

محيي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي

ابن عربي

المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية

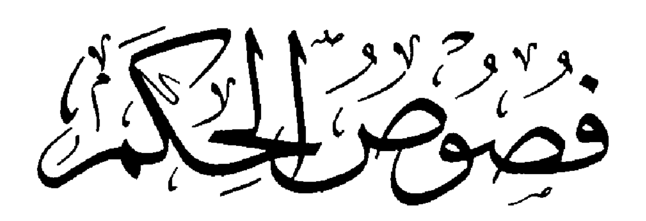
شرح

صائن الدين علي بن محمد التركه

النسخة الوحيدة الكاملة على الشبكة
حيث تم إضافة صفحات للشرح سقطت أثناء تصوير الكتاب
استكملتها من مخطوط واضح محفوظ في مكتبة الصدر الأعظم
راغب باشا - إسطنبول



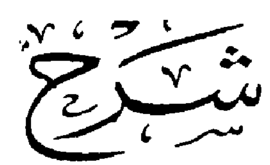
مجلدان مدمجان ١ - ٢



محيي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي



المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية



صائن الدين علي بن محمد التركه

تحقيق وتعليق

محسن بيدارفر

الجزء الأول

انتشارات بيدار

تركه اصفهاني ، علي بن محمد ، ٧٧٠-٨٣٥ ق .
شرح فصوص الحكم [محيي الدين ابن عربي]/ الشارح صائن الدين علي بن محمد تركه ؛ المحقق محسن بيدارفر - قم : بيدار ، ١٣٧٨ ش .
٢ج .
ISBN 964 90800 5 8 (دوره)
ISBN 964 90800 6 6 (ج ١)
فهرستنويسی بر اساس اطلاعات فيپا (فهرستنويسی پيش از انتشار) .
عنوان روي جلد : فصوص الحكم .
عربي .
كتابنامه .
١ ابن عربي ، محمد بن علي ، ٥٦٠-٦٣٨ ق . فصوص الحكم - نقد وتفسير . ٢ عرفان - متون قديمي تا قرن ١٤ . ٣ تصوف - متون قديمي تا قرن ١٤ . ٤ فلسفه اسلامي - متون قديمي تا قرن ١٤ .
الف ابن عربي ، محمد بن علي، ٥٦٠-٦٣٨ق . فصوص الحكم . شرح . ب بيدارفر ، محسن ، ١٣٢٢ - ، مصحح . ج عنوان . د عنوان : فصوص الحكم . شرح .
BP ٢٨٣/الف٢ف٦٠٢٢٤ ٢٩٧/٨٣
كتابخانه ملي ايران ٧٨-١٧٦٢م

الكتاب .... شرح فصوص الحكم
الماتن .... محيي الدين ابن عربي
الشارح .... صائن الدين علي بن محمد تركه
المحشي .... المولى علي بن جمشيد النوري
المحقق .... محسن بيدارفر
الناشر .... بيدار - قم - ✆ ٧٤٣٤٢٩
المطبعة .... أمير
التأريخ .... ١٣٧٨ ش ١٤٢٠ ق
الطبعة .... الأولى
عدد النسخ ١٠٠٠
الجزء .... الأول
شابك........................(دوره) ٨-٥-٩٠٨٠٠-٩٦٤
(ج ١) ٦-٦-٩٠٨٠٠-٩٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

(١)

ماهو العرفان ؟

الإنسان بعد مجيئه إلى هذا العالم وبلوغه إلى حد التفكير ، فأول ما يرى نفسه ثمّ العالم حوله ، ويحصّل من هذه المَشاهد مفهوما عامّا يعبّر عنه بالوجود ؛ فأوّل مايعرض له من الأسئلة السؤال عن الوجود : ماهو ؟

ويظنّ في بدء الأمر أنه سؤال سهل ساذج ، ولكن كلما أمعن وتأمّل في الجواب ظهر له صعوبة الإجابة عنه أكثر ، فأكثر ! وبالسعي في الإجابة حصل على معلومات حول أجزاء معيّنة من العالم الموجود والأشياء الموجودة ، ظهرت بها علوم مختلفة يستهدف كل منها الجواب عن قسم من المسائل المطروحة التي اشتغل بها جمع من المحققين ، الذين تمكنوا بمجاهداتهم وتفحصاتهم من اكتشاف غوامض كثيرة عن أسرار هذا العالم .

ولكن رغم هذا الجهد الكبير والعمل المكثّف فالسؤال باق على حاله لم يتضح بعد ، ولم يتبيّن : **ما هو الوجود ؟**

وجاء الأنبياء والرسل وأخبروا عن وجود عوالم أُخرى غيرمحسوسة وموجودات مثلها لها السيطرة على العالم المرئي وحاكمة عليه ، فتوسع السؤال الأول وصارأكثر غموضا وإشكالا .

ولأجل الفحص عن الحقيقة والوصول إلى الجواب اشتغل أُناس بالتفكر وتحليل المعلومات والوصول بها إلى المجهولات ، تسمّوا باسم **الفلاسفة وأهل النظر** .

وآخرون اعتقدوا أن الوصول إلى الحقّ لايمكن بالنظر الصّرف ، بل الطريق إلى ذلك هوالاشتغال بالمجاهدات والرياضات حتى يتقوّى الإنسان ويتمكّن من معرفة نفسه أولا، ثم باتّساع نفسه وإحاطتها في ظلّ هذا التوسّع على العالم حوله يتمكّن من معرفة العالم بقدر ما يحيط به ويشاهده عين نفسه . وأهل هذه الطريقة تسمّوا باسم العرفاء ، وطريقتهم **العرفان العملي** .

و بعد ذلك عرض عدة منهم مكاشفاتهم وماوجدوا في طي مراقباتهم على غيرهم ، لكنها كانت مطالب متفرقة غير منسجمة ولامترابطة . فتصدّى جمع - وفي طليعتهم ابن عربي صاحب متن هذا الكتاب - لجمعها وتنسيقها وبيان ارتباطاتها وبعرض تلك المطالب والمشي على سياقها ، وعند ذلك نشأ علم آخر سمّى باسم **العرفان النظري** .

و لم تكن هذه المطالب قابلة للعرض في المجتمع العلمي بصورة مقبولة ، و إنما هي ادعاءات من قِبَل قائلها غير قابلة للردّ والإثبات ، فتصدّى جمع آخر لتبيينها بالمنهج البرهاني القابل للعرض في المجتمع العام ، وكان من أوائل أُولئك المجتهدون شارح هذا المتن في كتابه تمهيد القواعد ، ثم داوم المجاهدة حتى جاء صدر المتألهين الشيرازي ، و تصدّى بوضع أُصول بنائيه بيّن بها المعارف النظرية العرفانية بلسان فلسفي - حسب ما قدّر له - وبذلك أوجد خطّا وسطا بين العرفان والفلسفة ، سماه **الحكمة المتعالية** .

ولعل ماذكرناه لوضوحه لم يكن لازما ، غير أن العذر في إيرادها أنّا بصدد تبيين موقع هذا المتن والشرح ومكانتهما في هذا السلوك العلمي ، فلم يكن بدّا من ذكرها .

العرفان النظري :

تبيّن بما ذكرناه معنى الاصطلاح مجملا ، وحيث إنّه الغرض تعريف إحدى المؤلفات في هذا السياق ، فلذلك نضطرّ إلى توضيح موجز حول هذا العلم وغرضه المطلوب :

كل باحث عن معرفة الكون مضطرّ إلى الإجابة عن مسائل ثلاث :

١- ماهو الكيان الوجودي ؟

٢- ماهو الإنسان ؟

٣- ماهو ارتباط الإنسان بما أنه موجود متفكر مع كيان هذا العالم ؟

وبالتالي عرض منهج منتظم يحتوي على قواعد وأُصول منسجمة توضّح مسألة الوجود وارتباط هذا العالم الموجود . وهذا موضع وفاق .

و لكن هناك مناهج مختلفة تفترق في الوسائل و المبادئ المقبولة لتبنّي ما يمكّنهم من التوجيه ، فالفلاسفة منهم اعتمدوا على التفكير والتجربة البشريّة ، والمتديّنون على ما يأخذونه عن الأنبياء ومبادئ الوحي ، وأصحاب الرياضات الروحية على مايقتنصونه من اللمحات الكشفيّة والإشراقات الروحيّة .

على أن كلاّ من هذه الفِرق - لضيق منهجه - يرى نفسه مضطرا إلى الاستفادة من سائر الطرق ومعارفهم ، إذ كل منها محدود بحدوده ومقتضياته ، فالمنهج الفكري في مبادئه البنائيّة ، والمنهج التجربي فيما هو وراء التجربة ، والمنهج الديني في عدم استيعاب المطالب المأخوذة لتتميم نظريّاته ، والمنهج الكشفي - بالإضافة إلى ذلك - في بيان ما يجده في عالمه الخاصّ بلسان قابل للعرض في المجتمع العام .

ولذلك تأثّر كل واحد من الفرق بالآخر ، واستمرّ بالتكامل في مسيره العلمي ، وإن كان اعتماد كلّ منهم على ما أكبّ عليه وجعله طريقا لنفسه في الوصول إلى مطلوبه .

فالعرفان النظريّ ينظر إلى العالم بمنظار الكشف الروحيّ أولا ، ثم تنظيم تلك المعلومات الكشفيّة وبيان ارتباطها بمزيد من التفكير شبه الفلسفي ، وفي تكميلها واليقين على صحتها بعرضها على النصوص الدينيّة المأخوذة من الوحي .

وقد وردت المطالب التي تشكّل أساس النظريّة العرفانيّة في القرآن والحديث - إما بصورة جليّه أورمزية - وكذلك في كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام ، ثمّ أخذت هذه المسائل في الانسجام والتلاؤم حتي ظهرت في عصر ابن عربي بصورة منسجمة ومرتبطة ، وبعدها عند تلاميذه - مثل القونوي ومَن جاء بعده - بصورة أكثر انسجاما وارتباطا، وصارت علما منحازا ذاصبغة خاصة إسلاميّة تعني بشأن الوجود والمسائل المطروحة حوله ؛ و بعد ماكان يُدّعى أن الفلسفة الأولى أعمّ العلوم وأشملها ، بيّن أصحاب هذا العلم أن موضوعه أعم وأشمل من الفلسفة الأُولى :

قال صدرالدين القونوي في مقدمة مفتاح الغيب[١]:

« العلم الإلهي له الإحاطة لكل علم ، - إحاطة متعلقة -... وموضوع كل علم ومبادئه ومسائله فروع موضوع العلم الإلهي وفروع مبادئه وفروع مسائله ... » .

وقال صائن الدين[٢] : « فاعلم أن العلم المبحوث عنه هاهنا لما كان هوالعلم الإلهي المطلق الذي هو أعلى العلوم مطلقا ، يجب أن يكون موضوعه أعم الموضوعات مفهوما ، بل أتم المفهومات حيطة وشمولا ، وأبينها معنى وأقدمها تصورا وتعقلا » .

وقال[٣] :« إن الفرق بين هذا العلم الإلهي والعلم الإلهي المسمى بمابعد الطبيعة كالفرق بين المطلق والمقيّد - من غير فرق » .

وقال[٤] :« إنّ التعبير عما يصلح لأن يكون موضوعا لهذا العلم من المعنى المحيط و المفهوم الشامل - الذي لايشذّ منه شيء ولايقابله شيء - عسِرٌ جدّا ؛ فلو عبّر عنه بلفظ « الوجود المطلق » أو « الحق » ، إنما ذلك تعبير عن الشيء بأخص أوصافه الذي هو أعمّ المفهومات هاهنا ... » .

ومن المعلوم أنّ الوجود المعرَّف بهذا التعريف لاتعيُّن له ولايكون له ضدّ ولاندّ و لابعض ولااسم ولارسم . ثم تعيّن بالتجلّي الأحديّ ثمّ الواحديّ ، وفي هذه المرتبة ظهرت الصفات والأسماء التي بها ظهرت المراتب النازلة والتجليّات الأسمائيّة ، وبرز العالم من أضواء تلك التجليّات والنكاحات السارية بين الأسماء ، وذلك على لوح النفَس الرحماني والفيض المقدّس الفائض من مقام الواحديّة ، وذلك الفيض فيض واحد إذا نظر إليه من طرف المفيض ، وعالَم ذات كثرات - يحتوي على الخلق بمختلف شتاته ومراتبه - إذا نظر إليه من طرف العالَم .

---

١) مفتاح الغيب : ٥ .
٢) تمهيد القواعد : ١١ .
٣) تمهيد القواعد : ١٧ .
٤) تمهيد القواعد : ١٨ .

ثم إنّ هذا النفس يتنزل في مراتب الخلق حتى يصل إلى أقاصي حدوده ، فيأخذ في الرجوع إلى المصدر والمبدء ، فهو الأول والآخر ، وإليه يرجع الأمر كله ، وإليه المصير .

هذا موجز الكلام في المقام الأول ، يعني السؤال عن الوجود .

* * *

وأما السؤال الثاني : ماهو الإنسان ؟

فالجواب : « إنّ الإنسان هوالعلّة الغائيّة المقصودة من الكون وفتحه وتحصيله »[١].

وذلك لأنّ العالم - كما ذكرنا - أثر تجليّات أسماء الحقّ تعالى ، فيكون آية الحقّ يشاهد فيه وجهه ، فالعالم من حيث جمعيّته للأسماء مثال الحقّ تعالى ، والإنسان أيضا نسخة جامعة لجميع الأسماء بما نصّ عليه تعالى في كتابه : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٣١/٢] وورد في الحديث[٢]: « إن الله خلق آدم على صورته » . فهو أيضا مثال الحق في عالمه الصغير وهو « الحق الخلق[٣] »، ولتشابه النسختين يسمى العالم بـ « الإنسان الكبير » وفي مقابله الإنسان بـ « العالم الصغير » .

ومعلوم أننا عند مانتكلم عن الإنسان فالمقصود هو الإنسان الكامل الذي أحصى جميع الأسماء الإلهية وبه صار خليفة له تعالى ، فلامنافاة لذلك مع ماجاء في وصف بعض أفراده : ﴿ أولئكَ كالأنعَام بَل هُم أضَلّ ﴾ .

* * *

وبما قلنا ظهر الجواب عن **ثالث الأسئلة** : ارتباط الإنسان مع العالم .

فالإنسان لكونه علة غائيّة للإيجاد وبأنّه جامع لجميع الأسماء الإلهيّة ، كالروح في جسم هذا العالم ، قال في الفصوص[٤] :

---

١) مصباح الأنس : ١٠٢ .
٢) راجع ص ٧١ من الكتاب .
٣) شرح القيصري : ٤٠٥ .
٤) متن الكتاب : الفص الآدمي ، ٨٩-٨١ .

« وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لاروح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوّة ، ومن شأن الحكم الإلهي أنه ماسوّى محلا إلا ويقبل روحا إلهيا ، عبّر عنه بالنفخ فيه ؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولايزال ، ... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة ... » .

* * *

هذه هندسة كيان الوجود عند ابن عربي وأتباعه ، وفي ضوء ذلك استطاعوا الإجابة عن كثير من المسائل التي تعرض أمام كل آيديولوجيّة تريد تبيين مسألة الكون ، مثل السؤال عن المبدء والمعاد والنبوّة والولاية والأسماء الإلهية والقضاء والقدر والاختيار الإنساني والدنيا والآخرة والجزاء والحساب والجنة والنار - وغيرها من المسائل .

والاعتماد في جميع ذلك إما على الكشف الروحي أوّلا - حسب ادعائهم - ثمّ تأييده بالكتاب والسنّة والعقل ، أو بالعكس . وأبرز ممثّل لهذا المنهج هو متن هذا الشرح الذي بيد القارئ ، أعني كتاب فصوص الحِكَم حيث قال المؤلّف في مقدمته [١] :

« أما بعد - فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشّرة أُريتها في العشر الآخر من محرّم - سنة سبع وعشرون وستمائة - بمحروسة دمشق ، وبيده ﷺ كتاب ، فقال لي : « هذا كتاب فصوص الحكم ، خذه وأخرج به إلى الناس ينتفعون به » ؛ فقلت : « السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منّا كما أمرنا »؛ فحقّقت الأمنيّة وأخلصت النيّة ، وجرّدت القصد والهمّة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان ؛ وسألت الله تعالى أن يجعلني في جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ...حتى أكون مترجما لامتحكّما ... فما أُلقي إلا مايلقى إليّ ، ولا أُنزل في هذا المسطور إلا مايـنزّل به عليّ ، ولست بنبيّ ولا رسول ، ولكني وارث ولآخرتي حارث ...» .

---

١) متن الكتاب : ٤٩-٥٧ .

وبناء على ما ادّعاه تراه يأخذ في كل فصّ جملة من الآيات أو الأحاديث ثم يستنبط - من تفسيرها أو تأويلها - مسائل بنائيّة تبيّن شطرا من المسائل المطروحة حول الوجود وفروعه .

وبناء على الادعاء المذكورتري بعض شارحي الكتاب ذكروا أنّ هذا هو الكتاب الصادر من رسول الله ﷺ ، كما أنّ القرآن هو الكتاب النازل عليه [1].

وفي ضوء هذه الأقوال وبعد تسليم صحة المبشّرة يطرح أمام القارئ مسائل ثلاث :

١- مدى صحة استناد المطالب في هذا الكتاب إلى النبي ﷺ ، وبالتالي مدى حجيّتها نظرا إلى أنها صادرة عنه ﷺ ؟

٢- وإن لم تثبت الحجيّة ، فكيف اعتبار الكتاب نظرا إلى كونها في الأغلب مستندة إلى القرآن والحديث - تفسيرا أو تأويلا ؟

٣- مدى اعتبار الآيديولوجية في مطالبها البنائيّة - بصرف النظر عن الفروع غير الثابتة - من الناحية العقليّة والبرهانيّة ؟

والكتاب بعد ظهوره في ضمن هذا الإطار العلميّ صار بإثارة هذه الأسئلة موضع نقاش شديد بين أصحاب العرفان والنظر والفقهاء والمحدّثين ، حيث لم نسمع بكتاب مثله تعرّض للقبول والردّ ، والشرح والنقض ، والمدح والاستنكار ، حتى كتب حوله عشرات من الكتب وصدر حول مؤلّفه ومطالب كتابه عشرات الفتاوى المختلفة [2] .

وبما نحن في صدد بيان مقدمة لهذا الشرح فعلينا أن ننظر نظرة سريعة في الجواب عن الأسئلة الثلاثة :

---

١) نص النصوص : القسم الثاني ، التمهيد الأول ، البحث الثالث ، ٦٤ .

٢) المحقق الفقيد عثمان يحيى في مقدمته لتحقيق « المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح الفصوص للسيد حيدر الآملي - قده - » رتّب فهرسا شاملا للكتب المؤلفة حول كتاب فصوص الحكم ، فذكر (١٢٥) كتابا ألف شرحا للفصوص أو لمختصراته ، و (٣٦) كتابا في الرد عليه ، و (٣٤) كتابا في الدفاع عنه ، كما أنه سرد أسامي (١٣٨) من العلماء الذين أفتوا بجرح ابن عربي وفي المقابل (٣٣) فتوى بتعديله .

١- إنّ انتساب صدور الكتاب إلى النبي ﷺ ، هل يمكن تأييده نظرا إلى رؤيا ابن عربي بضميمة الحديث المعروف[١] : « من رآني فقد رأى الحق » ؟

على أنّ هذه الرؤيا كانت مكاشفة لابن عربي ، ولأهل الكشف علامات يعرفونها وبها يحصل لهم الاطمئنان بصحة المكاشفة ؟

ويجاب عن الاستناد بالحديث بما ذكره ابن عربي نفسه حول رؤية رسول الله ﷺ في المنام في الفص الإسحاقي بعد ما بيّن أن موطن الرؤيا يحتاج إلى التعبير وقد يشتبه الأمر على الإنسان فيحسب مارآه في الرؤيا عين ما يخرج في الخارج ، كما وقع لإبراهيم الخليل ﷺ - حسب ماقاله ابن عربي - قال[٢] :

« ... كما فعل تقي [بقي] بن مخلد صاحب المسند ، سمع الخبر الذي ثبت عنده أنّه قال ﷺ :« من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة ، فإنّ الشيطان لايتمثّل على صورتي » ، فرآه تقي [بقي] بن مخلد وسقاه النبي ﷺ في هذه الرؤيا لبنا ، فصدّق تقيّ بن مخلد رؤياه ، فاستقاء ، فقاء لبنا ؛ ولو عبّر رؤياه لكان ذلك اللبن علما ، فحرّمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب . ألا ترى رسول الله ﷺ لما أُتي في المنام بقدح لبن ، قال : « فشربته حتى خرج الريّ من أظافيري ...» قيل :« ما أوّلته يارسول الله » ؟ قال : « العلم » . وما ترَكه لبنا على صورة ما رآه ، لعلمه بموطن الرؤيا و ما يقتضي من التعبير ؛ وقد علم أنّ صورة النبي ﷺ التي شاهدها الحسّ ، إنها مدفونة في المدينة ، وأن صورة روحه ولطيفته ماشاهدها أحد من أحد ، ولامن نفسه - كل روح بهذه المثابة - فيتجسّد له روح النبيّ ﷺ في المنام بصورة جسده كما مات عليه ، لايخرم منه شيئا ؛ فهو محمد ﷺ المرئي من حيث روحه ، في صورة جسديّة تشبه المدفونة ، لايمكن لشيطان أن يتصوّر بصورة جسده ﷺ عصمة من الله في حقّ الرائي . ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمر به أو ينهاه أويخبره ،كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام ،

---

١) راجع في الكتاب : ٣٥٥ .
٢) راجع في الكتاب : ٣٥٩-٣٥٧ .

على حسب مايكون منه اللفظ الدال عليه - من نصّ أوظاهر أومجمل أوما كان ، فإن أعطاه شيئا ، فإنّ ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير ، فإن خرج في الحسّ كما كان في الخيال ، فتلك رؤيا لاتعبير لها ، وبهذا القدر عليه اعتمد ابراهيم الخليل وتقي بن مخلد . ولما كان للرؤيا هذان الوجهان وعلمنا الله فيما فعله بإبراهيم وما قال له الأدب لما يعطيه مقام النبوّة ، علمنا في رؤيتنا الحقّ تعالى في صورة يردّها الدليل العقلي أن يعبّر تلك الصورة بالحقّ المشروع ، إما في حقّ الرائي أو المكان الذي رآه فيه أو هما معا » .

والعبرة في هذا النص بقوله : « إنّ النبي ﷺ إذا أعطى أحدا في الرؤيا شيئا ، فإنّ ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير » . فللمعارض أن يرجع الكلام إلى القائل ، فإن ما رآه في الرؤيا كان محتاجا إلى التعبير - على مانصّ عليه - وكان المقصود من الكتاب الذي أعطاه النبي ﷺ شيئا آخر هو تأويل الكتاب ، لاالكتاب نفسه حتى يخرجه إلى الناس ، وقد اشتبه عليه الأمر اذ لم يعبّر رؤياه ، كما ادعى أنه وقع لإبراهيم الخليل عليه السلام وأراد ذبح ابنه ، و كان تعبير رؤياه ذبح الكبش ، وليس ابن عربي بأعرف من إبراهيم الخليل ، ولاعصمة له كعصمة هذا النبي الكريم عليه السلام ، فإذا سوّغ هو مثل هذا الغفلة في حق الخليل عليه السلام فهو بها أحقّ وأنسب .

وبهذا الاحتمال يسقط الاستدلال بحجيّة الكتاب استنادا إلى الحديث المذكور .

* * *

فنرجع إلى تشخيص صحتها باستنادها إلى الكتاب والسنّة ، فإنّه - كما ذكرنا - لايشير إلى برهان عقلي ، وإنما اعتماده - بعد ما يدّعي من الكشف الروحي - إلى الخطابيّات والأمثال الموضّحة ، والآيات القرآنية والحديث الشريف ، وإذ ليس للخطابة شأن في إثبات مسائل كهذه ، فالاعتبار بما استند عليه من الوحي .

وما استنبطه من الآيات والحديث على وجهين :

فمنها ماهو على وجه تفسير الظاهر - كما هو شأن جميع أرباب التفسير - وذلك مما لاشكّ في حجيّته إذا صحّ استفادة المعنى من اللفظ - ولوخالف فيه جمع من المفسرين - .

ولكن قد يؤول الأمر إلى التأويل[1] ؛ والتأويل على أنحاء ودرجات تشترك جميعها في أنّ السامع بعد مافهم معنى اللفظ ، يأخذ في التدبّر ، ويرجع إلى الأصل الموجب لصدور هذا المعنى ، ويستنبط منه ومن لوازمه وعلله الموجبة معاني أُخر لم يصرَّح بها في الكلام ؛ فيكون نطاق المعنى المفهوم أوسع وأشمل مما كان يُفهم من صريح اللفظ ؛ وذلك شائع سائغ في المحاورات ومن مصاديق التدبّر المأمور به في القرآن الكريم .

والرابطة المبرّرة للتأويل قد تكون واضحة ، كما في تأويل الماء بالعلم ، فإن كان بالماء حياة الأبدان فبالعلم أيضا حياة النفوس والأرواح .

وقد تكون الرابطة غير واضحة على عامة الناس - وحتى على أكثر الخواص - فمثل هذا التأويل متى صدر عن المعصوم لانشكّ في صحته نظرا إلى عصمة محل الصدور ؛ وأمّا إذا كان المؤوِّل غير معصوم ، فاحتمال الصحّة متوقّف على مطابقته مع الوحي الصريح ، أو البرهان الصحيح .

والقارئ المتأمّل يجد عديدا من التأويلات التي لامبرّر لها في الكتاب يخرجنا النقاش فيها عن نطاق المقدمّة ، ولكن نذكر نموذجا من أبرز ذلك ليكون مثالا لبقية الحوار .

وذلك ماجاء في الفص النوحي ، فإن الفصّ بكامله تأويل سورة نوح ، وملخّص القول فيه أن التنزيه الصِرف والتشبيه الصِرف في حقّه تعالى باطل ، والحقّ هوالتنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه ، وقوم نوح لما كان ميلهم الجبلّيّ إلى التشبيه ، صار نوح مأمورا بدعوتهم إلى التنزيه ، وكان ذلك سبب عدم إجابة القوم « ولو أنّ نوحا عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه ...[2] » غير أن تلك الدعوة من خصائص النبي الخاتم صلى الله عليه وآله . ثم أخذ في تأويل السورة بما يستنكر بكامله .

ففيه أولا : إن الخلاف بين عبّاد الآلهة والأنبياء - بما فيهم نبيّنا صلى الله عليه وآله - لم يكن في

---

١) المراد من التأويل استنباط معنى من الآية لا يدل عليه صريح معنى اللفظ ؛ ولسنا هنا بصدد تحقيق أن هذا هو المقصود من كلمة التأويل في الكتاب والسنة أو لا ؟

٢) متن الكتاب : الفص النوحي .

مسألة التشبيه والتنزيه ؛ وإنما الخطأ أنّ القوم غلطوا في التوسل إلى وسائط توصلهم إلى الله وتشفع لهم عنده .

ولاشك أنّ الله جعل برحمته في العالم وسائط - وهم الأنبياء والأولياء المحقّون - يقرّب التمسك بهم وإطاعتهم وحبهم منه تعالى ، وبالتالي سيكونون شفعاء بإذنه تعالى في الآخرة لمتابعيهم ؛ ولكن عبّاد الآلهة والأصنام أخطأوا في تشخيص المصداق ، واعتقدوا صحّة ذلك في حقّ من يسمّونها من الأصنام والآلهة التي كانوا يعبدونها ويقدّسونها ؛ وكانوايقولون ﴿ هَؤلاءِ شُفَعاؤنَا عِندَ اللهِ ﴾ [١٠/١٨] .

فالأنبياء أظهروا خطأهم ودعوهم إلى طاعتهم وعبادة الله الواحد وذكّروهم أنّ الأصنام والآلهة ﴿إنْ هي إلا أسْماءٌ سَمَّيتُموهَا أنتُم وآباؤكم مَا أنزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلطَان ﴾ [٥٣/٢٣] .

وكانت دعوة نوح وجميع الأنبياء عليهم السلام - بما فيهم النبي الخاتم صلى الله عليه وآله - إلى هذه الحقيقة الواضحة ، والقوم بما ران على قلوبهم واعتادوا بمتابعة الآباء من غير تحقيق - وأنهم كانوا لايعقلون - تصامّوا عن الاستماع إلى الأنبياء وانكبّوا على أصنام لاتضرّ ولاتنفع ، لافي الدنيا ولافي الآخرة .

فأين هذا من قول ابن عربي :« لوأن نوحا صلى الله عليه وآله جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه » وأن ماجاء به كان فرقانا والأمر قرآن ، وذلك مختص لمحمد صلى الله عليه وآله ، ولذلك أجابوا دعوته ولم يجب قوم نوح دعوة نبيّهم !!

فهلا نأخذ بعين الاعتبار أن الآلاف من عبّاد الأصنام وكفّار قريش الذين كانوا معاصرين لرسول الله صلى الله عليه وآله - وسمعوا بنزول القرآن وآياته - لم يستجيبوا دعوته صلى الله عليه وآله و أسلموا نفوسهم للبوار والهلاك ، مثلما ظهر من قوم نوح عليه السلام .

على أنّا إذا تدبّرنا فيما حكاه الله تعالى عن نوح عليه السلام في الكتاب الكريم رأيناه في دعوته جامعا بين التشبيه والتنزيه كما يصوّره ابن عربي ، قال الله تعالى في سورة يونس : ﴿ وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَ تَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللّٰهِ فَعَلَى اللّٰهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَ شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلاَ تُنظِرُونِ * فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللّٰهِ وَ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ *

فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَ مَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ ﴾ [١٠/٧٣-٧١] .

ولاشك أن اعطاء الأجر وذكر الآيات والدعوة إلى معرفتها من التشبيه .

على أنّ في نفس السورة التي يستشهد بها ابن عربي - سورة نوح - أيضا يُحكى عن لسان نوح عليه السلام : ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا ﴾ [٧١/١٢-١٠] فلايمكن تصحيح أنّ نوحا دعا قومه إلى التنزيه الصِرف ، فإنّ دعوة الأنبياء على سياق واحد وإلى التوحيد الحق .

ثم الناظرلايجد أيّ مبرر للتأويلات التى أتى بها ابن عربي في هذا الفص لآيات سورة نوح ، فلا الآيات تحتملها ، ولاسياق السورة يقبلها .

كما أنه لامبرّر لأمثال ما يعتذر به القيصري عن الشيخ عند مالايجد محملا صحيحا لكلامه في الفص الإسحاقي [١]- بأنّ « الشيخ معذور فيما ذهب إليه لأنّه به مأمور » .

وليس النقاش فيها من جهة التأويلات فقط ، بل هناك موارد أُخر يجدها المتأمّل :

منها : إنّ بعض ما ذكر فيها من الردود على أهل النظر ، إنما نشأ من المغالطة أو خلط الاصطلاح ، مثال ذلك قوله [٢] « وقد ذكرنا في الفتوحات أنّ الأمر لايكون إلا للمعدوم ، لا للموجود ... وهو علم غريب ومسألة نادرة ...» و وجه ذلك بأن الغاية هي العلة ، وهي معدومة قبل وجود المعلول ، والمتأمّل يعلم أنّ أهل النظر لم يغفلوا عن هذا المعنى عند ما قالوا : « المعدوم لايكون علة » ؛ وإنّهم أوضحوا بأنّ الغاية الموجودة في ذهن الفاعل صارت علة لفاعليته ، فهي من حيث عليّتها موجودة ، والقاعدة على سياقها صحيحة ، ولا مجال لكشف علم غريب ومسألة نادرة .

ويقرب منه ما جاء في ص ٧٨٨-٧٩٠ .

---

١) شرح القيصري : ٦٠٦ .

٢) راجع ص ٧٣٨ .

ومنها الاعتماد على الروايات غير الثابتة وبناء مسائل هامّة عليها ، مثل ما روي في الفص العزيري أن الله أوحى إلى عزير : « لئن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة » وفصّل فيها الكلام ، مع أن الرواية لم ترد في أي مصدر معتدّ به ، ولو ادّعى أحد أنّه علم صحّتها بالكشف ، فالقول فيه مثل ما مضى .

ومنها : سوء التعبير ، مما لا يغفر في أمثال هذه المقامات ، كما تراه ينشد [١]

فيحمدني وأحمده * ويعبدني وأعبده ...

فأنّى بالغنا وأنا * أُساعده وأُسعده

بناء على خطابيّات يمكن الجواب عنها بأسهل الوجوه ، فأين هذا من أدب الكلام والمخاطبة مع الحقّ تعالى الذي يعلّمنا الكتاب والسنّة ؟ !

ومنها ذكر مطالب غير بيّنة ولا مبيّنة ، مثل قوله [٢]: « والمحتضر لايكون إلا صاحب شهود ، فهوصاحب إيمان » ، فلوكان المقصود من « المحتضر » من قرب موته ويئس من حياته الدنيويّ ، ولكنّه في عالم الدنيا ، يعقل ويتفكّر ، فليس بصاحب للشهود حتّى يؤمن . ولو كان المنظور من أشرف على عالم المثال بالغفلة الكاملة عن دنياه لورود أوائل أمر الموت عليه ، فليس في هذه الحالة متمكّنا من الإيمان ، وإنّما الحاكم عليه ملكاته الحاصلة أيام حياته ، كما يتّفق ما يقرب منه في المنام ، فما بنى على ذلك من إيمان جميع المحتضرين غير بيّن ولا مبيّن .

ومنها إيراد مسائل نشأت من التخيّل الصِرف ولا مبرّر لها علميا ، مثل ما جاء فيه[٣]: « فسرت الشهوة في مريم ...» فإنّه لايلزم في انعقادالنطفة في رحم المرأة سراية الشهوة فيها ، وإنّما يلزم ذلك لتهيّوء المرأة للمضاجعة ، ولم يكن ذلك لازما في حمل مريم بعيسى عليه السلام .

---

١) ص ٣٣٤ .
٢) ص ٩٢١ .
٣) ص ٥٧٥ .

ولو ذهبنا نذكر جميع موارد النقاش خرجنا عن نطاق مقدمة الكتاب ، ولكن يكفي ما أوردناه مثالا لسائر الموارد أيضا .

* * *

وكان علينا إذ ذكرنا عدة من الإيرادات أن نذكر في المقابل موارد القوّة في الكتاب ، غير أن ذلك يطلب مجالا رحبا ولا يمكن القول فيها بالاختصار، على أنا سنشير إلى بعضها عند الكلام على ميزات الشرح .

والقارئ يعلم أن ليس مرادنا بما ذكرنا من موارد النقاش - التي تقع في المؤلفات - تخطئة ما في الكتاب بالجملة ؛ بل كلامنا عدم قبول ما فيها بالجملة ونقض الغلوّ البالغ فيها علما بأن المؤلف من نوابغ المفكرين ، وأنه استفاد بنظره الوقّاد لطائف من الآيات الكريمة وابتنى عليها سياقا علميّا تأثّر بها بعده العديد من المفكرين وأهل العرفان ، وأنحلت بها عقد من المسائل التي كانت صعبة الجواب جدا ، بل توقّف فيها عقول أهل النظر .

فالطريق الوسط هو أن نقرأ ما فيه بعين الإنصاف - خاليا عن العصبيّة والجحود - ونطابقه بما جاء من الوحي الصريح والبرهان الصحيح ، ونطرح ما رأيناه مخالفا لهما بعد التعمّق فيه ، ونقبل الموافق ، ونذر ما لم يكن من القسمين في بقعة الإمكان .

هذا ما كان علينا أن نذكر حول المتن والماتن بالإيجاز ولم نتعرض لشيء من تأريخ حياته العلمي وسيرته وتأليفاته - مماهو معمول في مقدمات الكتب - لأنه كتب حول هذه المسائل جمع من المحققين ، فكان تكرار تلك المطالب تطويلا بلاطائل [١] .

---

١) وقد ألف حول ابن عربي وسيرته كتب مفصلة ، منها : محيي الدين ابن عربي ، تأليف الدكتور محسن جهانگيرى (فارسية) . ابن عربي ، تأليف آتين بلاسيوس ، ترجمة عبدالرحمان بدوي . مؤلفات ابن عربي ، تأليف عثمان يحيى .
راجع أيضا ما أفاده الاستاذ المحقق السيد جلال الدين الآشتياني أطال الله بقاه - في مقدمته على شرح القيصري - في نقد كتاب الفصوص وابن عربي .

(٢)

الشرح والشارح

اسمه ومولده :

كتب الشارح نفسه بخط يده في آخر نسختنا (م) : « حرره أقلّ الفقراء علي بن محمد بن محمد تركه »[1] .

---

١) فمن الأغلاط الواضحة ماجاء في كتاب سلم السماوات (ص١٩ ،٢٠) :« صائن الدين محمد تركه » وجاء فيه (ص١٤٤) - حاكيا عن كتاب فتوحات الشيرازي - ما ملخص ترجمته : « إن الخواجه صائن الدين محمد تركه الأصفهاني شارح فصوص الحكم ومولانا شرف الدين علي اليزدي صاحب ظفرنامه ، بعد تحصيل طرف من العلوم الرسمية رغبا في مشاهدة ولي كامل ، فسافرا إلى بغداد ، ووجدا أحد المرشدين والتمسا منه المصاحبة ، فقال لهم : « طريقتنا الترك ، و معكم كتب وتعلقات كثيرة » . فذهبا إلى المنزل وأنفقا ما عندهم من الكتب والأموال على الطلبة والمساكين ورجعا إلى المرشد وصاحباه مدة ولكن لم ينفتح لهم باب ، فتركاه وذهبا إلى مصر ، وسمعا بمرشد فيه فذهبا إليه وجاوراه مدة ، ولكنه لم يمكنهما من المصاحبة ولم يلتفت إليهما حتى فات ، فعزما على العودة ، فلما وصلا إلى تبريز سمعا أن في البلد امرأة تخبر عن المغيّبات ، فذهبا إليها ، فأخبرتهما بسفرهما وما مضى عليهما فيه وقالت لهما : سبب عدم التفات المرشد الثاني إليكما ترككما المرشد الأول ، فإنه ما الحبّ إلا للحبيب الأول » . والقصة يشبه أن تكون موضوعة ؛ فإن صائن الدين أول ما سافر قصد الحج - على ما سننقل عنه - وإنه كان في مصر يحضر دروس الشيخ سراج الدين البلقيني وغير ذلك مما يخالف الحكاية .

والجدير بالذكر أيضا ماجاء في الكتاب المذكور (ص ٢٠) في ذكر المتخلص بصابر من الشعراء :« صابر- يعني الخواجه صائن الدين محمد تركه الماضي - من مشاهير العراق وأشراف الآفاق وأفاضلهم ، مضت ترجمته في المرقوم الثالث من هذا الكتاب ، وهذه الرباعية دائرة بينه وبين الخواجه صائن الدين محمد الثاني ... » .

فالظاهر منه أن هناك شخصين بهذا الاسم واللقب في أسرة تركه ، ولكن لم يذكر الثاني منهما في التراجم ، علما أن صاحب ترجمتنا يتخلص في أشعاره باسمه - علي - وليس هو ☜

وفي رسالة الاعتقادات [1] : « صاين تركه » .

وفي بعض التراجم التى كتبت أخيرا عُبر عنه[2]« بالسيّد صائن الدين » ولكن لم أعثر على مستند ذلك . ولو كان لذلك وجها من الصحة لم يكن صائن الدين نفسه مع شدة اهتمامه - وكذا اهتمام الهيئة الحاكمة في زمانه - بآل البيت غافلا عن تذكره ، ولم نعثر على شيء في مكتوباته يرشد إلى ذلك .

و لم يذكر أصحاب التراجم[3] سنة ولادته ، ولكن سيُعلم من التأمّل في سيرته ومؤلّفاته أنّه ولد سنة (٦٧٤ هـ . ق) بالتخمين القريب من اليقين .

☜ المتخلص بصابر ، فلعله هوالثاني المشار إليه ؛ غير أن التشويشات الموجودة في هذه الكتب لايدع الناظر يعتمد على شيء منها فضلا عن التثبّت .
كما أنه لايبعد اشتباه « صائن » بـ « صابر » في الاستنساخ أو الكتابة ؛ كما اتفق مثل ذلك في لغت نامه (صابر الدين) فجاء فيه ما ترجمته : « صابر الدين بركه - حكى صاحب كشف الظنون أنه أحد تلامذة السيد حسين الأخلاطي وله شرح على الفصوص أوله الحمد لله مفصل الآيات ... »
ففيه اشتبه صائن بصابر ، وتركه ببركه . وزاد بذلك عدد في العلماء وشارحي الفصوص .

١) رسائل ابن تركه : ٢٢٥ .
٢) ملك الشعراء بهار في سبك شناسي :٢٢٩/٣ . لغت نامه : صائن اصفهاني ، نقلا عن المصدر السابق . موسوي البهبهاني في مجموعه سخنرانيها ومقاله ها : ١٠٤ ، والظن الغالب أنه أيضا اعتمد على المصدر الأول . ريحانة الأدب : ١٦٦/٢ .
٣) جاء ترجمته في : رسائل ابن تركه (١٤ رساله فارسي) : نفثة المصدور الأولى والثانية ورسالة الاعتقادات ، ١٦٩-٢٦٤ . مجمل للفصيحي : ٢٧٠/٣ . حبيب السير : ٩/٤-١٠ . روضة الصفا : ٧٠٢/٦ . رياض العلماء : ٢٤٠/٤ . مجالس المؤمنين : ٤١/٢-٤٢ . سلم السماوات : ٢٠ و١٤٤. ريحانة الأدب : ١٦٦/١ و٣٤٤/٣. طبقات أعلام الشيعة : القرن التاسع ٨٩-٩٠ . تاريخ ادبيات در ايران للدكتور ذبيح الله صفا : ٤٨٩/٤-٤٩١ . تذكرة القبور : ١٩-٢٠ . سبك شناسي : ٢٢٩/٣-٢٣٦ . ترجمة كتاب الملل والنحل للشهرستاني ، مقدمة المحقق : ٣٦-٣٨ . لغت نامه : صائن اصفهاني . مجموعه سخنرانيها ومقاله ها : ٩٨-١٣٢ .

سيرته :

لم يذكر عنه في كتب التراجم إلا القليل ، ولكن ما كتبه هو حول حياته في رسالتيه - نفثة المصدور الأولى والثانية - يلقي بعض الأضواء على ذلك ؛ فننقل قسما منهما ثم نلخص ماتحصّل منهما بالإضافة إلى سائرالمعلومات ؛ فقد جاء في الرسالة الأولى منهما [١]:

« . . . وهذا الفقير - الذي مضى من عمره الآن تسع وخمسون سنة - اشتغل خمسا وعشرين سنة عند أخيه - الذي كان فريد دهره - بتحصيل العلوم الدينية ، وقد كان آبائي طوال القرنين الماضيين مشتغلون بهذه العلوم - على ما هو مشهود من مصنفاتهم التي بأيدينا - وسبب اشتغالي التقوى والورع ، يعني الاشتغال بالحديث والتفسير والفقه وأصول الدين .

وبعد ذلك طلبا لزيادة العلم وعملا بمقتضى الحديث « اطلبوا العلم ولو بالصين» أخذت في السفر ، وكنت خمسة عشر سنة بعده في خدمة الأكابرمن الرجال المشهورين ، واشتغلت بالرياضات والمجاهدات ، وحظيت بما عندهم من العلوم ؛ ثم رجعت إلى الأهل والإخوان بإشارة من أولئك الأكابر .

والقصة الحال أنّه مضى من ذلك خمس عشرة سنة وإني مشتغل - بأمر أخي الكبير وسائر أكابر الدين - برعاية أمور العائلة ، ولم أدرس شيئا غير علم التفسير والحديث وأصول الدين والفقه ، ولم أتجاوز قدر شعرة من ظاهر الشرع .

ثم إن في عصر الأمير الكبير [تيمور الكوركاني] - الذي أمر بتسفير أعاظم المملكة - فُوّض أمر القضاء إلى أخي ، وبعده إليّ ، فوجب بحكم الشرع عليّ السعي في ذلك وأن لاأدع تثلم فيه ثلمة ، فإنّه أمر عظيم : خدمة محمد - صلوات الله وسلامه عليه - وخدمة سلطان الإسلام ، ودفع الظلم عن المظلومين ؛ فلو أن

---

١) رسائل ابن تركة (١٧٣-١٧٠) والرسالة فارسية ،كتبها دفاعا عن نفسه عند ما وشوا به إلى الملك ورموه بالانحراف في العقيدة ونسبوه إلى التصوّف ؛ وقدأتينا بتعريب قسم منها ملخصا .

نفوسا سيئة تقدحونني على ذلك ما ينقصني شيء ، وكيف ينقص العاقل أمر هو سنّة محمد والخلفاء الراشدين ؟ ! ...

والله يعلم أنّ هذا الفقير - مع ما به من كِبَر السنّ والانكسار- جاء مرّتين من العراق إلى خراسان[1] وتشرّف بتقبيل البساط الملكي ، وعرض شطرا من هذه بعزّ عرضه ، وكان الباعث في ذلك الخدمة والحماية عن السلطان الحامي للدين .

وفي المرّة الثانية عرضت أمرين إحكاما : أولهما أني شهدت بعقيدة السنّة والجماعة بمحضر جمع من أكابر الدين وأشهدتهم على ذلك ، حتى لايكون للخصم مجال للكلام في مذهبي - فإنّي كنت عارفا بسيرة أهل البلد - والثاني أنّ الملك يأمر برجوع الأمور إلى الشرع ، فيلزم أن يسأل أمر الشرع بجدّ واهتمام .

وكانت العناية والإكرام في الإجابة عظيمة ، وأمرني باللسان المبارك بالرجوع إلى العراق ، وأخَذ هذا الفقير حكم بلد يزد ، وفي هذه المدة اشتغل بنفسه ومنع من أن يحيف متغلب على ضعيف ؛ ولكن لكثرة المتغلبين- وأنّ كلامنهم استجار بأحد من المعتبرين وكان التعوّد أن يكون القاضي في خدمة مراد أكابرهم - صاروا أعدائي ومكروا كثيرا وأرسلوا شهادات عملوها إلى المحضر الملكي ؛ ولكن - بحمد الله ومنّه - قطع أملهم عدم إصغاء السلطان إلى تمويهاتهم ، فرجعوا أكثرهم ورضوا بحكم الشرع .

---

١) سيكرر ذكر العراق وخراسان في مكتوبات صائن الدين ، وحذرا من الاشتباه ننبه أن هذين الاسمين يختلف معناهما قديما وحاليا . فخراسان سابقا كانت تطلق على القسم الشرقي من الممالك الإسلامية بما فيها أفغانستان وقسم من تركستان . قال في الياقوت (معجم البلدان : خراسان) :« خراسان بلاد واسعة أول حدودها مما يلي العراق ، أزاذوارقصبة جوين وبيهق ، وآخر حدودها مما يلي الهند ، طخارستان وغزنة وسجستان وكرمان ؛ وليس ذلك منها ، إنما هي أطراف حدودها ، وتشتمل على أمهات من البلاد منها نيسابور وهراة ومرو - وهي كانت قصبتها - وبلخ وطالقان ونسا وأبيورد وسرخس ... ». وأما العراق ففي حدوده خلاف مذكور في الكتب ولكن يظهر من مكتوبتي صائن الدين - هذان - إن العراق في كلامه يشتمل على بلاد أصفهان وشيراز ويزد إلى سواحل دجلة والفرات .

و جمع منهـم عملوا حيلة أُخرى من هذا النوع - و الحكم للسلطان - وبحمد الله لـم يجدوا تشنيعا غير ما عرضوا أنّ الفلان كتب عشرين سنة قبل ذلك بعضا من كلمات المشائخ [١]؛ والحال أن ليس في الشرع على كتابة أحد حكم ، ثم إنّ الإنسان إذا حكى كلام شخص ، فليس على الحاكي في هذه الحكاية شيء .

ولايخفى على الأذكياء أن لو كان كتابة هذه المطالب عيبا لـم يكتبه أئمة ممالك الإسلام ، أمثال الخواجه محمد پارسا ، والخواجه عبد الله الأنصاري ، والخواجه محمد علي حكيم الترمذي ، والشيخ سعد الدين الحموي .

وماذا ينقصون بكتابة مطالب يدارسونها بمملكة الروم الذي يتباهي أهلها بقوة الإسلام في ملكهم ، وأن مولانا شمس الدين الفناري قاضي قضاة مملكة الروم يدرّس هذه المطالب في محكمته طوال عشرين سنة - يشهد بذلك جمع في هذا البلد - وفي هذه الأوان سافر إلى الحجاز ، فطلبه سلطان مصر من الشام وعزّزه وقدّمه على جميع علماء البلد ، فلو أنّ هذا العلم كان عيبا لم يقدّم هذا الشخص علماءُ مصر الذين هم حفظوا من الفقه والحديث قدرا لو سمع به علماء هذا الصوب لم يصدّقوه ... » .

وكتب في رسالته الأُخرى - **نفثة المصدور** الثانية [٢]- :

« ... والحال أنّ أُسرة هذا الفقير كانت في العراق تمتاز بالعلم والتقوى ، ومخصوصة بالعزلة والصلاح ؛ ولم يتلوّث ذيل عزتهم بغبار التردّد . ولما ظلّ ظلال

١) قال في رسالته في الاعتقاد (رسائل : ٢٢٤) ماترجمته : « والعائبون ينسبون كل أحد إلى شيء يعيبونه ، فيقولون لشخص : إنه رافضي . ولأخر: إنه خارجي . ولآخر: إنه معتزلي . ونسبوا هذا الفقير إلى الصوفية ، مثل الجنيد والشبلي وبايزيد والخواجة محمد علي الحكيم الترمذي والشيخ سعد الدين الحموي ؛ الذين تنور بنور مرقد كل منهم وصفائه قطر من أقطار العالم » .

٢) رسائل ابن تركة : ٢٠٧-٢٠٣ ، والرسالة بالفارسية نأتي بتعريب شطر منها ملخصا . وهذه الرسالة مكتوبة إلى بايسنغر بن شاهرخ نافلة تيمور الكوركاني . وليس فيها تاريخ التحرير ، لكن القرائن تشير إلى أنها مكتوبة سنة (٨٣٢) أو (٨٣٣) .

تسخير الأمير الكبير [تيمور الكوركاني] على هذه الديار وأمر بتسفير أعيانها [١]، كان إخواني في الحياة ، فخصّهم بالتربية وبما كان معلوما عنده أن أجدادنا كانوا من الخُجَند - ومن هنا لقّبنا بـ « تركه » - كلفهم أمر القضاء [٢]؛ وعزم هذا الفقير في هذه الأثناء على الرحيل إلى القبلة طلبا لتحصيل العلم والكمال ؛ بما أنّه أوصى جدّي أن لاتقتنع بالمشهور من العلوم في هذه البلاد ، وسافر لطلب العلم وتهذيب الأخلاق .

فسافرَ خمسة عشر سنة في نواحي البلاد وطلب العلم والكمال ، وأينما سمع بأحد عنده نوع من العلم والكمال سارع إليه سحبا على الهام - لامشيا على الأقدام - واستفاد منه بقدر الاستطاعة ؛ وفي المراجعة إلى العراق كان عصر « پير محمد[٣] » ابن الأمير- روح الله روحه -فجلس في ناحية راجيا الوصول إلى العزلة السابقة .

فلم يسمحوا لي ، وطلبوني ، وبالرحمة والإشفاق والنصائح أبعدوني من العزلة ، وذهبوا بي إلى شيراز ، وبعدها فالأمير اسكندر ابن الأمير[٤] - نوّر الله روحه في الجنّة - أيضا زاد في التربية والرعاية ، حتى طلع بالتأييد الإلهي صبح الدولة العظمى وصار العراق مقرّ رايات العدالة الملكية [٥] - خلد الله تعالى سلطانه - .

وفي ذلك الزمان مال هذا الفقير إلى العزلة وترك المناصب والوظائف أيضا ،

---

١) كان من سيرة تيمور الكوركاني أنه كلما فتح بلدا أمر بتسفير من فيها من العلماء والصنّاع إلى سمرقند عاصمته ليعمّر هذا البلد .

٢) قال صاحب تاريخ عالم آراي عباسي :« الخواجة أفضل الدين [المعاصر للشاه طهماسب] من أُسرة قضاة تركه في أصفهان ... بعد فوت إسماعيل ميرزا ذهب إلى أصفهان ، واشتغل بأمر القضاة الذي كان بيد أُسرة تركه دائما ... » .

٣) پير محمد بن عمر شيخ بن تيمور كان حاكما في شيراز عند فوت تيمور- حبيب السير: ٥٧١/٣ . زبدة التواريخ : ٤٣/١ .

٤) اسكندر بن عمر شيخ بن تيمور تولى حكومة شيراز وأصفهان بعد قتل أخيه پير محمد المذكور سنة ٨١٢-٨١٩ . راجع حبيب السير : ٥٧٣/٣-٥٩٠ . مجمل : ١٩٦/٣ و٢١٧ .

٥) يعني الملك شاهرخ بن تيمور ، وهو أبو بايسنغر المخاطب في هذا المكتوب .

راجيا بالقناعة الفراغ ؛ ولكن لـم يتيسّر و بتشويش الأعداء اضطرّ إلى التشرف بتقبيل البساط السلطاني[١] ؛ وفي الجملة رجع بعناية أكثر من الملك وإنعامه .

ولكن الأعداء أثاروا تشويشا آخر ؛ وأرسلوا سفيرا بإحضار هذا الفقير ، فملّ خاطري وكلّت أحوالي ، ولكن كان الاعتماد بعناية الجناب الملكي وسابق إحسانه ، وكانت النتيجة مزيدا من الإنعام والإكرام ، مما وصل خبره إلى القريب والبعيد .

حتى وصل في هذه الأثناء خبر مدهش ، وكان المضمون أنّ شيئا من نوائب الحدثان صادف الذات المباركة الملكية[٢] ، فأقلق الخاطر ، ولكن لم يدع شيئا - من التبتّل والدعاء والصدقات - لم يعمله ، ولم يكن بيده غير ذلك شيء ؛ وفي ذلك الحين وصل سفير من القلعة لاستحضاري لبعض المشورة ، فعزمت الرحيل إليها بالضرورة ، ولكن بعد ذلك لم أر المنزلَ و الأصحابَ والأولادَ والعيال إلا بأسوء الحال .

فمن كان يوما سلّم لهذا الفقيرسلاما لم يرَ وجهَ السلامة، أخذوا الجميع بالتعذيب

---

١) يشير إلى سفره إلى هراة مرتين للدفاع عن نفسه لما وشوا به عند الشاهرخ ونسبوه إلى التصوف والإلحاد وألجأوه إلى هذين السفرين . وأول هذين الرسالتين (نفثة المصدور الأولى) مكتوب ضمن سفريه هذين .

٢) إشارة إلى ماوقع لشاهرخ سنة (٨٣٠) وهو في الرجوع عن صلاة الجمعة ، فحمل عليه شخص اسمه (أحمد لر) قاصدا اغتياله ، وطعنه بضربة لم تفعل شيئا وقتلوا الضارب في المجلس ، ولكن صار ذلك سببا لسوء الظن إلى عدة منهم صائن الدين ، وكان سببا لحبسه و مصادرة أمواله وإجلائه مدة . وهذا المكتوب - نفثة المصدور الثانية - كتبه في هراة بعد الرجوع عن هذه النوائب .

والظن الغالب أن مما صار سببا لنجاح مخالفيه في هذا الإتهام هو إلمامه بعلم الحروف والاعتناء به في تأليفاته كثيرا ، ولـم تكن العامة تفرّق بين الذين لهم إلمام بعلم الحروف وبين الفرقة الحروفيّة ؛ وكان أحمد لر - الضارب - منتسبا إلى الحروفيّة (كما جاء في المجمل : وقائع سنة ٨٣٠ ، ٣/٢٦١) وبما أن رئيس هذه الفرقة - فضل الله الإسترابادي - قتل بيد ميرانشاه بن تيمور وأحرق جسده بأمر تيمور الكوركاني ، عملوا هذه المؤامرة للانتقام من أسرة تيمور ، وبعد قتل أحمد لر قتل عدة من المنتسبين إلى الفرقة المذكورة ، ومنهم عضد الدين ابن بنت فضل الله المذكور (نفس المصدر) .

وختموا على المنزل وحبسوني في القلعة في مكان لم يدَعوا أحدا يلاقيني إلا جمعا من المحصلين الذين يطلبون مني بالتشدّد كلّ شيء ، فأخذوا جميع شهادات الأملاك ، وبعد ما عذّبوني أيّاما أرسلوني مع جمع آخر- فالعياذ بالله من عذاباتهم ، الذين السبُع الضارُ- قياسا إليهم - ملك من الملائكة المعصومين .

وتفرّق الخاطر من ذلك كثيرا ، فقد كان لهذا الفقير عشرة أطفال وعورات وعدد من الملازمين ، ولكن لم يكن لأحد قدرة التقرّب مني فضلا من الخدمة .

فوصلنا إلى همدان وأخذ ذلك التشدد في الانحطاط ، وعرض بعض الأكابر حالي إلى المحتسِب ، فرحّب بي ولكنّه أرسلني إلى قلاع الكردستان ، وكان القوم لهم اتّصالات بقلاع التركمان فأرسلوني مع شخص إليهم ، وبعد قلق كثير وتشويشات وصل إلينا من ناحيتهم ، تخلّصنا منهم بحيل كثيرة ، وأرسلوني مع جمع إلى تبريز .

فالشكر لله - كان البلد خاليا من أُمراء التركمان غير أمير اسمه « دُرسُن » ، فاعتكفت بناحية من المسجد واشتغلت بدرس الحديث والتفسير ، وكلما ألحّوا عليّ بتعليم العلوم الأُخر لم أجب إليهم .

وبعد أيام وصلت إليّ رسائل يطلبونني من النواحي ، ولكن لما كان الجيلان قريبا ، وكان لي مع الأمير علاء الدين سوابق قديمة أجبت طلبته ووصلت إليه بالشتاء ، فلم يُقصّر في العناية .

وحسُن حال هذه المساكين من هذا الطريق شيئا ؛ وأرسل رسالة إلى بلاط الملجأ العالمي ، فصدر بالمرحمة توصية إلى بعض الأمراء ، ولذلك وصل هذا الفقير في سمنان إلى الموكب الملكي ، ولكن حيث لم يخرج نجم إقباله من منزل النحوسة لم يتمكّن من التشرّف بتقبيل البساط السلطاني ، ولم يكن متمكّنا من التوقّف في الموكب ، فذهب إلى نطنز وطلب عياله إلى هذا البلد ، وكان طوال الشتاء في هذا المكان .

حتّى أخذت الرايات المنصورة في الرجوع ، فعزم الفقير إلى التشرف ووصل إلى

هذه الأُمنيّة في منزل « ساين قلعة [١] » وكان ذلك اليوم من الأيام المباركة التي أنعم الله عليّ بها من الأيام .

وإذ سمع من الملك لفظ التدارك لما مضى ورأى المرحمة والعناية ،كان ذلك باعثا إلى الرحيل إلى هراة .

والملخّص : إني من ذلك الزمان إلى الآن - وقد مضت تسعة أشهر - أتشرّف بتقبيل البساط السلطانيّ أُسبوعيا مرّة أو مرّتين ، راجيا ما سمعت من وعد المرحمة والعناية ... ومن عادات الملوك والأكابر أنّهم إذا قهروا أحدا أو غضبوا عليه ولم يعرض ذلك الشخص عن الإخلاص لهم وجاء راجيا إلى حضرتهم ومضى على ذلك مدّة يشفع له حواشي المجلس الملكي ، وإن كان صدر منه شيئا من الخطأ في السابق أيضا شطبوا على ذلك بقلم العفو وأعطوه من العناية قدرَ ما قهروه ... » .

* * *

وتحصّل مما حكيناه بالإضافة إلى بعض المعلومات الأُخر مايلي :

١- عاصر صائن الدين سلطنة الأمير تيمور الكوركاني (٨٠٧-٧٧١) وابنه شاهرخ بن تيمور (٨٥٠-٨٠٧) .

٢- أُسرة ابن تركه كانوا من العلماء والمحققين طوال قرنين قبله .

٣- إنّ جدّه وأخاه - بالأخصّ - كانوا عالمين ، فقد صرح بأنّه تعلّم العلوم المتعارفة عند أخيه ، وأنّ سفره في طلب العلم كان بوصيّة جدّه الذي هو نفس مؤلف كتاب قواعد التوحيد ، يعني متن الكتاب الذي شرحه ابن تركه وسماه تمهيد القواعد ، علما أنّ هذا الكتاب أشهر كتب ابن تركة ومن الكتب التي لها الأثر الخاص في نضج الحكمة المتعالية .

٤- أُسرة ابن تركه كانت من خجند أصلا ، ولكنهم كانوا في أصفهان زمان فتح تيمور

---

١) قرية معروفة قريبة من زنجان .

الكوركاني لهذا البلد والقتل الذريع العامّ الذي كان بأمر هذا الطاغية الفاتك (حوالي سنة ٧٨٩ هـ . ق) وقد كتب المؤرخون أنه أصدر أمرا بأن يقتل من أهل أصفهان (٧٠٠٠٠) نفر وبني منارات كثيرة داخل سور البلد من رؤوس المقتولين بأمره [١] .

٥- بعد استيلاء تيمور على أصفهان أمر بتسفير أسرة ابن تركة إلى سمرقند . وكان صائن الدين في هذا الزمان شابا بلغ من العمر حوالي خمس وعشرين عاما .

٦- وفي هذا الأوان بدء في السفر بطلب العلم بوصيّة من جدّه ، وكانت رحلته تلك طوال خمسة عشرة سنة ، فيكون سفره هذا حوالي سنة (٨٠٤-٧٨٩ هـ . ق) تقريبا بما نصّ أن هذا السفر كان زمان وصول تيمور إلى أصفهان - سنة (٧٨٩) - ونظرا إلى ما قال أنّه قبل هذا السفر كان عند أخيه خمسة وعشرين سنة ، يعلم أنّه ولد سنة (٧٦٤) بالتخمين القريب من اليقين .

٧- رجع من السفر حوالي (٨٠٤) أي القريب من موت تيمور الكوركاني - سنة (٨٠٧) - وشروع استيلاء أبنائه على السلطة . وكان الحاكم على شيراز في هذه الأوان پير محمد بن عمر شيخ بن تيمور [٢] فطلب من صائن الدين السفر إلى شيراز والإقامة فيها ، فأقام فيها تحت عناية الحكومة إلى أن قتل پير محمد في سنة (٨١٢ هـ . ق) واستقر على حكومة شيراز أخوه اسكندر ميرزا [٣] وكانت عنايته لصائن الدين مثل سابقه .

٨- غير أن اسكندر ميرزا الذي كان يُظهر الإطاعة لشاهرخ بن تيمور استولى سنة (٨١٤) على أصفهان واستقر فيه ، وفي سنة (٨١٩) أظهر الاستقلال وخالف شاهرخ ؛ فعزم شاهرخ إلى أصفهان وأخذ الاسكندر وحبسه واستقرّ الأمر له في أصفهان وفارس أيضا . والأظهر أن صائن الدين كان إلى هذه الزمان في شيراز ، ويؤيّد ذلك أنّه فرغ من تأليف رسالة الحروف يوم السبت عاشر رمضان المبارك سنة (٨١٧) في شيراز - كما جاء في آخر الرسالة - .

١) حبيب السير : ٣١٩/٣ .
٢) حبيب السير : ٥٧١/٣ . زبدة التواريخ : ٤٣/١ .
٣) حبيب السير : ٥٧٣/٣ .

٩- انفصل صائن الدين بعد الأمير اسكندر عن المناصب وطلب العزلة ، ولكن مخالفيه لم يدعوه ووشوا به إلى شاهرخ وأجبروه إلى الحضور لديه في هراة ، فجاء إليه مرّتين للمحاكمة والدفاع عن نفسه ، وفي الثانية أعطاه شاهرخ منصب القضاء في يزد .

١٠- نظرا إلى ما قال في آخر رسالته أسرار الصلاة : « وقع الفراغ في يوم الخميس ٢١ من جميدي (كذا) الآخر لسنة ٨٢٠ ببلدة هراة » نعلم أنه كان في هراة ذلك التاريخ ، ويؤيّده ماجاء في آخر شرح الفصوص أيضا : « ثم اتفق قراءة الأخ مولانا شمس الدين محمد المازيار ، بسماع الأخ الأعزّ مولانا شرف الدين علي - متعني الله بطول بقائهما - قراءة بحث وإيقان في سلخ رجب المرجب لسنة عشرين وثمانمائة بمقام هراة » .

١١- اشتغل صائن الدين بالقضاء في يزد وبقي فيها ، ولكن مخالفيه لم يدعوه ونسبوه إلى التصوّف والانحراف في العقيدة ووشوا به إلى السلطان ، فاضطرّ إلى الدفاع عن نفسه وكتب رسالة « نفثة المصدور الأُولى » خطابا إلى شاهرخ في هذا المجال ، وقد شرح فيه أعذاره ودافع عن نفسه وردّ على مخالفيه ؛ كما يظهر أنّ رسالتيه الاعتقاديتان أيضا مكتوبتان لهذا البيان .

١٢- بما نصّ في نفثة المصدور الأُولى - إنّه جاء إلى هراة مرّتين - نعلم أنّ الرسالة مكتوبة بعد سنة (٨٢٠ هـ . ق) بلاترديد ، فلو قدّرنا أنّها مكتوبة سنة (٨٢٣)[١] بالتخمين نعلم أنّ سنة ولادته كانت (٧٦٤ هـ . ق) لما نصّ في الرسالة أنّه حين كتابتها كان في التاسعة والخمسين من عمره ؛ وذلك أيضا يؤيّد ما حصّلناه أولا في محاسبة سنة ولادته من شروعه في السفر الأول .

١٣- وبعد ذلك بسنة (٨٣٠) قصد شخص - يسمى أحمد لُر - اغتيال شاهرخ بعد صلاة الجمعة بهراة ، وحمل عليه عند الرجوع عن الصلاة وطعَنه طعنةً لم تفعل شيئا ؛ فقتلوا الضارب[٢] ، وفوّض التحقيق في حال الضارب ودواعيه إلى بايسنغر بن شاهرخ ،

---

١) ذكر تأريخ تأليف رسالة نفثة المصدور الأُولى في المطبوعة ضمن رسائل صائن الدين سنة (٨٢٩) وذلك سهواتفق من اشتباه سنة تحريرالنسخة بسنة تأليفها . والرسالة لم يذكر فيها سنة التأليف .

٢) حبيب السير : ٣/٦١٥ .

وبعد التحقيق علم أنه كان مرتبطا بالحروفية وبعض الشيوخ والمعاريف ، ولذلك ساء الظنّ بهم وأُخذ بعض منهم وحُبسوا ، وبعضهم قتِلوا أو حكِم عليهم بالجلاء [١].

واستفاد الواشون ومخالفوا صائن الدين من الواقعة وأشاروا إليه أيضا ، فلم يخلص من عواقب هذه الوشاية ، فأخذوه وأمروا عليه بالحبس والجلاء ومصادرة الأموال .

١٤- فأُرسِل إلى همدان ، وأسلموه إلى بعض قلاع كردستان ، ووصل بالأخرة إلى تبريز ؛ فسكن فيه واشتغل بدرس الحديث والتفسير .

١٥- انتشر أمروصوله إلى تبريز وبما كان له من الاشتهار دعوه إلى النواحي المختلفة ، فأجاب دعوة علاء الدين الجيلاني حاكم جيلان وذهب إليه ؛ فأكرمه وبقي عنده مدة ، وذلك في سنة (٨٣١ هـ) حيث كتب له كتاب « التحفة العلائية » في هذا التأريخ . و جاء في آخر كتابه « مدارج أفهام الأفواج » أيضا أنّه كتبه : « بشاطئ بحر الخزر في حومة مازندران سادس ذي قعدة الحرام لسنة إحدى وثلاثين وثمانمائة » .

١٦- أرسل من هناك مكتوبا إلى شاهرخ يعرض عليه أمره ويستميله ، فأوصى شاهرخ إلى بعض الأمراء في تلك النواحي بأمره ، وتمكّن صائن الدين من الذهاب إليه عند ماكان شاهرخ في سمنان ، ولكنه لم يمكّنوه من حضور مجلس الملك .

١٧- يظهر من المكاتيب التي كتبها إلى بعض أمراء نواحي جيلان ومازندران شكرا لإنعاماتهم وإكرامهم له أنّه ذهب إليهم وزارهم عند مقامه في جيلان ومسيره إلى سمنان . ويؤيّد ذلك كتابة رسالته « المبدء والمعاد » بالتماس رضي الدين ، وقد مدحه في مقدمة الرسالة وشرح وصوله إليه وإنعام الأمير له ، وجاء في آخر الرسالة « حرره في أوائل صفر ... لسنة اثنين وثلاثين وثمانمائة في منزل جالو [٢]...» .

١٨- ذهابه إلى سمنان كان في سنة (٨٣٢) أو (٨٣٣) حيث ذهب من هناك إلى نطنز وكان في نطنز سنة (٨٣٣) على ما جاء في آخر رسالة المناهج أنّه كتبها في « العاشر

---

١) حبيب السير : ٣/٦١٧-٦١٦ .

٢) كتب ملك الشعراء أن المراد « چالوس » (سبك شناسي) .

من رجب : لسنة (٨٣٣) بمقام نطنز » . وبما أنّ الرسالة مكتوبة لابنه محمد ، يعلم أنّه وصل حينذاك عياله إليه - كما صرح به في نفثة المصدور .

١٩- ذهب مرة أُخرى إلى شاهرخ عند ماسمع برجوعه من آذربايجان ، ووصل إليه عند ماكان موكب الملك في ساين قلعة - من نواحي زنجان - وفي هذه المرة تمكن من حضور مجلسه والكلام معه ، ويظهر أنّه طلب من صائن الدين الحضور في هراة ، فذهب إلى هراة ، وكتب فيه نفثة المصدور الثانية ، حيث جاء فيها « وأنا الحال تسعة أشهر في هذا البلد وأحضر مجلس الملكي مرة أو مرتين في الأُسبوع رجاء العناية وتدارك ما مضى عليّ » . وبيّن فيه أنّه مع مامضى عليه في هذه المدة فلم يقصر في خدمة الملك والمجيئ إليه ، فالمرجوّ من العناية الملكية أن لو صدر منه شيئا من التقصير في نظره أن يعفو عنه ويستدرك ما وصل إليه من القهر بالرحمة والعناية .

٢٠- كان له عشرة أولاد - على الأقل - نظرا إلى مانص عليه في الرسالة أنّهم كانوا ملازميه عند انتقاله إلى همدان . ولانعرف شيئا منهم غير أنّ اسم أحد من أبنائه محمد ، وهو الذي ألف له كتاب المناهج في المنطق كما ذكر فيه ، وقدفرغ منه سنة (٨٣٣) في نطنز - وذلك بعد مارجع من الحبس والجلاء [1] ، ولعله هوالذي أشار إليه صاحب طبقات أعلام الشيعة [2]. وقد جاء في مكتوب لصائن الدين إلى الخواجه ظهير الدين -

---

١) يوجد خط ابن صائن الدين - هذا - على ظهر المفاحص من المجموعة التي بين يدي (م) ؛ وخطه شبيه بخط أبيه جدا ، جاء فيه :« الحمد لله ، قد انتقل مني بوجه شرعي هذا الكتاب إلى من هو باختيار الكمالات الإنسانية حقيق وعلى اكتساب المعارف الإلهيّة قدير ، المولى الأعظم ، ملاذ العلماء والفضلاء ... المؤيد من عند الله بالفضائل والفواضل ، القاضي العالي الشأن ، جلال الملة والدين ، قاضي عبيد الله ، لازال أغصان آماله مورقة وأثمار أشجار مآربه ناضرة ، محمد بن علي بن محمد تركه ، حامدا لله ومصليا ومسلما على نبيّه » .

٢) طبقات أعلام الشيعة ، القرن التاسع ، ص ١١٩ ، جاء فيه : « محمد تركه - هو محمد بن علي بن محمد تركه ، المجيز لسالك الدين محمد السعدي الحموي الجويني المتخلص « سالك » ، المولود ٨٤٧ ، وصدرت له إجازات مشايخه حدود ٨٧٠-٨٨٠ ، وتوجد الإجازات بخطه في مجموعة سماها كنز السالكين (الذريعة : ١٨٧/٨) » .

سنذكر المكتوب في قسم التأليفات - توصية ابنه « أفضل » ؛ ولانعلم إنه لقب محمد - هذا - أو إبنه الآخر .

۲۱- بالتأمل في الدفاعيات التي أوردها يعلم أنّ أكثر المخالفة معه والاتهامات الموجّهة إليه انحيازه إلى العرفان والتصوّف ؛ وأنّ أهل الظاهر يومئذ لا يتحملون هذه المقولات والاعتقادات - كما أنّ ذلك دام طوال التاريخ الديني حتّى الآن أيضا - لكن الغلبة في زمانه لم تكن مع أهل الظاهر بكاملها ، ويؤيّد ذلك وجود أعلام من الأقطاب والمحقّقين في العرفان - مثل قاسم أنوار و نعمة الله الولي وغيرهم - محترمين عند الأمراء والملوك ، وكذا ما يكرره صائن الدين في دفاعه [۱] « إنّ هذه العلوم فاش في الممالك الإسلاميّة يدرسونه في الروم الأساتيد ، وإن مولانا شمس الدين الفناري - قاضي قضاة الروم - يدرس هذه قريبا من عشرين سنة في محكمته » ؛ غير أن الذي شدّد الضغط على صائن الدين انتسابه لمنصب القضاء وأنّه أضاف إلى جنب ما يظهره من العرفان النظري الانتماء إلى علم الحروف ، يؤيّد ذلك ما طلب منه الأمير بايسنغر بن شاهرخ أن يكتب له رسالة موجزة في علم الحروف[۲] بلسان سهل قابل لفهم العموم ، وأغلب الظنّ أن ذلك السؤال والرسالة المكتوبة في جوابها قسم من محاكمته - وكان بايسنغر يريد بذلك السؤال منه الاطلاع على ما يقوله في شأن علم الحروف ومدى تطابقه مع العقائد الإسلاميّة أو تضاربه معها - علما أنّ فرقة المبتدعة الحروفية [۳] و

---

۱) نفثة المصدور الأولى : رسائل صائن الدين ، ۱۷٤ .
۲) سيجيء ذكر هذه الرسالة ضمن تأليفات صائن الدين .
۳) الحروفية فرقة مبتدعة ظهرت في أواخر القرن الثامن ، مؤسسها فضل الله الإستراباذي ، ولد سنة (۷٤۱) وكان شديد التقشف يسمى بـ « حلال خور »- يعني من يأكل الحلال - قتله ميرانشاه بن تيمور بأمر أبيه سنة (۷۹٦) وأحرقوا جسده ، وكان فضل الله يدعي انه من السادات ، ويسمي نفسه بـ « من عنده علم الكتاب » ، أظهر دعوته سنة (۷۸۸) وادعي أن من زمن آدم إلى الخاتم كان دور النبوة وبالخاتم ﷺ ختم ذلك حيث قال : لانبي بعدي . وذلك شروع دور الولاية التي شرع بعلي بن أبي طالب وختم بالإمام العسكري ، وشرع دور الألوهية بظهور فضل الله ، وألف رسائل أشهرها « جاويدان نامه » واعتقد بتقدس الحروف وأنها صور الحقائق وأن فيها أسرار علمها بالإلهام ، وأن الإنسان بالرياضات يصل إلى

النقطويّة ١ نشأتا في هذه الأزمنة وأظهرتا عقائد انحرافية و إلحادية أسلمهما بالأخرة إلى القتل والبوار ، ولعل بتسمية هذه الفرقة بالحروفية واعتنائهم بشأن الحروف وتأويلها تشابه الأمر وأشكل التفريق بينهم وبين غيرهم من المعتنين بعلم الحروف .

٢٢- كان صائن الدين في نطنز سنة (٨٣٣ هـ . ق) - كما ذكرنا - ولو قدّرنا أنّه في نفس السنة وصل إلى هراة يتعيّن أنّ نفثة المصدورالثانية مكتوبة في سنة (٨٣٤) إذ نصّ فيها : « إني الآن تسعة أشهر في هراة » ، وبما أنّه توفى سنة (٨٣٥) - أو (٨٣٦) - نعلم أنّه لم يخرج من هراة بعد وصوله إليها في المرة الأخيرة وبقي فيها إلى أن وافاه الأجل .

٢٣- ذكروا في الترجمات الأخيرة ٢ أنّه تولى أياما قضاء نيشابور ، ولم أعثر على مستند ذلك .

وفاة صائن الدين :

فلو أن أصحاب السير أهملوا سنة ولادته فقد أرّخوا سنة وفاته إنّه توفّي سنة (٨٣٥)

☜ الألوهية . ابيد متابعيه في إيران ، ولكن بعد قتل فضل الله ذهب بعض خلفائه إلى الخارج وأشاعوا أقواله في تركيا والهند ، ولهم الآن بقايا في تركيا ضمن الفرقة البكتاشية .راجع فرهنك فرق إسلامي : حروفيه ، ١٥٣-١٥٥ . لغت نامه : حروفيان . از سعدي تا جامي : ٥٠٥-٥٢٣ . فهرست متون حروفيه . حروفيه (فهرس المراجع) .

---

١) النقطوية فرقة انشعبت من الحروفية ، وهم تبعوا محمود پسيخانى ، مات سنة (٨٣١ هـ . ق) ، كان في أوائل أمره تابعا لفضل الله الإسترابادي مؤسس الفرقة الحروفية ، فطرده فضل ، فأظهر محمود في سنة (٨٠٠) دعوة جديدة ، ووضع النقطة مكان الحرف عند الحروفية ، وقال إن النقطة هي الواحد وهي الأصل ، ولذلك يسمون بالواحدية أيضا ، أمر الشاه عباس بإبادتهم فقتلوا في سنة (١٠٠٢ هـ . ق) ، وانقطعوا . راجع فرهنك فرق إسلامي : نقطوية ، ٤٤٨-٤٥٠ . زندگاني شاه عباس : ٣٣٨/٢-٣٤٤ . لغت نامه : نقطويان .

٢) ملك الشعراء بهار : سبك شناسي . وحكي عنه في لغت نامه : صائن اصفهاني . كما ذكرا أنه كان من السادات ولم أعثر على مستنده أيضا .

في هراة [١] . وأما ما جاء في حبيب السير [٢] :« توفي في الرابع عشر من ذي الحجة سنة (٨٣٠) في هراة » لو لم يكن من سهو الناسخين فهو سهو من المؤلف بلا ترديد ، بناء على ماذكرنا أنه كان حيا بعد هذه السنة بشهادة تأليفاته .

أساتيده ومن لاقاهم من معاصريه :

صرح صائن الدين نفسه [٣] أنه في أوائل أمره وإلى أن بلغ خمس وعشرين سنة كان في ملازمة أخيه الذي لم نعثر على اسمه ولا ترجمته ، غير أنه كان واليا للقضاء بأمر تيمور الكوركاني [٤] .

وكتب في الرسالة المذكورة [٥] أنه كان يحضر في مصر درس الشيخ سراج الدين

---

١) جاء في المجمل (٣/٢٧٠) ضمن وقائع سنة (٨٣٥) : « وفات مولانا وشيخ الإسلام الأعظم الأعلم خواجه صائن الدين علي بن الشيخ الإمام خواجه أفضل الدين بن الشيخ العالم البارع خواجه صدر الدين التركه أصفهاني بهراة في يوم الاثنين رابع عشر ذي حجة الحرام » . ويقرب منه ما في روضة الصفاء : ٦/٧٠٢ .

وجاء في تذكرة القبور (ص٢١) ضمن ترجمة المولى مظفر تركه (المعاصر لشاه عباس)ما ترجمته : « قال نور صادقي في كتاب أصفهان (ص٢٥٣) في ترجمة الميرزا أبو تراب الخطاط الأصفهاني : دفن جنب مسجد لنبان في جوار مزار الخواجة صائن الدين تركه الذي كان من أجلة العلماء والفقهاء » . وهذا يناقض ما جاء في المصادر المتقدمة التي كتبها معاصروا صائن الدين أنه توفي في هراة . ومن العسير جدا نقل جثمانه إلى أصفهان ، فإما أن يكون هذا الكلام سهوا أو إشارة إلى شخص آخر اسمه صائن الدين من أسرة تركة - والعلم عند الله - . ويؤيد هذا ما مضى نقلا عن سلم السماوات : « صائن الدين الثاني » .

٢) حبيب السير : ٤/١٠ . ويظهر أنه منه أخذ صاحب مجالس المؤمنين (٢/٤٢) أيضا فذكر مثل قوله ذلك بألفاظه .

٣) رسائل صائن الدين : ١٧٠ .

٤) رسائل صائن الدين : ١٧٠ .

٥) رسائل صائن الدين : ١٨٧ .

البلقيني[1] للحديث .

وقد أشار في موارد كثيرة من كتبه إلى أستاذه في علم الحروف وعبّر عنه بـ « سيّدي سلام الله عليه وعلى آبائه » وأغلب الظن أن هذا الشخص هو السيد حسين الأخلاطي[2] .

يؤيّد ذلك ما جاء في الورقة (م/٥١) ، فقد كتب فيه اسم الجلالة موصوفا بأربع صفات ثم كتب على هامشه ما ترجمته[3] : « قال الحضرة العليّة [كناية عن صائن الدين

---

١) يظهرأنه الشيخ سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني الشافعي ، ذكر في الأعلام (٤٦/٥) أنه ولد سنة (٧٢٤) وتوفى (٨٠٥) ، وقال : « مجتهد حافظ للحديث من العلماء بالدين ، ولد في بلقينة - من غربية مصر - وتعلم بالقاهرة وولي قضاء الشام سنة (٨٦٩) وتوفى بالقاهرة » راجع شذرات الذهب :٥١/٧-٥٢ . هدية العارفين : ٧٩٢/١ . معجم المؤلفين :٥٥٨/٢ .

٢) لا نعرف شيئا كثيرا عن السيد حسين الأخلاطي هذا غير أنه كان مشتهرا في العلوم الغريبة . قال عنه صاحب طبقات أعلام الشيعة (القرن التاسع : ٤٦-٤٧) :

« الحسين الأخلاطي ، كمال الدين بن علي الأفطسي الولاء الكردي . صرّح بنسبته كذلك في أوّل كتابه « ذخيرة الأسماء » بعد ذكر النبيّ والوليّ والآل ؛ وتبرّز في العلوم الغريبة ، فأكثر المولى جلال الدين (م ٩٠٨) النقل عنه في كتابه « تحفه روحاني » (الذريعة : ٤٣٧/٣) في علم الحروف . وقد اختصر محمود دهدارعياني خفري (٧٧٧/٩)« ذخائر الأسماء » الفارسي للأخلاطي (الذريعة : ٥/١٠ و ١٣) وسماه جوهر الأسرار ؛ وعبر هناك عن المترجم له بـ « قدوة المحققين السيد كمال الدين حسين الأخلاطي » وذكرناله في الذريعة (٢٤٥/١٠) : الرسائل الجفرية . والظاهر أن نسبته إلى الأخلاط من نواحي أرمينية - كما في معجم البلدان للياقوت . وترجم له في الدرر الكامنة (٧٢/٢) بعنوان حسين الأخلاطي اللازوردى ، لاشتغاله بحجر اللازورد والكيمياء . قال : ولم ينكشف للناس حاله ، فبعضهم يعتقد ولايته ، وبعض يقول هو حكيم عارف ؛ وكان في الواقع ماهرا فيه ويتكلم في عدة فنون . وذكر أنه رحل إلى دمشق مدة ثم حول إلى القاهرة فعظّمه برقوق وأنزله في دار وأجرى له راتبا . أقول : ويظهر أنه من أواخر الثامنة ، ولعله أدرك أوائل التاسعة ، لأن برقوقا تسلط من (٧٨٤) إلى أن مات (٧٨٦) » . راجع أيضا التعليقة في الصفحة الآتية حول ملاقاة السيد حسين الأخلاطي مع صائن الدين ومصاحبيه ؛ ويظهر مما ذكرنا وما سيجيء أن مصاحبة صائن الدين مع السيد الأخلاطي وتتلمذه عنده كان في مصر .

٣) صورة الخط هكذا :

الموجود الحقيقي المتفرد بالوجود الحق	حضرت عليه فرمودند كه اين صورت خط شريف حضرت
ا ل ل هـ	امير سيد حسين سلام الله على آبائه الكرام وعليه است ، ونيز
الموصوف بصفات الألوهية المنعوت بنعوت الربوبيّة	چنان معلوم شد بعد از آن كه از شيخ سعد الدين منقولست

في هذه المجموعة] : هذه صورة الخط الشريف لحضرة أمير سيد حسين سلام الله على آبائه الكرام وعليه » وكتب ذيله : « وعلم بعدا أنها [الكلمات] منقولة عن الشيخ سعد الدين » .

وهذا التعبير « سلام الله على آبائه الكرام وعليه » ما يعبّر به صائن الدين عن استاذه هذا دائما ولم يستعمله في غيره .

ثم إنّه أشار في كتبه كثيرا إلى كتاب المحبوب (راجع فهرس الكتب) ، ونقل عنه معظّما لصاحبه : « كما حققه صاحب المحبوب سلام الله عليه في كتابه » (ص٢١٤) ، ولم يتبيّن أن هذا الكتاب أيضا من مؤلفات الأخلاطي المذكور أو شخص آخر .

ويظهر من مكتوبه إلى الخواجة تاج الدين حسن العطار - ذكرناه في مكاتيبه - أنه كان لصائن الدين معه سابقة صحبة .

كما يظهر من بعض المنقولات أنّه لاقى الشاه نعمة الله وقاسم أنوار [١].

وكان لصائن الدين علاقة وثيقة بشرف الدين علي اليزدي [٢]، حتى أنّه كان يعرض

١) حكى صاحب كتاب جامع مفيدي (ص١٦-١٧) ضمن كرامات الشاه نعمة الله أن قاسم أنوار وصائن الدين تركه وشرف الدين علي اليزدي و پير تاج گيل صحبوا الشاه نعمة الله في سفره إلى مصر ؛ وذهبوا معا إلى منزل السيد حسين الأخلاطي - وساق الحكاية وذكر كرامات من الشاه نعمة الله - والقصة ممكنة الاتفاق ، غير أن أكثر القصص التي تنقل بواسطة المريدين غير قابلة للاعتماد .

و « پير تاج گيل » - المذكور هنا - لعله الذي ذكره الجامي (نفحات الأنس : ٤٩٤) ضمن ترجمة زين الدين أبو بكر الخوافي ، وحكى عنه أنه رآه في بغداد يشرب الخمر ، وجاء في روضات الجنان (٩٩/٢) : إن پير تاج گيلانى ، كان رجلا تاجرا عالما ذا مشرب عال ، لقى مولانا محمد المغربي ، و رأى مولانا فيه قابلية ومشربا عاليا ، فذهب به إلى سيس ... وفي العاقبة آل أمره إلى الإلحاد ، وبذلك مات

٢) شرف الدين علي اليزدي ، صاحب كتاب ظفرنامه ، الذي ألفه بطلب من إبراهيم بن شاهرخ في سنة (٨٣٠) وكان من مقربيه ، وله كتاب الأسطرلاب وعلم العدد والمعما ؛ و يظهر من مصاحبته مع صائن الدين -وعرض صائن الدين كتبه له وأن شرف الدين كتب تعليقات ☜

عليه تآليفه ، ويكتب شرف الدين تعليقات على كتبه .

ويظهر مما جاء في روضات الجنان[1] أن السيد محمد بدخشي كان من تلامذة صاحب الترجمة .

وجاء فيه أيضا ضمن ترجمة السيد أحمد لاله [2] حاكيا عنه : « في الأيام التي كنا مشتغلين بمطالعة كتاب فصوص الحكم وشروحه ، وكان بعض مشكلات الكتاب بحيث لم يحله أحد من الشارحين ، وقال الخواجة صائن الدين علي تركه - رحمه الله -: تلك مغوليات [3] الشيخ ، ولايمكننا الشروع في حلها » .

☜ على كتبه - أنه كان له أيضا إحاطة بالعرفان وعلم الحروف . توجد عدة تعليقات له على كتاب المفاحص (نسخة م) . وكتب صاين الدين في آخر شرح الفصوص : « اتفق قراءة الأخ مولانا شمس الدين محمد المازيار بسماع الأخ الأعز مولانا شرف الدين علي - متعني الله بطول بقائهما - قراءة بحث و إيقان ... » .

---

١) حكى في روضات الجنان (٢/١١٥-١١٦) ما ملخص ترجمته : أن السيد محمد بدخشي أخذ معارف التصوف من الخواجة صائن الدين تركه بإشارة من رسول الله ﷺ ، والقصة أن صائن الدين بسبب أنه كان عارفا بالجفر والأعداد وأن الناس يمكن أن يحملوا عرفانه بمعارف الصوفية على الاعتقاد خرج من هراة عاصمة شاهرخ ، وكان لا يختلط بالناس ، ومن كان له مراودة معه يتهمه عند الناس بسوء الاعتقاد ، حتى جاء إليه السيد مير محمد وسأله أن يعلمه كلمات المتصوفة ، فأعرض صائن الدين ولم يقبل ، فرأى ليلته رسول الله ﷺ في المنام يقول له : « لما ذا لم تقبل درس ابني » ؟ فلما أصبح تفحص عن السيد وقال له : « اشتغل عندي بدرس الحديث وأنا أقول لك في ضمنه معارف الصوفية كما ينبغي ؛ فتلمذ السيد عنده معارف الصوفية .

هذا ، وكما ذكرت لا اعتبار بأمثال هذه الكرامات المنقولة ، غير أنه يستفاد منها أن صائن الدين كان معروفا عند الناس بالعلوم العرفانية وتدريسها ، وبالتالي كان له تلامذة لم يذكروا في التراجم لكون تعلم هذه العلم من أسباب التهمة عند الناس بسوء الاعتقاد .

٢) روضات الجنان : ٢/١٥٣ .

٣) مغوليات : منسوبة إلى قوم المغول .

مكانته العلمية :

من الواضح لمن تأمل في كتبه وسيرته أن لصاحب الترجمة مكانة علمية كبيرة ، وأنّ له الإشراف على علوم مختلفة ، صرف عمره في تحصيلها ودراستها ، وبذلك أيضا صار محط نظر العوام وأصحاب الحكومة ؛ وكانت له الإحاطة بالفقه والحديث والتفسير والسيرة واللغة - كما يظهر كلّ ذلك من التأمل في كتبه وتوليته أمر القضاء - .

غير أنّ العناية هنا إلى تبحّره في الحكمة والعرفان النظري وعلم الحروف ؛ فإنّ شرحه هذا - بل أكثر تأليفاته الموجودة - حصيلة هذه المعلومات .

وأهمّ كتبه في العرفان النظري كتاب تمهيد القواعد ، الذي شرح فيه رسالة قواعد التوحيد لجده أفضل الدين أبي حامد محمد تركه [١]. وفي علم الحروف كتاب المفاحص ، وأما شرح الفصوص فنتيجة مزج العلمين المذكورين وتطبيقهما .

ولكتاب التمهيد في تاريخ علم العرفان وتولد الحكمة المتعالية مكانة خاصّة ؛ إذ اهتم فيه الماتن - جد صائن الدين - والشارح بتبعه إلى التوجيه البرهاني للمسائل العرفانيّة ، حتى يتمكّن من عرض هذه المسائل في المجال العام العلمي ، بعد ماكان أصحاب هذا

---

١) وكان له عدة مؤلفات في الحكمة غير قواعد التوحيد ، أشار إليها فيه (ص٥٥) : « كما بيناه في سائر كتبنا » وذكر صائن الدين في شرحه (تمهيد القواعد ص٥٦) من كتبه « كتاب الاعتماد » - ولعله كان كتابين (الصغير والكبير) حيث قال في التمهيد (ص٨٦) : « وقد حقق أيضا إبطال ذلك في الاعتماد الكبير » . وذكر (ص٥٧) أيضا « الحكمة المتقنة » وكذا « الحكمة الرشيدية » . وقال في شرح الفصوص (ص ١٢٣) : « وقد حقّق أصل هذه المسألة إمامي وجدي خاتم التحقيق في هذا الطور في الحكمة المتقنة وغيرها من الكتب » . وذكر في المناهج (م/٣٨٢) كتاب الإرهاص ، قائلا : « وحقق ذلك جدّي في الإرهاص » .

ويتنبه القاري أن هذا غير أفضل الدين محمد تركه الذي ولي القضاء في أصفهان وقزوين في عهد الشاه طهماسب والشاه إسماعيل الثاني ؛ وكذا غير أفضل الدين محمد صدر التركه مترجم كتاب الملل والنحل بالفارسية ، الذي كان من بني أعمام صائن الدين وكان معاصرا له ، وقد قتل بأمر شاهرخ بن تيمور سنة (٨٥٠ هـ . ق) .

العلم معترفين في كافّة مؤلفاتهم أنّ فهم هذه المطالب لا يتيسّر إلا بالذوق ولاسبيل إلى إثباتها بالبرهان ، وأنّه ليس لهم مع غيرهم من الخواصّ والعوام مناقشة ولا كلام .

قال القيصري في مقدمة شرحه على الفصوص[1]:« إذ لا يستفيد بهذا النوع من العلم إلا من تنوّر باطنه بالفهم ، وجانَبَ طريق الجدل ، ونظر بنظر من أنصف وعدل ، وانعزل عن شبهات الوهم الموقع في الخطاء والخلل ، وطهّر الباطن عن دنس الأغيار ، وتوجّه إلى الله الواحد القهّار ... وعلم قصور العقل عن إدراك أسرار العزيز الحكيم ؛ فإنّ أهل الله إنما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين - لا بالظنّ والتخمين - وما ذكر فيه **مما يشبه الدليل والبرهان** ، إنما جيء به تنبيها للمستعدّين من الإخوان ، إذ الدليل لايزيد فيه إلا خفاء ، والبرهان لا يوجب عليه إلا جفاء ... » .

ولاشكّ أنّ صاحب هذا الكلام لايتمكّن من عرض مطالبه في المجالات العلميّة ، وكان ذلك معضل العرفان النظري ؛ فبدء بعض المفكّرين - وفي طليعتهم جدّ صائن الدين الخواجه أفضل الدين محمد تركه - كما هو ظاهر من كتابه قواعد التوحيد ، وبتبعه صائن الدين في شرحه لهذا الكتاب - بدءوا في الفحص عن مبادئ يمكن - بناء عليها - التبرهن على هذه المسائل حتّى يتمكّن من عرضها على غير السالكين ، ليكون مشوّقا لهم على الاعتناء بشأن السلوك أولا ، ثمّ إبراز منهج آليّ يمكن التمييز به بين الصحيح من المعارف الكشفيّة والتخيّلات الباطلة .

وتمهيدا للبحث ردّ أفضل الدين أوّلا على من يدعي أن العقل لا طريق له إلى الطور الذي فوقه ، فقال[2] : « ولا نسلم أنّ العقل لا يدرك كلّ ما يدرك في الطور الذي هو فوق العقل ؛ نعم ، إنّ من الأشياء الخفيّة ما لايصل إليه العقل ، ولا يدرَك إلا بقوّة أُخرى هي أشرف منه ؛ وأما الأشياء الباقية ، فكلّ ما يدرك بتلك القوّة ، يدرك أيضا بالعقل . على أنّا نقول : إنّ كلّ ما يدرك معنى كليّا أو حقيقة كليّة ، يصدق عليه حدّ العقل

١) شرح القيصري : ٧ .
٢) تمهيد القواعد : ٢٤٨ .

واسمه . نعم ، إنّ العقل الذي يقولون به ويعبّرون عن العلوم المنسوبة إليه بـ « العلوم الرسميّة » ، إنّما يريدون به القوّة الفكريّة التي تأخذ العلوم من مباديها بتوسّط استخراج الأوساط وتأليفها مع حدّي المطلوب ، على أنّ الحافظة والمتوهّمة والمتخيّلة قد لاتطيع العقل الفكري وتنقاد لتلك القوّة ،بل تصير من جملة خوادمها وآلاتها ؛ فلا يمتنع أن يعبّر ما أدركته تلك القوّة بشيء من العبارات عنه » .

وقال أيضا [١] « وماقيل -: إنّ علوم النظّار مأخوذة من الحواسّ ، وعلوم أصحاب المجاهدة مأخوذة من المبدء الفيّاض - فليس بشيء فإنّ الحواسّ هي المعدّات الأُول في الطريقين ، ومفيض المعارف والعلوم هو المبدء الفيّاض بالذات ... » .

ثم بعد ذلك أثبت أنّ أهل الكشف أيضا لاغنى لهم عن الفكر والنظر لتمييز الكشف الصحيح عن الخيالات الواهية قائلا [٢]:

« اعلم أنّ أصحاب النظر والتعليم عندهم علم يمكن أن يتميّز به النظر الصحيح عن الفاسد ، ويمكن أن يعرف به وجه الحقّ عن الباطل ، وليس عند السالكين من أصحاب المجاهدة آلة شأنها ماذكرناه . **فلئن قيل** :« إنّ علومنا وجدانيّة ، وكما لايفتقر في حصول العلوم الضروريّة إلى صناعة آليّة مميّزة ، فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان» . **قلنا** : إنّ مايجده بعض السالكين قد يكون مناقضا لما يجده البعض الآخر منهم ، ولهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر في إدراكاتهم ومعارفهم . ومتى عرفت هذا **فنقول** : لابدّ للسالكين من أصحاب المجاهدة أن يحصّلوا العلوم الحقيقيّة الفكريّة النظريّة أولا ... حتّى يصير هذه العلوم النظريّة التي تكون من جملتها الصناعة الآليّة المميّزة بالنسبة إلى المعارف الذوقيّة كالعلم الآليّ المنطقيّ بالنسبة إلى العلوم النظريّة الغير المتّسقة المنتظمة ، فلو تحيّر الطالب السالك وتوقّف في بعض المطالب التي لاتحصل له بالفكر والنظر ، حصّله بالطريق الآخر ، ويدرك وجه الحقّ فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر ... » .

---

١) تمهيد القواعد : ٢٦٢-٢٦٣ .
٢) تمهيد القواعد : ٢٦٩-٢٧٠ .

فتراه يفتح بذلك مجالا واسعا للفكر والنظرفي الوصول إلى المعارف الحقّة ، ثمّ يبرهن على عدم الغناء عنها لمن يروم السلوك العمليّ أيضا .

ثمّ تتابع عليهم آخرون من المحققين حتى وصل الأمر إلى صدر المتألهين الشيرازي - قده - ، وكمل هذا البناء إلى حدٍ تمكّن من عَرضه على المجال الحكمي البرهانيّ وسماه **الحكمة المتعالية** .

مذهبه :

من العسير جدّا الحكم على مذهب أشخاص عاشوا في أزمنة كانت العصبيّة مسيطرة على الجوّ العلميّ ، واتّباع مذهب خاص أو الانتماء إليه سببا للهلاك أو الحبس أوأمثاله ، مما يُجبر أصحاب الاعتقادات المخالفة إلى اللجوء إلى التقيّة وعدم إظهار عقائدهم صريحا ، أو إظهار خلافها ، صيانة لأنفسهم عن الوقوع في الهلاك ؛ ولذلك لايمكن الاعتماد حتى على تصريح شخص بمذهبه في أمثال ذلك الجوّ المخطور ، الذي يُحكم فيه على إعدام شخص بأدنى اتهام أو غرض .

ومن أبرز ذلك الأمثلة المترجم له - صائن الدين ابن تركه - فنراه يصرّح في رسالته الاعتقادية [1] - ما ترجمته - أنّه يعتقد في مسألة الإمامة : « أولهم أبوبكر الصديق ، وبعده عمر بن الخطاب ، وبعده عثمان بن عفان ، وصار ختم هذه السلسلة من الخلافة المثلى عليّ بن أبي طالب بحكم الوراثة المترتّبة على القرابة » .

ونرى مع هذا التصريح بعض مترجميه يصرّحون بتشيعه [2] ، فما ذا مبرّرهم في ذلك ؟

فعلينا أن نأخذ بعين الاعتبارأن الرجل كان واليا لمنصب القضاء في بيئة كان العامة

١) رسائل صائن الدين : ٢٢٩ .

٢) منهم القاضي نور الله التستري حيث ذكره في مجالس المؤمنين : ٢/٤١-٤٢ . وذكره صاحب الرياض (٤/٢٤٠) في علماء الشيعة قائلا : « كان من أكابر علماء الصوفيّة والحكماء المتألهة ، وآل تركه أهل بيت فضلاء معروفون بالتشيع ، قد كانوا في أصفهان وغيرها ... » .

فيها أهل السنّة ، والحكّام حنفيّون ؛ وإن كان أمر التشيّع فشا وانتشر في مواضع من البلاد الإسلاميّة وسيطرعلى قسم من البلاد - مثل الجيلان ومازندران - حكّام شيعي، ولكن لم يكن الأمر كذلك في أصفهان - مولد صائن الدين - فلو وجدنا قرائن تشير إلى انتماء الرجل إلى التشيّع لم يكن الجواب عن تصريحه هذا صعبا ، علما أنّ هذا الإقرار صدر عن رجل نسبوه إلى الكفر والإلحاد ، وطلبوه إلى العاصمة - هراة - ليحاكموه على رؤوس الأشهاد ، وهو على شفا حفرة من الإعدام قريب من الانهيار ؛ فنراه يلجئ للخلاص من الهلاك بإنكار الاعتقاد بما كتبه من الكتب والرسائل قائلا [١]:

« فلو أنّه في زمان الشباب امتثالا لما ورد « تعلّموا حتّى السحر » خاض في علوم مخالفة لهذه الأُصول ، لم يكن عن اعتقاد ، ولكن لاحتياز التفنّن واكتساب الفضائل ... وكذا لو كتب بالتماس أشخاص شيئا من كلمات مشائخ الصوفيّة كان على هذا السبيل ، ولم يكتبه للاعتقاد بها ، فإنّ الكثير منها ليست اعتقاديّا » .

والظنّ الغالب أنّه يريد من « علوم مخالفة لهذا الأُصول » علم الحروف وينفي الاعتقاد بها ، مع أنا على يقين أنّ صائن الدين يرى هذا العلم أعلى العلوم وكان معتقدا به حتى في أواخر عمره ، حيث صرّح به في رسالته المبدء والمعاد التي كتبها في سنة (٨٣٢ هـ . ق) .

وأما القرائن لتشيّع الرجل :

١- عدم ورود شيء من فضائل الشيخين في كتبه ورسائله [٢] - على ما وصلتُ إليه من التورّق السريع لكتبه ورسائله -الأمرالذي كثيرا مانراه في كتب غيره مثل ابن عربي وأمثاله . وفي مقابل ذلك اعتنائه بنقل الروايات - ولو قليلا - عن بعض أئمة أهل البيت عليهم السلام ، مع التبجيل والتكريم البالغ لهم .

---

١) رسائل صائن الدين : ٢٦٧-٢٦٨ .

٢) قد يرى القارئ شيئا منها فيما كتبه شرحا لكتاب آ خر - مثل شرح الفصوص وشرح قصيدة ابن الفارض - ولكن ذلك ما كان في المتن المشروح ولم يكن بدا من الإتيان به .

٢- التكريم البالغ لأئمة أهل البيت عليهم السلام سيّما لأمير المؤمنين والإمام الصادق عليهما السلام [١].

٣- على أنّه كتب رسالة جمع فيها عددا من الأحاديث التي وردت في فضائل إمام الموحّدين وأمير المؤمنين عليه السلام ، وترجم هذه الأحاديث بالفارسيّة وأضاف إلى كل حديث من كلماته عليه السلام ما يَقرب منها و يؤكّدها ؛ علما أنّه نقل هذه الأحاديث من كتب أهل السنّة وانتخب فيها أحاديثا ينصّ على كون عليّ عليه السلام وصيّ رسول الله صلى الله عليه وآله وخليفته[٢].

٤- ذكر تأويلا في شرح الفص الخالدي يرمز فيه على اعتقاده بأمير المؤمنين وأئمة أهل البيت عليهم السلام وأنهم خلفاء الرسول صلى الله عليه وآله بنصّ منه ، لكن ضيّع الناس وصيّته صلى الله عليه وآله ، قال فيه [٣]: « ثمّ إنّه لا يخفى على المتفطّن أنّ الرجل الذي ظهر من عدَن - معدن

---

١) جاء في (ص٤٤٥) :« على ماورد عن أمير ممالك الولاية عليّ عليه السلام ...» . وفي (ص٦٢٢) :« إلى مثل هذا المعنى أشار قول إمام المحققين جعفر الصادق : الرحمان اسم خاص صفته عامّة و الرحيم اسم عام صفته خاصة » . وفي المفاحص (م/٨٧) :« ومن هاهنا ترى السيد سلام الله على آبائه الكرام وعليه كثيرا ما يشير في رسائله الكريمة حكاية عن الإمام المطلق جعفر الصادق عليه السلام ... » . وفيه (م/٩٣) :« إمام أئمة التحقيق جعفر الصادق ...» .

٢) ذكرنا الرسالة ضمن تأليفاته ، وقد جاء فيها : ... حديث سوم : امام احمد حنبل آورده است در مسند خود ، كه انس بن مالك روايت مى كند كه گفتيم به سلمان فارسى ـ كه راه تقرب به حضرت رسالت وپرسيدن هر چيز او را بود ـ كه سوال كن از وصى آن حضرت كه كيست ؛ واو سوال كرد حضرت رسالت در جواب فرمود : اى سلمان ، وصى من وميراث برِ من ووام گزارِ من ووفا گردان وعدهٔ من همه على بن ابى طالب است ، با وجود آنكه سائل از يک مرتبه سوال كرد آن حضرت سه مرتبه ديگر بدان ضم فرمود وجواب گفت تا تنبيه باشد بر آنكه بزرگى قدر اميرالمومنين عليه السلام ازان نيست كه فهم سائل ونزديكان او گنجد ... حديث هفتم : صاحب فردوس آورده است كه بريده - رضى الله عنه - روايت مى كند كه حضرت رسالت صلى الله عليه وآله فرمود كه : هر پيغامبرى را وصيى وميراث برى بوده است ، وبه درستى وراستى كه على وصى وميراث برِ منست . وصايت تعلق به ظاهردارد ، كه آن عبارت از خلافتست ، ووراثت تعلق به كمالات باطن دارد كه علمست ، واز براى اينست كه هر علمى بزرگ كه ظاهر شد از ممر او وفرزندان او ظاهر شد .

از مملكتِ ولايتِ توست — علمى كه به اوليا رسيده
تا مدح تو صد هزار طورست — زانجا كه خيالِ ما رسيده

٣) ص ٩٢٩-٩٣٠ .

الكمال والظهور - مَن هو ؟ فإنّه قد ظهر في أيامه نار فتنة عظيمة من مغارة الغيرة والتنافس ، فأهلكت زرع أحكام النبوّة و أوضاعها العمليّة ، وضرع الحقائق وكمالاتها العلميّة التي في أيّام الخاتم ؛ فانطفت النار بقوّة رأيه ونظره الثاقب المشار إليها بعصًا ، واختفى في تلك المغارة ، ووصّى أولاده وأتباعه أن لايدعوه إلى الظهور والخروج إلاّ بعد انقضاء ثلاثة أيّام من الظهورات الكاملة ،فما صبروا إلى أن يتمّ الثالث ، بل استفزّهم الشيطان وجعلوه نامًا وصاحوا عليه ليخرج ،فخرج وعلى رأس رياسته ألم لمخافة الناس ، وتفرّقهم عن اتّصال كمال ظهوره . وأمّا صورة وعدهم **بالنبش** - عند وصول القطيع الذي تقدمه حمار أبتر حذاء قبره ، حتى يظهر تلك الولاية ، ويخبرهم عن أحكام البرزخ التي بين الخاتمين - هوصورة ما ظهر في أيّام **أبي مسلم الخراساني** ، فهو الحمار الأبتر ، لخبرته وانقطاع ذنَب أمره ، وباقي الصور ظاهرٌ للفطِن إذا تأمّل فيه . ومن آيات تطبيق هذا التأويل هو أنّ الواسطة في نسبة هذا الرجل إلى محمد - صلوات الله وسلامه عليه - هوالبنت ، حيث قال عند رؤيته إيّاها : « مرحبا بابنة نبيٍّ أضاعه قومُه » .

٥- ارتباطه الوثيق مع الحكّام الشيعة من السادات المرعشيّين وغيرهم الذين كانوا في نواحي مازندران وجيلان ، ولذلك تراه أنّه عند ما خلص من النكبات الواردة عليه ووصل إلى تبريز ، طلبوه من نواحي مختلفة ، ولكنه ذهب إلى جيلان [١] .

٦- تراه يصلي في عموم أواخر كتبه على النبي وآله ، ولا يذكر غيرهم إلا في موارد نادرة جدّا .

علم الحروف :

لم يخرج صائن الدين في كتابه تمهيد القواعد عن نطاق المتن ولم يتجاوز إلى علم الحروف ، ولذلك اشتغل بدراسته العلماء واشتهر بين طلاب العرفان .

---

١) راجع ما أوردنا حول ذلك نقلا عنه في شرح سيرته .

ولكنه في شرح الفصوص مشى مشيا آخر - وهذا سيرته في عموم كتبه ورسائله إلا النادر منها - فمال إلى تبيين المطالب من طريق استنطاق الحروف وادعاء أنّ هذه الطريقة هي الغاية القصوى والوسيلة العظمى لفهم حقائق القرآن ومسائل الكيان .

و كان هذا السياق من التفكير مشتهرا في زمانه ونشأت فرق - اشتهروا بالحروفيّة والنقطويّة - لهم عقائد في الحروف ومعناها وكونها رمزا مشيرا إلى عوالم الوجود ؛ ولكن ليس صائن الدين في عداد هذه الفرق الذين لهم عقائد إلحاديّة ولرؤسائهم ادّعاءات - مثل المهدويّة أو أكبر منها - علما أنّه لايمكن نفي تأثير هذه الفِرق في البيئة الموجودة في زمانهم وتأثّرهم منها في الجملة .

ثم انّ هذا النوع من التفكير لم يكن مبتدع عصره ، بل له سابقة تاريخيّة بين المسلمين ترجع إلى القرن الثاني ؛ على أنّ ابن عربي نفسه من الذين لهم أثر كبير في انتشار هذه المسائل ، كما أنّ كتبه مشحونة بذكرها وتفصيلها ، وله رسائل مستقلة معنونة بالعناوين الحروفيّة [١]. ولوذهبنا نطابق بين ماجاء في كتب صائن الدين وكتب ابن عربي فلعلنا لانصادف شيئا عنده ليس مثله أو أصله في كتب ابن عربي ، وإن كان صاين الدين أكثر إلماما واعتناءا به من ابن عربي .

وكثيرا ما يشير صائن الدين إلى أستاذه في هذا العلم ويعظّمه ويبجّله من غير أن يسمّيه ، ويعبّر عنه بـ « سيّدى سلام الله عليه وعلى آبائه » ؛ ونظرا إلى مانعلم أنّه لاقى السيد حسين الأخلاطي واستفاد منه ، فأكثر الظنّ أنّ الإشارة إليه .

---

١) الباب الثاني من الفتوحات المكية - في معرفة مراتب الحروف والحركات من العالم ، وما لها من الأسماء الحسنى ومعرفة الكلمات ومعرفة العلم والعالم والمعلوم - باب مفصل اختصّ الفصل الأول والثاني منه بالحروف وأقسام مباحثها : ١/٥١-٩١ . على أن لابن عربي رسائل مفردة تعني بشأن الحروف وتفسيرها ، مثل كتاب الألف ،وكتاب الميم والواو والنون ، وكتاب الياء، وغيرها . وقلّما يوجد له كتاب أورسالة خلت من الاعتناء بالحروف والكلام في شأنها .

وقال في الفتوحات (٦٠/١) : « ولنا في علم العدد من طريق الكشف أسرار عجيبة من طريق ما يقتضيه طبعه ومن طريق ما له من الحقائق الإلهيّة ؛ وإن طال بنا العمر فسأفرد لمعرفة العدد كتابا إن شاء الله » .

ولكن ماذا يريد صائن الدين من علم الحروف ؟

فجوهر الكلام يرجع إلى ماهو معروف قديما وعليه اعتقاد جمع من العلماء : إنّ الوجود له أطوار وصور مختلفة ويتجلى في كل طور بوجه خاصّ هو لازم هذا الطور ، ولكن الأصل واحد واختلاف التجليات من اختلاف المرايا والنشآت ؛ فكلّ شيء له طور عينيّ - قد يعبّر عنه بالوجود الخارجي ، وله طور كلامي وطور كتبي ؛ وكلّ من هذه الثلاثة أطوار مختلفة لشيء واحد .

و على ضوء هذا اعتقد جمع من المحقّقين أنّ دلالة الكلمات على المعاني ليست وضعيّة اعتباريّة ، بل هي ذاتيّة تكوينيّة .

وأهم كتاب ألّفه صائن الدين لتفصيل مااعتقده في ذلك العلم كتاب « المفاحص » فيلزمنا مراجعة سريعة إلى هذا الكتاب للاطلاع على جوهر فكره واعتقاده في هذا المجال - إذ فهم قسم كبير من شرحه على الفصوص مبتنية على هذه المطالب - .

قال[١] : « اعلم أنّ موضوع العلم الأعلى - المسمّى بالحكمة المطلقة والفلسفة الأُولى عند المتأخّرين هوالوجود المطلق بما هو موجود ، وذلك لأنّه ليس عندهم من المعاني المتعاورة لديهم مايجمع شتات المقولات جمعه ؛ فإنّ الأعيان المبحوث عنها في الحكمة بعضها جواهر وبعضها كمّيات وبعضها مقولات أُخرى ؛ وليس يمكن أن يعمّها معنى محقّق إلا حقيقة معنى الوجود ، فهو الذي يصلح لأن يوضع لمعاقد تلك الأبحاث موضوعا مشتركا ، يكون هي كلها حالاته وعوارضه ؛ وبيّنٌ أنّ الوجود وإن كان له ضرب من العموم والإحاطة ، ولكن ليس مما يحيط بمقابله إحاطة جمعيّة وشمول ، بحيث يتساوي في ميزان جمعيته كفّتا المتقابلين اللذين تحته ؛ فإنّه لايصدق على المعدومات والممتنعات صدقه على الموجودات ؛ وله انحراف عن استقامة طريق الجمعيّة واعوجاج عن قويم سننها ؛ فلايصلح لموضوعيّة الحكمة المطلقة - التي قد جرّدنا في كتابنا هذا البحث عنها - صلوح ما له تلك الاستقامة ؛ وذلك هو الحرف بإطلاقه ؛ فإنّه هو الذي قد أحاط بسائر

---

١) المفاحص : مخطوط م ٥٥ .

المتقابلات من الموجودات والمعدومات والممتنعات إحاطة جمعيّة ... لايقال : « كيف يتصوّر عموم الحرف ، وهو تحت مقولة الكيف طيّ أحد نوعيه » ؟ فإنّ المراد بالحرف في كلامنا هذا هو الصورة المنزلة من سماء غيب الهويّة ، الفاتحة لأبواب الوجود مطلقا ، من مطلع ظهوره إلى استواء إظهاره بكلمتها التامّة ... فهو المبدء المستقرّ القائم بذاته ، المقوّم للموجودات كلّها ...فتبيّن أنّه إذا نزّهنا النظرعن المختلقات الرسميّة والمجعولات الاعتياديّة وقصدنا نحوتحصيل ما يصلح لأن يكون موضوعا للعلم الأعلى والحكمة المطلقة ، ماوجدنا لذلك ما له صلوح الحرف ومبدئه - أعني النقطة - وينبغي أن تعلم أنّها ليست الأطراف المتوهّمة - على ما هو المتعارف عند أهل الرسوم - بل هي الأصل الفاتح والمبدء للكلّ من حيث هوكذلك مقدّسا عن دلالة ما يدلّ عليه أو إشارة مايشير إليه ... » .

وقال[1] : « قد تقرر أن الكل من حيث جمعيّته الكمالية والحياطة التاميّة له ثلاث مراتب: إحداها هي التي تحقّق فيها الكلّ بحسب ظهوره بجميع أجزائه وجزئيّاته في مظاهرها الخصيصة بكلّ منها مع ترتّب آثارها عليها وتفرّع أحكامها عنها ، وهو المسمّى بالعالم ، والثانية هي التي تحقّق فيها الكلّ بحسب شعوره أيضا كذلك ، وهي بمنزلة بدوّ الثمرة للأولى ، وهي كالشجرة لها ، وذلك هو المسمّى بآدم ، والثالثة هي التي تحقّق فيها الكلّ بحسب إشعاره أيضا كذلك ، فهي بمنزلة استواء الثمرة لما سبقها من المراتب ... وهذه هي الحروف التي هي الثمرة اليانعة للدوحة الإنسانيّة ... إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مرتبة الإشعار الحرفيّ وإراءته للكلّ إنّما تتحقّق في صورتين ثنتين ، إحداهما الكلاميّة النفسيّة ، الظاهرة من نفس المتنفّس المتكلّم ، والأخرى هي الكتابيّة الآفاقيّة التي لها في الخارج عنها صورة مستقلّة وجودا وبقاءا ، وقد أفصح عنهما التنزيل الكريم عند أهله في قوله تعالى : ﴿ سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ [٥٣/٤١] ، وقد تبيّن لك أنّ الصورة الكتابيّة منهما لها مزيد اختصاص في أمر الإراءة والإشعار ، فلابدّ وأن يكون لها بإزاء كلّ ما اشتمل عليه العالم والآدم - بجملهما وتفصيلهما - صورة مطابقة إيّاه ، بها يتمكّن لأن يريه للعالِمين من العالَمين منهم ... » .

---

١) المفاحص : مخطوط ، ٧٤ .

وقال[١] :« إنّ العلوم الذوقيّة وإن وقف عليها بعض أولياء الله قبل زماننا هذا حسبما لهم من القوّة الوهبيّة ... إلا أنّهم أصبحوا متقاعدين عن أمر إظهارها كما ينبغي ، فكأنّهم ماقدروا على إبلاغها للطالبين ... بل إنّما أحالوهم إلى الذوق وانتهاج طرق استحصاله ... إلى أن سطع تباشير صبح الأنوار الختميّة عن أفق زماننا هذا ، وتنبّه أهله لما هو المقاليد لاستفتاح طرق تلك العلوم بمباديها وغاياتها ؛ وذلك هي الحروف بوجوهها الثلاثة ، سيّما الوجه المعنويّ العدديّ ، فإنّه هو الذي عدده الله تعالى لاستفتاح أبواب المراد واستنجاح المقاصد التي لكل شخص من العباد ، من ابتداء المبدء إلى تمام المعاد ... » .

ولعلّ بما حكينا من النصوص تبيّن أهميّة علم الحروف عند صائن الدين وغرضه منه وبقي أن نتفحّص عن كيفيّة استحصاله المسائل منها واستنطاق الحروف ؛ فإنّ فهم كثير من التلويحات التي ستجيء في مطاوي شرحه هذا متوقّف على ذلك .

قال[٢] : « إنّ التنبيهات التي في طيّ الكلمات المنزّلة وحروفها لها طبقات ومدارج :

منها ما تشارك فيه العامّة ؛ وذلك أن يكتفى مثلا من القول الكامل بالحدود الوسطى كما في قوله تعالى حكاية عن خليله : ﴿ لا أُحِبُ الآفِلِينَ ﴾ ... هذا كله على أسلوب الدلالة المتعارفة المتعاورة بين الناس ، وهو طرف الظاهر من الكلام .

ثمّ إذا تدرّج في أطوار حدوده وتعمّق صوب بطونه وجد له طبقات ومراتب :

أمّا الدرجة الأولى منه ، فهو أن يكون الحروف التي في الكلام قد اعتبرت في تلك الدلالة بجواهرها ونسبها التأليفيّة ، كما فهم بعض أئمّة التحقيق من قوله تعالى : ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلنَا مِنكُم شِرْعَةً وَمِنهَاجًا ﴾ : « مبدأ مجيء الكلّ » .

ثمّ الدرجة الأخرى منها أن يكون المعتبر في تلك الدلالة الحروف أنفسها - بدون تلك النسب - كما فهم صاحب المحبوب من « توبة آدم »: « تمام البداء » قائلا : « لمّا

١) المفاحص : مخطوط م ٦٩ .
٢) المفاحص : مخطوط م ٧٤ .

تاب آدم تمّ البداء»، وكما فهم - قدس سره - من لفظ الحجاب : « مجيء المحبوب » أي « حبّ جاء » .

ثمّ الدرجة الأُخرى منها هو أن يكون كلّ حرف من تلك الحروف إشارة وتنبيها إلى كلمة ، كما فهم من « آدم » ابتداء أمر الوجود ومنتهاه والامتداد الواقع بينهما بالحروف الثلاثة التي هي مادّة كلمة آدم ، فجعل كلّ حرف منها تنبيها إلى كلمة ؛ وهذا من باب التنبيه الجليّ الذي اختصّ به هو وأصحابه ، وهو كشف متقنٍ عال ، سوى أنّه ذوقيّ محض ، لايمكن أن يثبت لأحد من دونه ؛ فإنّه ليس لذلك المسلك عنده أصل ضابط يستند إليه ؛ حتى يتمكّن الكاشف أن يخاطب بذلك إلى من يقاربه ويواجهه في الرتبة ، فيتميّز به القريب عن البعيد الغير المواجه ... » .

وادّعى[١] أنّه لما كان القرآن نازلا لعامّة الناس - وليس للعرب خاصّة - فلابدّ أن لا يكون الاستفادة منه مخصوصا بلسان دون لسان ، ويلزم أن يكون لكلّ صاحب لسان منه نصيبه ؛ ولايمكن ذلك إلا بالاستنتاجات الحرفيّة العدديّة ، فإنّ العدد ليست خاصّة أيّ لسان فكلّ آية يفسّر بالاستفادة من ذلك القواعد في كل لسان من الألسنة ، علما أنّ ظاهره العربيّة محفوظة حجيّتها وعربيّتها - لا ينكر - .

وقد شرح في طيّ الكتاب ضوابط عديدة يستعان بها في فهم المراد من الحرف وكشف الحقائق بها :

منها الشكل الظاهريّ الكتابيّ ، مثلا« الألف » له الاستقامة والنزول ، و« الباء » له الانبساط على الأرض ، و« الدال » له الانحناء ، و « الهاء » صاحب الدائرة وغير ذلك .

ومنها تقسيم الحروف إلى ما يكتب مفردة وملصقة بالحرف التالي - مثل الألف والدال - وما يلصق من الطرفين مثل الباء والجيم .

ومنها تغيّر شكله عند الكتابة مفردة و ملصقة ؛ فمن الحروف ما لايتغيّر - مثل

---

١) المفاحص : مخطوط م ٧٦-٧٧ .

الألف - ومنها ما يتغير كاملا عند الإلصاق - وهما العينان - ومنها ما لا يبقى على أصله عند الإلصاق ولا يتغير تغييرا كاملا - مثل الباء والجيم - فالأول يناسب الموجودات العاليات والثاني عالم الطبيعيات والثالث البرزخ وعالمه .

ومنها مخرج الحرف عند التلفظ وأنها يختلف من الحلق إلى الشفه .

وهناك تقسيمات أُخرلانطول الكلام بذكرها لعدم الاحتياج بها في مراجعة كتابنا هذا ؛ غير أنّ الضابط الأصليّ والطريقة الشائعة عنده هو استنطاق الحروف بحسابه الأبجديّ العدديّ ، علما أن للحروف ترتيبات عدّة - مثل الأبتثي والأيقعي وغيرها - لكن المعهود المتعارف عند القوم هو الأبجدي [1] .

ثم كل حرف فله اسم ومسمى ؛ فاسم الحرف ما نعبّر عنه عند تسميته - مثل ميم - ومسماه الحرف الأول من الاسم (م) ؛ ويعبر عنه بالزُبُر ؛ وعن باقي الاسم بالبيّنات ، فزُبر ميم هو (م) وبيّناته (يم) .

وللحروف تقسيمات مختلفة نظرا إلى بيّناتها ؛ فمنها ما بيّناته حرف واحد - با - وما بيّناته حرفان - ميم - . وما في بيناته حرف النون - عين - وما ليس فيها هذا الحرف - ألف - وما فيها هذا الحرف في اسمه ومسماه - مثل سين فإن فيه حرف النون وفي س أيضا يوجد دائرة النون في الكتابة - وما ليس كذلك مثل العين . وكذلك ذوالميم ، وذوالباء ، وذوالفاء ، وذواللام ، وذو الواو ، وذو الياء ، وذو الألف . ومنها مايكرر في بيّناته حرف - مثل ميم - وما لايكرر - مثل ألف - . ومنها مابيناته حروف المد فقط - مثل با - ومنها ماليس فيه حرف مد - مثل الألف - ومنها حرف مد وغيره - مثل السين - .

والزُبر ظاهر الحرف والبيّنات باطنه ؛ فظاهر (ميم) هو (م) وباطنه (يم) ، وعدد

---

١) الترتيب الأبجدي وأرقامها :

ألف ب ج د هـ و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ٢٠ ٣٠ ٤٠ ٥٠ ٦٠ ٧٠ ٨٠ ٩٠ ١٠٠ ٢٠٠ ٣٠٠ ٤٠٠ ٥٠٠ ٦٠٠ ٧٠٠ ٨٠٠ ٩٠٠ ١٠٠٠

ظاهره (٤٠) وعدد باطنه (٥٠) ؛ ثم الباطن له درجات ، نظرا إلى أنّ لحروف البيّنات نفسه ظاهر وباطن ، فظاهر(يم) = (ي م) وباطنه (ا ، يم) ، فيكون هذا باطن باطن (ميم) ، فعدد باطن باطن الميم = ٥١ . ولباطن الباطن أيضا باطن ، فباطن (ا يم) هو (لف ا يم)=(١٦١) ؛ فهذا باطن باطن باطن الميم . وعلى سياق ذلك درجات البواطن .

والعدد إما حقيقي وجودي ، واما اعتباري عدمي ، فالأول ما هو قائم بنفسه - وذلك من ١ إلى ٩ - والباقي يوجد بإضافة الصفر فهو اعتباري . ولذلك عند الحساب قد يردّ العشرات والمئات والأُلوف إلى الآحاد ؛ فكلمة « كتاب » عدده = ٤٢٣ ، و بالرد = ٩ .

ثم عند الحساب قد يأخذون العدد بصورته الرقمية (٣) أو اللفظية (ثلاث) أو الترتيبية (الثالث) ؛ وقد يحسبون بعضها معا أو جميعها ؛ وكلّ ذلك على حسب الاستحسانات التي عندهم أو ضوابط مجعولة لكلّ منهم . ولعلنا أتعبنا القاري بتفصيل الكلام في هذه التقسيمات ، غير أنه لم يكن بدّا من إيراد ذلك الموجز لما استفاد الشارح من أكثرها في مطاوي الكتاب ؛ علما أنّ بعض القرّاء إذ لم يحتاجوا - حتّى الآن - إلى مثل هذه المسائل فلم يسمعوا منها شيئا ، وهذا هو عذرنا - في هذا التطويل - « و العذر عند كرام الناس مقبول » .

◈ ◈ ◈

بقي كلام ، وهو هل لهذا القسم من الاستحسانات حجّية أو اعتبار عند العقل ؟

والجواب الذي يمكن التعويل عليه أنّه لا يمكننا نفي هذه المطالب بالجملة - فإنّه قد ثبت صحّة استخراج بعض المستخرجين لهذه المسائل من أمثال هذه العلوم - مثل الجفر والرمل - بالتواتر ، كما أنّه لايمكننا قبول هذه الادّعاءات - الواضحة بطلان أكثرها - بالجملة ، فمثلا نرى في مكتوب صائن الدين لبايسنغر يدعي أنه يُستخرج من اسم السلطان « شاهرخ » أنّه يملك في سنين القرن التاسع ، استنادا إلى أنّ « رخ » = ٨٠٠ و « شاه » هو الملك بالفارسية ؛ ولا نشك في بطلان هذا الاستنتاج علما أنّ صاحب هذا الاسم - ممن كان قبل شاهرخ الملك أو بعده أو معاصره - كثير بين الفرس ، ولم

يكن أحد منهم ملكا غيره ، كما أنّ على سياق هذا الاستدلال يجب أنّ من كان اسمه « شاهنواز » سلطانا في القرن الأول ، و « شاه دوست » ملكا في القرن الخامس - وقس عليه غيره من أمثال هذا الاسماء - على كثرتها بين الفرس - .

فلا يمكن اعتبار هذه الاستنتاجات والاعتقاد بها ما لم يتبيّن وجه الاستنتاج و الارتباط علميّا .

وأما ما ثبت من صحة استنتاج بعض من أشرنا إليه ؛ فالظن الغالب أنه ليس الشأن فيها مسئلة علم الحروف ، بل ذلك أثر نفسيّة المستخرِج ، يؤيّد ذلك أنّ الذين كانت نتيجة استنتاجاتهم صحيحة ، هم الذين كانوا يخبرون بأمثال هذه المطالب من غير محاسبة واستفادة من أمثال هذه العلوم أيضا . فلسنا ننكر أنّ الإنسان إذا ارتاض نفسه بالرياضات المخصوصة يصير ذاقوّة روحيّة تمكّنه من إجراء أعمال أو إخبارات عن الماضي والمستقبل محيّر للعامّة والخاصّة ، وأمّا أنّ ذلك يستخرج من أمثال تلك الحسابات فادّعاء بلادليل وقول واضح البطلان - والله أعلم وهو يهدي السبيل .

تأليفات صائن الدين :

لصاحب الترجمة كتب ورسائل كثيرة ، ومن حسن الاتّفاق بين أيدينا مجموعة مخطوطة تحتوي على معظم كتبه ورسائله - نشير إليها برمز (م) وسنتعرّف عليها عند الكلام على منهج التحقيق - وقد كتب القسم الأعظم منها في حياته ، وعرض عليه ، ويوجد خط يده في مواضع متعددة منها . ولذلك فأكثر اعتمادنا في فهرسة تأليفاته عليها ، ونشير إلى الرسائل والكتب الموجودة فيها ونذكر رقم الورقة في النسخة ، وما لم يكن فيه من الكتب والرسائل فسنذكر مصدر النقل .

والجدير بالذكر أنّ أكثر الأسامي التي نذكرها لهذه التأليفات ليس مذكورا في الكتب والرسائل ، وإنما هو وصف الكتاب أوالرسالة ، ولذلك ترى بعض منها مذكورة بأسامي مختلفة في فهارس المكتبات .

١- إجازة رواية كتاب المصابيح (عربي ، م/١٢٥) ، كتبه لشخص من الفضلاء

اسمه « يونس بن ... » وكتب : « وقرأ عليّ في طيّ مزاولة الأسفار إلى زيارة قلوب الأبرار وقبور الأخيار ... شيئا من كتاب المصابيح ... » .

٢- الأربعينية (عربي ، م/١٢٠) ، شرح خصوصية عدد الأربعين وحديث : « من حفظ أربعين حديثا ...» ؛ كتبه على ظهر كتاب لولد أستاذه : « ... إذ قد هداني قائد التوفيق الأدنى إلى التشرّف بإدراك ملاحظة السيّدية ، صاحب ولاية الولاية ومالك ممالك الإرشاد والهداية ... ورد إليّ من مراسيم رأيه الأكمل أن أكتب على ظهر هذا الكتاب ما ظهر على الخاطر الكسير تذكرة منّي لولده نورحدقة الحقائق ... » . والشرح على سياق العرفان وعلم الحروف .

٣- أسرار الصلاة (فارسي ، م/١٣٨-١٢٩) ،كتب على سياق العرفان وعلم الحروف ؛ وفي آخره « وقع الفراغ في يوم الخميس من جميدي (كذا) الآخر سنة ٨٢٠ ببلدة هراة صانها الله عن الآفات » . أشار فيه إلى الرسالة الإنزالية ، وأشار إلى هذه الرسالة - أسرار الصلاة - في الرسالة الاعتقادية [١] . طبع ضمن رسائله (ص١٠٠-٣٩) .

٤- كان صائن الدين ذا قريحة شعريّة ، وقد نقل بعض من ترجم له أشعارا - سنشير إلى بعضها - وفي المجموعة (م/١٢٠) - أيضا أشعارا له في صفحة واحدة ، كما انّه ذكر في فهرس مخطوطات مكتبة ملك (٢٨٢/٨ . و١٥٣/٧) أنّ في المجموعة (رقم ٥٣٠٧) من هذه المكتبة ديوان لصائن الدين ابن تركه (الورقة ٢٧-٥٥) وكذا في المجموعة (رقم ١٠١٢) أشعارا له تقدر بخمس صفحات .

٥- إصباح الأنوار (عربي ، م/٤١٦-٤٠٤) ، لم نعثر إلا على قسم منه كتب في آخر النسخة ، وقد أشار إليه في بعض رسائله - مثل الرسالة الاعتقادية [٢] ، ومعنى مهر النبوة (م/١٨٨) . والكتاب شرح بعض الأحاديث ، قال : « ثم إنه لما طلعت تباشير

---

١) رسائل صائن الدين : ٢٣٣ .

٢) الرسالة الاعتقادية ضمن رسائل ابن تركة : ٢٣٢ و٢٥١ و٢٥٢ . وقد صرح فيها بالإسم الكامل لهذا الكتاب : « همانا دركتاب إصباح الأنوار چيزى از آن روشن شده است » .

إصباح يوم الموعود على زماننا هذا قادني قهرمانه أن أظهر شيئا منها على صحائف البيان ... وإذ قد صادفت صحاح الأحاديث مشحونة بالإفصاح عن تلك الحقائق الحرفية والتنصيص عليها بما لايحتمل الوجوه المقنعة والأوهام المشوّشة المضلة ، انصرفت أعنّة التوجه نحو استكشاف تلك الحقائق ... » .

٦- الأطوار الثلاثة (فارسي ، م/١٤٧-١٤٥) ، أظهر في المقدمة أنّه يريد أن يكتب رسالة جامعه لثلاثة أطوار من الصوفية ، يعني المحققين منهم والأبرار والأخيار ، فإنّ كلّ من ابن عربي ونجم الدين الكبرى وشهاب الدين السهروردي منسوب إلى طور منها - على حدّ قوله - واستشهد في شرح ذلك الأطوار بتأويل الآية الكريمة : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ [٣٥/٣٢] . وذكر في الرسالة (م/١٤٦) أنه لقي في سفره إلى الشام وزيارته مقبرة ابن عربي أحدا من أكابر المحققين اسمه : الشيخ أحمد الشقراوي . وأشار في هذه الرسالة (م/١٤٦) إلى كتابه شرح قصيدة ابن الفارض .

٧- الاعتقادية - أو رسالة في العقيدة -(فارسي ، ١٧١-١٦٥) ، كتبه لشاهرخ بن تيمور لما وشوا به عنده ونسبوه إلى التصوّف ؛ قال فيه ما ملخّص ترجمته :« الباعث على كتابة هذه الرسالة أمران: الأول استشهاد الحاضرين من أهل الزمان على عقيدتي . والثاني ماسمع من أنّ بعض أبناء الأيام أساءوا القول بحضرة الأعلى في اعتقاد الفقراء ، فوجب عليّ إظهار اعتقادي » . ثم شرح فيه الحديث المعروف الذي جاء فيه أنّ جبرئيل عليه السلام سئل رسول الله ﷺ عن معنى الإسلام والإيمان . وهذه الرسالة مطبوعة ضمن رسائل ابن تركة (ص٢٦٤-٢١٩) . وقد ذكر فيه اعتقاداته ودافع عنه ؛ والظنّ البالغ أنّ هذه الرسالة كمكمل لرسالته الأخرى « نفثة المصدور الأُولى » أو بالعكس . و قدأشار فيها إلى بعض كتبه ورسائله ، مثل أسرار الصلاة وإصباح الأنوار والمفاحص .

٨- الاعتقاد (فارسي ، م/١٧١) ، وهذه غير الرسالة السابقة ، كتب فيها اعتقاده موجزا ، طبع ضمن رسائل ابن تركة : ٢٧٥-٢٦٧ .

٩- أنجام (فارسي ، م/١٥٩-١٥٧) ، كتبه - كما يظهر من مقدمته -بطلب بعض

أهل المناصب ، وقدسأله أن يكتب رسالة يبيّن فيهاالفرق بين علم التصوّف وعلم الحروف ببيان واضح يفهمه العموم . و اكتفى فيها ببيان الغاية والغرض من كل من العلمين ، واسم الرسالة - هذه - مكتوب فوق أولها في النسخة وليس في متن الرسالة . وقد بيّن فيها فرق علم التصوف مع الحكمة المتعارفة - الحكمة النظرية - أيضا (م/١٥٨) ، وأورد في الخاتمة روايات عن أئمة أهل البيت ﷺ . وقد أشار فيه إلى كتابه المفاحص (م/١٥٨) .

١٠- الإنزاليّة (عربي ، م/١٢٨-١٢٦) ، قال في مقدّمتها : « قد أشار بعض من تقدم في مضمار الفضائل بحسب الأحساب والأنساب أن يحرّر له في معنى الإنزال للكتاب مايتلمظ به أذواق ذوي التحقيق من أهل الذكر وأولي الألباب » . وقد ذكر هذه الرسالة في عدّة من رسائله وكتبه ، وعبّر عنها في شرح مقدمة الكشاف بـ « الرسالة التي في معنى الإنزال والتنزيل » .

١١- البائيّة (عربي ، م/١٢٣-١٢٢) ، قال في مقدّمتها (م/١٢٢) : « رأيت بعض من برأ من تكلفات العوائد الرسمية ... يسأل عن وجه تصدر الباء في القرآن الكريم وبيان خصوصيّته المنبئة لما تفرّد به بين الحروف من جهات التقديم ، وكنت متوقّفا في إظهار ماعندي ... حتّى وجدت من المتصوّفة من أتى في ذلك بما يشمئزّ عنه طباع المسترشدين ، من التكلفات الواهية والتمحّلات التي عن أصول التوجّه خالية ؛ فحثّني قهرمان الوقت ... » . ثم شرع في الرسالة ووجّه الأمر المذكور بإحدى عشر وجه مختلفة كتابيّة وحكميّة وعرفانيّة وحروفيّة وغيرها .

١٢- بزم ورزم (فارسي ، م/١٦٤-١٦٢) ، مناظرة تمثيليّة بين الجلال والجمال بلسان الأدب والحكمة .

١٣- التحفة العلائيّة (فارسي ، م/٣٨١-٣٧١) ، كتبه وأهداه إلى الأمير علاء الدين حاكم جيلان - وقد مضى ذكر ارتباط صائن الدين به - شرح في مقدّمة الرسالة كيفيّة وصوله إلى هذا الأمير وشكر مراحمه ؛ وعنوان الرسالة شرح حديث بيان الإسلام والإيمان وأحكامهما ؛ وكتبها « في غرّة جمادي الأول لسنة إحدى وثلاثين وثمانمائة » . طبع ضمن رسائله (ص١٦٦-١١٩) .

١٤- ترجمة أحاديث (فارسي ، م/٣٣١-٣٣٠) ، رسالة ذكر فيها أحاديثا وردت في شأن أميرالمؤمنين عليه السلام ، ثم أضاف إلى كلّ حديث مايناسبه من كلماته عليه السلام وشرحه شرحا موجزا ، والرسالة ناقصة الآخر في النسخة كتب في أولها [١] أنّ التتمّة في بلد ساري - من بلاد مازندران - . ويمكن استفادة تمايله إلى التشيع من هذه الرسالة أيضا ، حيث انتخب ضمن الأحاديث ما نص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله بأنّ عليا عليه السلام وصيّه . والنسخة الموجودة لدينا فيها ذكر (١٤) حديثا . ويظهر أنّ ما أورده صاحب الذريعة باسم « شرح نهج البلاغة » تأليف صائن الدين هذه الرسالة .

١٥- تقديم العقل على النفس - ذكر في فهرس مكتبة سبهسالار (٤٨٦/٣) أنّها موجودة ضمن مجموعة (٢٩٣٠) وكتبه صائن الدين إهداء « للدولة السيّدية الرضوية » . أوله بعد البسملة : « الحمد للمبدع الأول ، مفيض كل خير وكمال ... » . راجع أيضا فهرست ميكروفلم الموجودة في المكتبة المركزية لجامعة طهران : ٤٧٧/١ .

١٦- التمهيد في شرح قواعد التوحيد (عربي ، م/٢٢٢-١٨٩) شرح فيه رسالة قواعد التوحيد التي كتبها جدّه في بيان مسائل العرفان النظري . قال في مقدّمة التمهيد : « و أمّا الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي - أبوحامد محمد الأصفهاني - المشتهر بتركه - قدس سره - فإنّه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة والحجج الساطعة على أصل المسألة وفق ماذهب إليه المحقّقون ، قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه ... فحاولت حين مذاكراتي مع بعض المشاركين في التحصيل من خلص الإخوان أن أكشف قناع الإيجاز عن وجوه مخدرات تلك العبارة بأوضح بيان ...» . وهذا الكتاب أشهر كتب صائن الدين وبه اشتهر اسمه ، وله شأن في تدوين الحكمة المتعالية ذكرناه . ولم يذكر في هذا الكتاب شيئا من علم الحروف - كما هو المعتاد عنه في سائر كتبه - ولم يشر إليه إلا ما جاء من الإيماءات في مقدمته . وقد طبع مرارا .

١٧- جداول البحر - أشار إليها في المفاحص (م/٧١) : « وقد أُشير إلى تفاصيل ذلك الطريق القويم بأُصولها وشعبها المتفننة بأساميها في جداول ذات العدد بالأرقام

---

١) النص : « تتمة در ساريست ، اتمام ياباد » .

السيّدية ، التي انشقّت بأصابع إشاراتها الشريفة أقمار الأنوار الختميّة ، وكأني قد جمعت بعضها في الرسالة المسمّاة **بجداول البحر** - وفّقنا الله لإتمامها » . يظهر أنّه كان مشتغلا بتأليف الرسالة ولم أعثر على نسختها .

١٨- الحروف (فارسي ، م/١٥٧-١٥٤) ، كتبها بالتماس بعض من أهل المناصب الذين لهم التفات إلى فهم المعارف ، والرسالة في بيان هذا العلم بلسان يعرفه المبتدئون . تم تأليفها « يوم السبت عاشر رمضان المبارك سنة سبع عشر وثمانمائة في بلدة شيراز » .

١٩- حواش على الاصطلاحات (عربي، م/١٨٨-١٨٣) شرح بعض الاصطلاحات العرفانية مرتبة على الترتيب الأبجدي ، ويظهر أنها تعليقات على كتاب لم يسمه ؛ غير أنّه جاء في بعض الفهارس أنها حواش على اصطلاحات القونوي والكاشاني . ولم أتحققه .

٢٠- الخصائص - قال في كتابه المناهج (م/٣٨٣) : « ولما كان العهد في هذا الكتاب أن يقصر الكلام فيه على مسلك المشائين - وعلوم القدماء عالية مقتبسة غالبا من مشكاة حكم الأنبياء سلام الله عليهم - أقتنع بهذا القدر ، وفّقني الله لكشف القناع عنه في كتاب **الخصائص** إن شاء الله تعالى » . ولم أعثر على نسخته .

٢١- سؤال الملوك (فارسي ، م/١٧٨-١٧٢) ، كتب الرسالة لما طلب منه بايسنغر بن شاهرخ أن يكتب موجزا في علم الحروف بلسان يفهمه العموم ، تشتمل هذه الرسالة على مقدّمة في بيان معنى الحرف والدليل على إثبات خواصّه وحقائقه . الوصل الأول في بيان خواص الحروف وكيفيّة الانتفاع بجواهره الكريمة . الوصل الثاني في بيان القسم النظري من علم الحروف وتحقيق كيفيّة ظهور المعارف منها . والخاتمة في بيان أنّه كيف يخرج حقائق الأشياء من الحروف . وفي ضمن الخاتمة تمثّل بهذا المثال : (رخ = ٨٠٠) فيفهم من « شاه رخ » - اسم ملك الوقت وأبي بايسنغر - أنه سلطان القرن التاسع .

٢٢- سلم دارالسلام في بيان حِكم أركان الإسلام (فارسي ، م/٣٦٥-٣٦٠) ، بيان قول لا إله إلا الله ، الصلاة ، الزكاة ، الصوم ، الحج . ببيانات أدبيّة حكميّة وحرفيّة .

٢٣- شرح البسملة (عربي ، م/٣٥١-٣٣٢) ، أهداه إلى اُلغ بيك بن شاهرخ ، وذلك - كما يظهر من إضافة كلمة الإهداء في هامش الرسالة - بعد الكتابة ولم يؤلف

الرسالة بهذه النيّة . وقد فصّل القول فيه على شرح كلمات البسملة من الوجوه والعلوم المختلفة . و « وقع الفراغ في ثامن عشرين من الشهر المعظّم شعبان ، لسنة تسع وعشرين وثمانمائة » .

٢٤- شرح التجلي الذاتي (عربي ، يوجد آخر الرسالة في م/١٢٠ ، وأولها ساقط من النسخة) ، والرسالة موجودة في مجموعة رقم (١٠٣٣) بالمكتبة المركزية لجامعة طهران ، ومجموعة (٢٩٣٠) مكتبة مدرسة سبهسالار . شرح فيها كلام عن ابن هود المغربي ، ولذلك جاء في بعض الفهارس باسم شرح قول الشيخ ابن هود .

٢٥- شرح الحديث « إن لكل شيء قلبا وقلب القرآن يس » و « أنزل القرآن على سبعة أحرف » (فارسي ، غير موجود في م) ، طبع ضمن رسائله (٢٩١-٢٨٧) ، كتبه جوابا عمن سأله عن معنى هذا الحديث في هراة ، والرسالة مختصرة وأشار فيها من تأليفاته إلى الرسالة الإنزالية .

٢٦- شرح حديث العماء (فارسي ، م/١١٩) ، شرح للحديث المعروف النبوي لما سئل ﷺ : « أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق » ؟ قال ﷺ : « كان في عماء ، مافوقه هواء وما تحته هواء » . والشرح موجز يقع في صفحة واحدة . طبع ضمن رسائله (ص٢٨٦-٢٨٣) .

٢٧- شرح حديث « فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد ﷺ » (عربي ، م/١٢١) ، ننقل نصه فإنّه موجز لايخل بالمقصود :

« هو الملهم للصواب . عن جابر رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « أمّا بعد فإن خير الحديث كتاب الله ، وخير الهدى هدى محمد وشرّ الأمور محدَثاتها ، وكلّ بدعة ضلالة » - رواه مسلم - من هداه الله تعالى للتدبّر في هذه الجمل الأربع - التي هي الفصل - وقف من العلوم المحتاج إليها على ما تترتّب عليه ترتّب الفرع على الأصل ؛ فإنّها معربة في الأُولى منها عن منبع الحياة الأبديّة والكمالات السرمديّة ، وفي الثانية منها عن طريقها الموصلة إليها ، وفي الثالثة منها عن مهبط الهلاكة ومهواة الشقاوة ، وفي الرابعة منها عن طريقه المفضية إليه . وبيّنٌ أنّه لامقصد للبيب المتيقّظ وراء هذه الأربع . أما

الأولى والثانيـة فللتحقّـق بها والذهـاب إليها ، وأمـا الثالثـة والرابعـة فللوقوف عليها والاجتنـاب عنها ؛ فقـد اشتـملت الجمـل على هـذه المقاصـد الأربع الكليّـة ، مع دقائق جليلة ومنبّهات شريفة إنما يفهـم ذلـك من له الوقوف على قوانين رمـوز الكمّل ، ومـواقع تخاطبهم وإشاراتهم ؛ وذلك كما في طيّ لفظي الخير والشرّ ، والحديث والمحدَث ، والهدى والضـلال - إلى غير ذلك - وفّقنا الله تعالى للاشتغال بهذه الكلمات النبويّة عما لاطائل تحته من فنون المصطلحات الجعليّة والعلوم المدوّنة الوضعيّة ؛

فدع كلّ قول غير هذا ، فإنّه * هو الصائح الأصليّ والسائر الصدى . تمّ

نمق هـذه الأسطر لأمر صاحبـه ، صاعـدا على مـراقي الكمالات الحقيقيّة والمراتب العليّة الأبديّة ، وتذكرة بجنابه ليذكرني في صالح دعائه ، أقل الفقراء علي بن محمد بن محمد تركه ، حامدا لله ومصليا على محمد » .

وكتب الناسخ في الهامش ما ترجمته : « صورة الخط الشريف التي كتبه على مجموعة مولانا ركن الدين صاعد الكرماني[1] والسلام » .

٢٨- شرح خطبـة الكشّـاف (عـربي ، م/٢٢٤-٢٢٣) ، شرح فيـه خطبـة تفسير الكشّاف للزمخشري قائلا : « أردت أن أُبيّن شيئا من مستودعات خطبته اللطيفة أولا لئلا يقف الطالب في أمثالها عند ماوصل إليه الغابرون ، فيتدبّر فيه ولايعتكف على اقتفاء آثار الآباء ، فيحرم عما فاض الكريم المنان في كل زمان وناله الفائزون فيه ، فيكمل به ؛ ثم أُشير ثانيا إلى دفع ماعوّل عليه في طريقه التي عليها الذهاب ، ليكون للمتيقّظ كالأنموذج في باقي الكتاب وغيره من المعلقات التي لكل أحد في سائر الفصول والأبواب ...» . والغرض فيه الرد على الأشاعرة والمعتزلة في مسئلة كون كلام الله قديما ، ووجه قول السلف «من أنّ مابين الدفتين كلام الله القديم ، فإنّ ذلك الكلام من حيث وجود الحروف الذي لها في نفسها ، لامن حيث ظهورها الذي بحسب المشاعر والمدارك » .

---

١) لعله ركن الدين صاعد الذي بنى المدرسة الصاعدية في يزد سنة (٧٦٢) ، وكان متولي منصب الوزارة في حكومة آل مظفر . راجع جامع مفيدي : ١٥٤/١ .

وأحال مسئلة النزول والإنزال في هذه الرسالة إلى الرسالة الإنزالية .

٢٩- شرح عشرة أبيات لمحي الدين [رساله در معنى ده بيت شيخ محيي الدين بن عربي] (فارسي ، م/٢٢٥-٢٢٤) ، كتب الرسالة بالتماس أحد من الأعزاء وشرح فيها عشرة أبيات لابن عربي[1] أولها :

إنّ الوجود لحرف أنت معناه * وليس لي أمل في الكون إلا هو

ذكر فيها كتابه تمهيد القواعد . طبع ضمن رسائله (ص٣٠٦-٢٩٧) .

٣٠- شرح فصوص الحكم - وهو هذا الكتاب . وقد ذكره المؤلف في المفاحص و مقدمة شرحيه لنظم الدر - الفارسيّة والعربيّة - ورسالة الحروف (م/١٥٥) .

٣١- شرح گلشن راز (فارسي ، غير موجود في م)، كتبه وأهداه إلى السلطان محمد[2] طبع أخيرا في طهران سنة ١٣٧٥ هـ . ش .

٣٢- شرح نظم الدر (فارسي ، م/١-٥١) شرح التائية الكبرى لابن الفارض ، ألّفه في رابع عشر من ذي الحجة لسنة ستّ وثمانمائة ، وهذا الشرح مؤلّف قبل الشرح العربي الآتي ذكره ، وقدأشار في مقدمته إلى شرح فصوص الحكم .

٣٣- شرح نظم الدر (عربي ، م/ مكتوب على هامش الشرح السابق الفارسي) ، قال في مقدمته : « وقد كنت علّقت عليها من قبل ما تبيّن ضبطها وتحقّق كيفيّة نضدها وربطها ... ولكن لتراطنها (كذا) بالفارسيّة ما انضبط به كلّ الضبط وما انبسط على صحائف الإظهار وجوه بنات تلك الأبيات فضل بسط ، والآن قد خطر لي أن أُبيّن كيفيّة انتظامها بالعربيّة ... » و جاء في آخرها : « نجز تعليق هذه الإشارات المرموزة على ما احتمله الزمان والقوّة في شهور سنة (٨١٤) حامدا لله ومصليا على نبيه محمد وآله الطيّبين الطاهرين » . أشار في مقدمته إلى شرح فصوص الحكم .

١) ذكرها في الفتوحات المكية : الباب الثامن والسبعون ومائة ، ٣٢١/٢-٣٢٠ .
٢) يظهر إنه پير محمد بن عمر شيخ بن تيمور حاكم شيراز الذي أُشير إليه .

٣٤- شق القمر وبيان الساعة (فارسي ، م/١٦١-١٦٠) ، رسالة - أو رسالتان - شرح فيها شق القمر والساعة للطبقات السبعة المختلفة من الناس بطنا بعد بطن . طبع ضمن رسائله (ص١١٧-١٠١) .

٣٥- ضوء اللمعات أو شرح اللمعات (فارسي ، م/١٥٢-١٤٨) ، شرح رسالة اللمعات لفخرالدين العراقي[1] ، شرح ٢٨ لمعة من الكتاب ، وفرغ منه سنة (٨١٥) وذكر فيه من تأليفاته شرح فصوص الحكم . طبع ضمن رسائله (ص٣٨-١) .

٣٦- المبدء والمعاد (فارسي ، م/٣٧٠-٣٦٦) ، شرح فيه المسألة على درجات مختلفة كما هو دأبه في أكثر مكتوباته . كتبه بطلب من رضي الدين علي ، ويظهر من تأريخ التأليف أنّه كان من أمراء مازندران ، والظن الغالب أنه من السادات المرعشيّة ؛ وقد فرغ منه « في أوائل صفر ختم بالخير والظفر لسنة اثنين وثلاثين وثمانمائة في منزل جالو ... » ، وشكر في مقدمة الرسالة عناية المشار إليه وإكرامه .

٣٧- المحمديّة (عربي ، م/١٤٤-١٣٩) ، شرح في الرسالة وجوه الحِكَم الموجودة في هذا الاسم الشريف على سياق علم الحروف . أشار إليها في المفاحص (م/٦٩) .

٣٨- مدارج أفهام الأفواج في تفسير آية ثمانية أفواج (فارسي ، م/٣٥٩-٣٥٢) ، طبع في مجلة كيهان انديشه ، رقم التسلسل ١٧ و١٨ ، سنة ١٣٥٧ هـ ش ، قم . رتّب في مقالتين شرح في الأُولى الآية بلسان أهل الظاهر ، وفي الثانية بلسان أهل الباطن ، والرسالة مكتوبة بطلب الأمير السيد مرتضى من السادات المرعشيّة [2] وكتبها « بشاطئ بحر الخزر في حومة مازندران ... في سادس ذي قعدة الحرام لسنة إحدى وثلاثين و ثمانمائة » شرح فيها وصوله إلى الأمير المذكور بعد ما أصابه من النوائب وشكر اعتناء الأمير به وإكرامه له .

---

١) فخرالدين إبراهيم المشتهر بالعراقي صاحب الديوان المعروف ، صحب الشيخ بهاءالدين زكريا وصدرالدين القونوي . راجع نفحات الانس : ٦٠٢-٥٩٩ . مقدمة ديوانه .

٢) السيد مرتضى بن السيد علي بن السيد كمال الدين بن السيد قوام الدين المتوفى (٨٣٧) . تولى حكومة ساري سنة (٨٢٠-٨٣٧) - حبيب السير : ٣/٣٤٩-٣٥٠ .

٣٩- معنى علم الصرف (فارسي ، م/١٢٨)، رسالة صغيرة قدر صفحة من النسخة شرح فيها اصطلاحات علم الصرف بالتأويل العرفاني الحروفي . طبع ضمن رسائله (ص٢٨٢- ٢٧٧) .

٤٠- معنى القابلية (فارسي) ، طبع ضمن رسائله (ص٢٧٥-٢٦٩) .

٤١- معنى مهر النبوة (عربي ، م/١٨٨) ، رسالة صغيرة مثل السابقة في شرح مهر النبوة ، ذكر فيها من كتبه كتاب الإصباح .

٤٢- المفاحص (عربي ، م/١١٨-٥٢) ، كتاب كبير في علم العدد وكيفية استفادة الحقائق منه ؛ شرح فيه مراتب العدد وكيفية تطبيقها على مراتب الوجود ، ووضع دوائر لشرح بعض الكلمات القرآنية مثل الدائرة الطهوية - لكلمة طه - والدائرة الياسينية وغيرها . كتب أول النسخة وآخرها بخط يده ، كما أنّه توجد في موارد مختلفة من النسخة أيضا إضافات أو تصحيحات بخط المؤلف ؛ ذكر فيه (م/٥٣) استاذيه وعبّر عنهما بالشيخين الخضمين[١] ، وذكر فيه صديقه شرف الدين علي اليزدي (م/٥٢) « أخي في الله » . كما أشار إلى أنه راجع الكتاب ثانيا مع أخيه وشرف الدين علي المذكور في سنة (٨٢٨) وأضاف فيه إضافات وتعليقات . وقد أشار صائن الدين إلى كتابه هذا في عدة من تأليفاته مثل شرح الفصوص (م/٧٠) ورسالة أنجام والاعتقاديّة وغيرها .

٤٣- المكاتيب : كان صائن الدين مرجعا علميا ومتوليا لمنصب القضاء الرسمي ، ولذلك كانت له مكاتبات عديدة مع العلماء والأمراء وغيرهم ، ولهذه المكاتيب شأن كبير في تسليط الإضواء على سيرته ومكانته الاجتماعية والعلمية ؛ ويوجد قسم من هذه المكاتيب المختلفة ضمن المجموعات التي تحتوي على رسائله ؛ فمما عثرت عليه في مجموعة (م) :

ألف - مكتوب إلى أخيه من أصفهان عند ما كان عازما إلى الحجاز يخبره بالأمر (م/١٥٩) .

---

١) من الواضح أن أحدهما السيد حسين الأخلاطي - كما مرّ ذكره - وأما الثاني منهما فلم يتبيّن ، ولعله يشير إلى أخيه الذى كان أكبر منه وتعلم عنده في أوائل عمره .

ب - مكتوب إلى بايسنغر (م/١٣٨)- كتبه في هراة ، وذكر فيه أنّه طلب تشرّف الحضور في مجلس الأمير مرّتين ولم يتمكن من ذلك .

ج - مكتوب إلى بايسنغر أيضا (م/١٧١) جواب عن مكتوب -كما يظهر- كتبه إليه بايسنغر ، و أنّه اعترض على مطالب كتبها صائن الدين في بعض رسائله ، وأجاب صائن الدين ، بأنّ المسائل إذ لم يشر إليها بعينها فلايمكن الجواب صريحا ، وفي الجملة هذه المطالب لكونها دقيقة علميّة اختصاصيّة لايتمكّن العموم من فهمها بشكل صحيح .

د - مكتوب إلى الخواجة تاج الدين حسن العطار[١] (م/٥١) ، طلب فيه الإرشادات السلوكية من المخاطب والتماس الدعاء في مظانّه .

هـ - مكتوب إلى الخواجة ظهير الدين (م/١٨٨) ذكر صائن الدين فيه أن ابنه -أفضل- توطن عند الخواجة ووصاه بحسن النظر فيه والالتفات إليه وإلى سائر من كان في بلده من أقاربه . وسلم في المكتوب على علاء الدين حسن وقوام الدولة مسعود اللذان يظهر أنهما من عمال ظهير الدين المذكور .

و - مكتوب إلى علاء الدين الجيلاني (م/١٢١) مضى ذكر علاء الدين واتّصال صائن الدين به ، ومضمون الكتاب شكر إنعامه وإكرامه له .

ز - مكتوب إلى علاء الدين المذكور أيضا (م/١٢١) يعزّيه لفوت البهادر[٢] .

ح - مكتوب إلى فيروز شاه[٣] لما جاء إلى ضبط العراق (م/٥١) يهنّئ وصوله

---

١) يظهر أن المخاطب كان من شيوخ الزمان وأرباب الإرشاد . وجاء في حبيب السير (٦٠٢/٣) (حوادث سنة ٨٢١) إن الأمير سيورغتمش بن شاهرخ ذهب مع عسكره بأمر من أبيه إلى بدخشان ، وكان الوالي على هذه النواحي ابن الشاه بهاءالدين ، فأرسل جناب الخواجة تاج الدين حسن العطار إلى حضرة الأميرالعالي وأظهر الانقياد وقبول الخراج ، فقبل الأمير شفاعة الخواجة حسن بحسن القبول وعفى عن جرائم حاكم بدخشان .

ذكر الجامي ترجمته في نفحات الأنس (٤٠١-٤٠٢) ووفاته في سنة (٨٢٦)، دفن في صغانيان .

٢) البهادر ليس علما لشخص في الأغلب ، وإنما هو وصف بمعنى البطل. ولعل المراد ابن المخاطب .

٣) يظهر أنه فيروز شاه بن أرغون الذي كان عماد أمراء شاهرخ بن تيمور ومكان الوزير المختار عنده وتوفى سنة (٨٤٨) في هراة . راجع حبيب السير : ٦٣٣/٣ .

إلى صوبه ويظهر أنّه عزم على الاستقبال ولم يوفّق وسيصل إلى الخدمة أينما تقرّر موكب الأمير .

ط - مكتوب إلى فيروزشاه أيضا (م/١٥٩) يظهر أنّه كتبه بعد ما خلص من نكبات الحبس والمصادرة ، يسئله إصدار الأمر بإرجاع ما أُخذ منه أيّام الحبس والجلاء حتي يستعين به على تأدية الديون ومخارج العيال . طبع ضمن رسائله (ص٢٩٦-٢٩٣) .

ي - مكتوب إلى محمد ابن الخواجة الشيخ كججي (م/١٢١) ، يظهر من المكتوب أن الخواجة [١]- المذكور - من معاريف العلماء في لاهيجان ، وأنّ الحامل للكتاب شخص اسمه حسن من العلماء ، ومضمون الكتاب الشكر من إكرام المخاطب عند ما نزل به صائن الدين .

يا - مكتوب إلى الأمير السيد كاركيا [٢] (م/٥١) يهنّئه لفتح حصل له .

يب - مكتوب إلى السيد ناصر كيا[٣] (م/٥١) فيه تهنئة الفتح أيضا .

يج - وهناك مكتوب (م/١٤٧) كتبه صائن الدين عن لسان شخص آخر اسمه السيد نعمة الله ، كتبه إلى اسكندر ميرزا .

٤٤- المناظرات الخمس (فارسي ، غير موجود في م) ، ذكره صائن الدين في موارد من كتبه (شرح الفصوص : ٧٤١-٨٥٦) ؛ ولكن ذُكرت هذه الرسالة في الفهارس باسم «گلشن» [٤] أيضا ، كما أنّه طبع أخيرا باسم رسالة العقل والعشق [٥].

---

١) ذكر في مجمل (ص٢٤٦ ، سنة ٨٢٤) مجيء الخواجة سيدي أحمد بن الخواجة الشيخ كججي وإخوانه إلى شاهرخ في قراباغ .

٢) يظهر أنه السيد محمود كاركيا الذي كان حاكما في نواحي جيلان حوالي سنة (٨٢٠) ، راجع حبيب السير : ٣٤٩/٣ .

٣) لعله الذي ذكر صاحب حبيب السير (٣٥١/٣) ، أنه كان حاكم تنكابن حوالي سنة (٣١٤) .

٤) كذا ذكر في فهرس مخطوطات مكتبة ملك مجموعة رقم ٢٥٤٩ . والمكتبة المركزية لجامعة طهران: مجموعة رقم ٥٨٥٨ .

٥) عقل وعشق ، نشر ميراث مكتوب ، طهران ١٣٧٥ هـ ش .

٤٥- المناهج (عربي ، م/٤٠٣-٣٨٢) ، كتاب في المنطق كتبه لابنه محمد ؛ في أربعة مناهج ، فرغ منه في « العاشر من رجب المرجب عمت ميامنه لسنة ثلاث وثلاثين و ثمانمائة بمقام نطنز » .

٤٦- نفثة المصدور الأولى (فارسي ، م/١٨٣-١٧٩) ، كتبه لشاهرخ بن تيمور ، وتكلم عن سيرته ومذهبه ودافع عنه ونفى التهم التي وجّهها إليه الواشون ، وطبع ضمن رسائله (ص١٩٤-١٦٧) . وكان ذلك قبل حبسه ومصادرة أمواله وإجلائه .

٤٧- نفثة المصدور الثانية (فارسي ، م/٢٢٩-٢٢٦) كتبه إلى بايسنغر بن شاهرخ ، وذلك بعد ما أصابته نكبات الحبس والجلاء . طبع ضمن رسائله : (ص٢١٧-١٩٥) . وهذه الرسالة وسابقتها هما المرجعان الأصليان في معرفة سيرة صائن الدين وزمانه .

٤٨- النقطة (فارسي ، م/١٢٥-١٢٤) ، فيها شرح الرواية المرسلة : « أنا النقطة تحت الباء » ؛ وشرَحها بوجوه عرفانية حروفية لما التمس منه بعض الأعزّاء - على حد تعبيره في صدر الرسالة - [١].

* * *

١) ذكر ضمن تأليفات صائن الدين (مجموعه سخنرانيها ومقاله ها : ١١٩) سهوا « رسالة معما » وأنها موجودة في نسخة (م) ، والرسالة المشار إليها (م/٣٧٤) خطبة كتاب « حلل مطرز » من تأليفات شرف الدين علي اليزدي كما صرح المستنسخ بذلك في الورقة (م/٣٧٣) أنه أراد كتابة هذه الرسالة ومنعه شرف الدين قائلا بأن هذه المجموعة مختصة لتأليفات الحضرة الصائنية ولا ينبغي أن يكتب فيها شيئا غيره . وذكرأيضا من تأليفات صائن الدين (نفس المصدر : ١٢٦) : مخزن الغرائب ، نقلا عن مجموعة فهرست بادليان ، رقم ١٢٩٨ . ولم أتحققه .كما ذكر أيضا ضمن مكتوبات صائن الدين (نفس المصدر :١٣٢) :« مكتوب عرفاني حروفي غير معلوم المخاطب » والمكتوب هذه للسيد حسين الأخلاطي وليس لصائن الدين .

والجدير بالذكر أن اطلاعي على وجود نسخة (م) من شرح الفصوص كان من قراءة هذه المقالة ، وصار ذلك باعثا للإقدام بتحقيق الكتاب ، وبذلك أقدم جزيل الشكر لكاتبه المحقق الدكتور السيد علي الموسوي البهبهاني - وفقه الله لمرضاته .

شرح فصوص الحكم :

كما ذكرنا فإنّ كتاب فصوص الحكم من الكتب التي فاز بعناية كثيرة من مخالفيه وموافقيه ، فقدكتبت عشرات الكتب حول هذا الكتاب شرحا وتلخيصا وردّا ودفاعا ؛ غير أنّ لشرح صائن الدين سمة خاصّة امتاز بها بين الشروح الأُخر ، وهي التي أشار إليها الشارح في مقدمته[1] :

« ثمّ لمّا وفّقني الله تعالى للتطلّع والاستكشاف ممّا فيه من كوامن الكنوز وخزائن الرموز صادفتُه - على ما عُلّق عليه من الشروح والحواشي - أُنُفا لم تُرتَع وبِكرا لم تُفترَع ؛ فحرّضَني قَهرمانُ الزمان و ما عليه في هذه الأوان أن أكشفَ القناعَ عن مخدّرات إشاراته ، وأُبيّن حقائقَ ذوقياته ، ودقائق مكاشفاته بما سمح الوقت بإملائه ، وأخذ الزمان في منحه وإعطائه ؛ من القواعد العدديّة والحِكم الحرفيّة ، التي هي - عند أهلها وأرباب عقدها وحلّها - كالحجج القاطعة لإدراك تلك الذوقيات وإثباتها ، والبراهين الساطعة لتيقّنها واستنباطها ، مترشّحا من ذوارف عوارف **الختمي الأكملي السيّدي** ، ومقتبسا من مشكاة نوره الأتمّ ، سلام الله على آبائه الكرام ، وعليه وعلى أصحابه أجمعين » .

ثم بعد إيراد مقدمات حول الاستفادة من علم الحروف في استكشاف المعاني قال[2]:

« فاقتصرنا في هذا الكتاب على تلويحات منها ظاهرة ، وتلميحات غير خفيّة عن أنظار المتفطّنين باهرة ؛ تقريبا لأذهانهم ، وتحريصا لهم على التوجه نحوذلك المسلك القويم . والتعرّض بجوامع القوى والمشاعرلاستنشاق نفحات ذلك النوع من التعليم والتفهيم ؛ مما سمح الزمان بإفاضته ولاح على صفحات الدهر آياتُ ظهوره و إشاعته .

---

١) ص ٥ .

٢) ص ٣٣-٣٤ .

ولعمري - إنّ الباعث الأوّل لتحريرهذا الكتاب في صورة الشرح و تعليقه على هذا المتن ، إنّما هو هذا ؛ إذ رأيتُ أعنّة نيّات أرباب التفطّن من الطلبة منعطفة عليه ، منشوّقين نحو استكشاف حقائقه ، معرّجين عليها ، علما منهم أنّها غاية المرام ، وأنّها القدح المعلى من أقاديح هذه السهام ، ذاهلا عمّا أثمرت رياض أطوار أدوار الزمان وجنانها من طرائف بدائع الأزهار ، ولطائف بوانع الأثمار » .

وكما قلنا فقد كتب قبل هذا الشرح عدة شروح على الفصوص كانت مشهورة في زمانه ومن أشهرها شرح مؤيّد الدين الجندي وعبد الرزاق الكاشاني وشرف الدين القيصري ؛ ولم يكن غرض الشارح بأكثرها في هذه الشروح إلا في المسئلة التي أشار إليها ، والشروح المذكورة كانت مورد مراجعته حين الكتابة ويختلف معهم في موارد عديدة في تفسير المتن ويعترض عليهم - وقد أشرنا إلى المهمّ منها خلال التعليقات - ويمكن الوصول إليها بسهولة بالمراجعة إلى فهرس الأعلام .

والشارح في تصنيفاته يتذكّر دائما أنّه ليس بصدد نقل أقوال الماضين ، أو نسخ مزبوراتهم - كما هو شأن كثير من المؤلفين - ويعتذر إذا اتّفق شيئا من ذلك نادرا [1]:« و إني إنما ذكرت هذه الكلمات ونقلت هذه الإشارات على أني بمعزل عن حكايات الزبر السالفة وتسطير أساطيرها الماضية » .

ثم إنّه أصرح وأقل تقيّة من غيره - من شارحي الفصوص - عند ما يصل الكلام إلى مواضع الافتراق والنقاش ، فترى سعي الكاشاني والقيصري في أمثال تلك الموارد إلى توجيه المسألة بصورة يسكّن ثورة المخالفين ، ولكن صائن الدين يمشي على سياق الماتن بصورة صريحة واضحة ، مثال ذلك مسئلة خلود الكفار في جهنّم مع انقطاع العذاب عنهم ، فقد وجّهه الكاشاني وبتبعه القيصري بصورة تكون أقلّ استيحاشا للمخالفين ، واعترض عليه صائن الدين قائلا [2]:« وما قيل هاهنا -« إنّه بحسب ما يؤول إليه الأمر ،

---

١) ص ٣٨٨ .

٢) ص ٢٩٦-٣٩٧ . راجع أيضا ص ٤٥٩ .

فإنّ أهل النار إذا دخلوها وتسلّط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم ملكهم الجزع والاضطراب ، فيكفّر بعضهم بعضا ، ويلعن بعضهم بعضا ، متخاصمين متقاولين - كما نطق به كلام الله في مواضع - وقد ﴿ أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ [١٨/٢٩] وطلبوا أن يخفّف عنهم العذاب - كما حكى الله عنهم بقولهم : ﴿ يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾ [٤٣/٧٧] ، أوأن يرجعوا إلى الدنيا - فلم يجابوا إلى طلباتهم ، بل أُخبروا بقوله : ﴿ لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَ لاَ هُمْ يُنْظَرُونَ ﴾ [٣/٨٨] ، وخوطبوا بمثل قوله : ﴿ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ ﴾ [٤٣/٧٧] ﴿ اخْسَئُوا فِيهَا وَ لاَ تُكَلِّمُونِ ﴾ [٢٣/١٠٨] ؛ فلمّا يئسوا ووطّنوا أنفسهم على العذاب والمكث على مرّ السنين والأحقاب ، فعند ذلك رفع العذاب عن بواطنهم » - فكلام من ليس له ذائقة إدراك الحقائق كما هي ، فإنّ ذلك التكفير و الاضطراب والملاعنة والمخاطبة كلّها موائد استلذاذهم الخاصّة ، التي ليس لأحد أن يحوم حولها ، أو يروم نيلها » .

وهناك مطالب أشار إليها الشارح أوالماتن إشارة سريعة ، ولكنها صارت بعد بعناية صدر المتألهين وبسطه والبرهنة عليها من أسس الحكمة المتعالية :

منها مسألة **أصالة الوجود** واعتباريّة الماهيّة ، قال في الفص الآدمي[١] : « وفي هذه العبارة إشارة إلى أنّ تلك الكليّات وسائر الماهيات العقليّة إنّما هي أحوال وعوارض لباطن الوجود ، لازمة له ، غير زائلة عنه - على عكس ما عليه جمهور [الف٢٤٤] أهل النظر - و قد حقّق أصل هذه المسئلة إمامي وجدّي - خاتم التحقيق في هذا الطور - في « **الحكمة المتقنة** » وغيرها من الكتب ، من أراد ذلك فليطالع ثمة » .

ومنها **وحدة الوجود** ، فقد جاء في الفص الإسماعيلي[٢]: « (فما ثمّ) أي في الحضرات الإلهيّة والكيانيّة (مثل ، فما في الوجود مثل ،فما في الوجود ضدّ) سواء كان ذلك الضديّة على طريق المماثلة أو على سبيل المنافات والمباينة ، فإنّك قدعرفت أنّ غاية

١) ص ١٢٣ . راجع تمهيد القواعد : ٣٢-٣٣ .
٢) ص ٣٩٠ .

البُعد والمباينة إنّماتنتهي إلى المقاربة وعدم الامتياز ، بناء على الأصل الممهّد من تمام كلّ شيء في مقابله ؛ (فإنّ الوجود حقيقة واحدة) على ما مرّ غير مرّة - عقلا وبرهانا ، ذوقا وعيانا - (والشيء لا يضادّ نفسَه) » .

ومنها سريان الحركة التي بيّنها صدر المتألهين بعنوان الحركة الجوهريّة ، قال في الفصّ النوحي[1]: « ثمّ إنّ الإقامة ممالا يمكن في الوجود لأنّه حركة وسير كما قال تعالى : ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[١٥/٥٠] وقال:﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾[٢٩/٥٥] » .

منهج التحقيق :

لم أعثر على نسخ من هذا الكتاب في إيران[2] غير نسختين هما :

١- نسخة (م) ، وهي ضمن مجموعة ثمينة في مكتبة المجلس الشورى الإسلامي بطهران (رقم ٨٥٠٣) ، تحتوي على أكثر رسائل صائن الدين ابن تركه ؛ وقد استنسخت - غير قسم قليل منها - في حياة الشارح ، وعرضت عليه ، وله بخط يده عليها تعليقات وتصحيحات .

وشرح الفصوص فيها يقع في الورقة (٢٣٢-٣٢٩) .

و في آخر الشرح : « ونجز التعليقات عليه في يوم الجمعة عشرين من الصفر ، ختم بالخير والظفر ، لسنة أربع عشر وثمانمائة ، حامدا لله ومصليا على الخاتم ؛ والسلام » .

وكتب على الهامش : « والمراجعة لتصحيحه وتنقيحه في يوم الجمعة ١٩ ذي حجة ٨١٧ بمحروسة فارس . ثم اتّفق قراءة الأخ مولانا شمس الدين محمّد المازيار ، بسماع الأخ

---

١) ص ٢٦٨ .

٢) ذكر عثمان يحيى (المقدمات من كتاب نص النصوص : المقدمة ٢٢) أن نسخة الأصل من الكتاب موجودة في تركيا ، مكتبة حالت أفندي ، ٢٦٥/١-٢٢٣ . ولكن لم نتمكن من الاستفادة منها ، على أن النسخة التي بين يدينا أغنانا عنها .

الأعزّ مولانا شرف الدين علي ، متعني الله بطول بقائهما ، قراءة بحث وإيقان ، في سلخ رجب المرجب ، سنة عشرين وثمانمائة بمقام هراة ، صا ها الله وإيّانا من الآفات ، حامدا لله ومصلّيا على نبيّه محمد عليه الصلوة والسلام »

« وقد نجز الكتابة يوم الأحد ٣ من ربيع الأول لسنة ٨٣١ والسلام » .

وكتب تحته صائن الدين الشارح بخط يده : « قوبل بمحضر مني بقراءة الكاتب وفّقه الله لسائر السعادات ظهيرا ولأهل الكمال عونا ونصيرا . حرّره أقلّ الفقراء عليّ بن محمد بن محمد تركه بيمينه ، في أواخر صفر ، ختم بالخير والظفر، لسنة اثنين وثلثين فثمانمائة بمنزل جالو من طبرستان . . .[١] حامدا لله ومصليا على محمد » .

وكُتب - بخط آخر - فوق « أواخر صفر » : « وهو يوم الجمعة ٢٥ منه » .

فالكتاب فرغ منه المؤلف في (٨١٤) وراجعه في (٨١٧) في فارس ، واتّفق قراءته (٨٢٠) في هراة ، وكتب الكاتب النسخة في (٨٣١) - في شيراز[٢]، وعرضها على الشارح وقابلها على الأصل قراءة عليه في سنة بعدها (٨٣٢) بمنزل جالو في طبرستان .

وذلك يؤكّد أهميّة هذه النسخة من الكتاب وأنها بمثابة نسخة الأصل .

وفي هامش النسخة تصحيحات أُضيفت عند المقابلة معلما بعلامة « صح » ، و حواش بخط النسخ قسم منها تعليقات كتب في آخرها « هـ » ولم يتبيّن المحشي . وقسم منها محاسبة التلويحات المذكورة في المتن ، وأغلب الظنّ أنّ هذا القسم من المؤلف . وقد أتينا بكلي القسمين في ذيل الصفحات . وتوجد حواش بخط النستعليق فيه معنى بعض

---

١) هنا ثلاث كلمات لم نتمكن من قرائتها .

٢) لم ينص على هذا في آخر شرح الفصوص ، ولكن يعلم ذلك مما كتب في آخر رسالة مهر النبوة - في هذه المجموعة - أنها استنسخها في ٤ جمادي ٨٣١ في شيراز ، ورسالة شرح البسملة في ٣٠ جمادي ٨٣١ في شيراز ، فيظهر أن الكاتب كان في شيراز في هذه الأوان ، وأنه كان من خواص الشارح وسمع بحضوره في طبرستان ، فسافر إليه ولاقاه في أوائل سنة ٨٣٢ في منزل جالو ، فقابل بمحضر الشارح شرح الفصوص ٢٥ صفر من هذه السنة ، وأخذ من الشارح نسخة رسالة المدارج والمبدء والمعاد وسلم دار السلام - وقد كتبها الشارح في هذه الأوان - فذهب المستنسخ بها إلى أبرقوة واستنسخها هناك في أواخر هذه السنة - شعبان ورمضان - .

اللغات الواردة في الكتاب ، نقلا عن القاموس أوالصحاح ولم نكـن ملتزما بنقل تلك الحواشي كله .

على أنّ المجموعة كانت عند الحكيم الإلهي المحقق المولى علي بن جمشيد النوري - رحمه الله - فكتب على هوامشها تعليقات بخط يده ، مما زاد في أهميّة هذه المجموعة ونفاستها . ويوجد نقش خاتمه « عبده نوري » في مواضع متعددة من النسخة .

وجعلته أصلا في التحقيق ، فالمتن مطابق لهذه النسخة في جميع الكتاب ، إلا في موارد قليلة جدا ، إذ سقط منها كلمة أو كتبت سهوا واضحا ، فاستعنت بالنسخة الآتي ذكرها أو بالمتن المحقق من الفصوص الذي حققها الدكتور أبو العلا العفيفي ، وقد أشرت إلى هذه الموارد القليلة في الهامش لو اتفق .

٢- نسخة (د) وهي النسخة رقم (١٢٩٤) في المكتبة المركزية بجامعة طهران ، من الكتب التي أهداها المغفور له السيد محمد مشكاة إلى المكتبة ، قياسها (١٣ في ٢٢ س) والسطور (٨ في ١٥ س) في كل صفحة (١٩) سطرا . عدد أوراقها (٢٦٢) . مكتوبة بالنسخ إلى أواخرالفص الزكرياوي (الورقة ١٢٧)، ومن هنا إلى آخر الكتاب بالنستعليق . كتب العناوين بالشنجرف ، ووضع فوق المتن خط أحمر . وكتب على هامشها منتخب من شروح الكاشاني والقيصري والجامي ، وعلّم بعلامة (ق) و(ي) و (مي) .

نسخة جيّدة الخط قليلة الأغلاط والسقطات ، غير أنّه سقط من أوراقها ما بين أواسط الفص اليوسفي إلى أواسط الفصّ السليماني (بين الورقة ١٠٣ ب و ١٠٤ ألف) .

جاء في آخرها : « وقد نجز الكتابة في ٢٠ من جمادي الأول لسنة ٨٣٩ » .

وفي الورقة الأولى ختم طغرائي فيه : « السيد محمود المرشد الحسيني الرزنجي ». وعلى ظهر الورقة تملك وختم « ابن شيخعلي الشريف اللاهجي قطب الدين المحمد » . وكذا كتابة وقف الكتاب من محمود باشا ولد المرحوم عبد الرحمان باشا ١٢٤٣ « على عامّة أمة رسول الله ﷺ » . وفي الورقة الثانية أسماء الأنبياء بالترتيب الذي في الفصوص ثم دعاء وختم « ياحيّ ياقيوم » .

(٣)

المحشّي :

المولى عليّ بن المولى جمشيد النوري ؛ قال صاحب الروضات[١] : « كان رحمه الله من الحكماء المتديّنين والعلماء المتشرّعين ، معروفا بالحكمة الإلهيّة الحقّة في زمانه ، مقدّما في المراتب الحكميّة على جميع أمثاله وأقرانه ، جيّد الاجتهاد مواظبا للسنن والآداب المأثورة ، مراعيا للاحتياط الشديد في أُموري المعاني والصورة ، قرأ طرفا من العلوم الرسميّة في أوائل أمره على بعض أفاضل مازندران وقزوين ، ثم انتقل إلى أصفهان وتلمّذ بها في فنون الحكمة والكلام عند مولانا الآقا محمّد البيد آبادي ، وسيّدنا الميرزا أبي القاسم المدرّس الأصفهاني ، وكثير من حكماء ذلك الزمان والعلماء والأعيان ... وتوفّى قدّس سرّه في رجب سنة ستّ وأربعين ومأتين بعد الألف ببلدة أصفهان ... ثم حمل نعشه الشريف إلى النجف الأشرف الأنور فدفن في عتبة الباب الطوسى من الحرم المطهّر تحت موضع نعال الزوّار بمقتضى وصيّة نفسه رحمه الله ... » .

وله - قدس سره - تلامذة كثيرون، أعرفهما الحكيم الإلهي المولى هادي السبزواري صاحب منظومة غرر الفرائد وشرحها ، وشرح الأسماء الحسنى ، وشرح دعاء الصباح ، والنبراس ، وشرح المثنوي - وغيرها .

ومن تلامذته أيضا الميرزا أبوالقاسم راز ، والمولى محمّد إسماعيل الأصفهاني المعروف

---

١) روضات الجنات :٤/٤٠٨-٤٠٩ . جاء ترجمته أيضا في ريحانة الأدب : ٦/٢٦٢ . تاريخ الحكماء والعرفاء بعد صدر المتألهين : ٣٥-٤٠ .

بواحد العين ، والمولى عبد الله الزنوزي أبو الآغا علي المدرس الزنوزي ، والمولى محمد جعفر اللنكرودي ، والمولى إسماعيل درب كوشكي ، وغيرهم من المعاريف .

وأكثر مصنّفاته - قده - تعليقات كتبها على هوامش كتبه ؛ فله تعليقات على أكثر تأليفات الحكيم الإلهي صدرالدين الشيرازي - قدس سره - مثل تعليقاته على الأسفار والشواهد الربوبية والمشاعر وأسرار الآيات وشرح أُصول الكافي وتفاسير السور القرآنية وغيرها .

كما أنّه كتب على هذه المجموعة التي بين يدينا - نسخة (م) - من أولها إلى آخرها تعليقات كثيرة ممتعة ، بخط يده ، وكتب في آخر أكثرها (نوري) ، وقلّ ما لم يكن هذه العلامة فيها .

وقد أتينا بجميع تلك التعليقات في ذيل الصفحات . فما كان من التعليقات في آخرها اسم المحشي كتبنا كذلك « - النوري » ، وما لم يكن في الأصل اسم المحشي - ولكنه بنفس الخط - جعلنا علامته هكذا « + نوري » .

تمّت
والحمد لله رب العالمين

[illegible]

وقد فرغ الكتابة يوم الأحد ٣ من ربيع الأول سنة ١٣١٨ والسلام

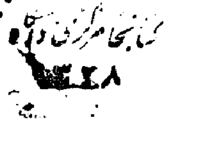
الصفحة الأخيرة من نسخة (م) وعليه خط الشارح

صفحة من نسخة (م) وعليها حواشي النوري وحاشية أخرى

من قبيل في المقدمة أن من شأن الهوية الإطلاق في جميع ...
وحقائق الأطراف وبين أن صدق الضدين مما يستلزم كذبهما
معاً فهو قد أثر صورة النفي ههنا في التعبير عن هذه اللطيفة لما في النفي
من المناسبة إلى الإطلاق فافهم فإنه من مهم تلك الدقيقة فهو على بين
السبيل وأقرب الطرق من فهم الإطلاق الذاتي والله يقول الحق بالقول
الثابت القرآني الختمي وهو يهدي السبيل إلى مدارك لطائف الحقيقة
فليلاحظ مع نقوش الختم الختم الكتاب وبحذ التعليقات
عليه في يوم الجمعة عشرين من الصفر ختم بالخير والظفر لسنة أربع ...

حامداً ومصلياً على الخاتم والسلام
وقد تم الكتابة في ٢٣ من جمادى الأول
سنة ١٣٩

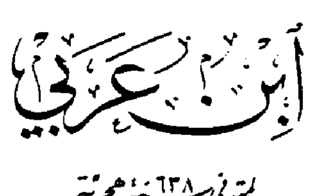
[illegible]



الصفحة الأخيرة من نسخة (د)



محيي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي



المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية

شرح

صائن الدين علي بن محمد التركه

المتوفى ٨٣٥ هجرية

تحقيق وتعليق

محسن بيدارفر



بسم الله الرحمن الرحيم

(١)

الحمد لله مفصّل الآيات في صحائِف قوالب قلوبِ[٢] كُمّلِ الكَلم بكامل كلامِهِ ، و مبيِّن الغاياتِ - على تخالُفِ الطريقِ والطُرق في أقوم الأمم[٣] - بعلائم أعلامِه ، وصلى الله على مُفيضِ النيّات - محمد - الذي عرَج الورى في مَعارج مُنعرَج دارالسلام بسلاليم إسلامِه ، وعلى آلِه وأصحابِه البارزين بإقليمِه ، الزابرين بأقلامِه .

---

١) كتب في أول نسخة م مايلي وماجاء بين المعقوفتين أضفناه توضيحا :

بسم ال له الر حم ن الرحي م اين يم لف ام ام ا لف ام ا ا يم ون لف ام ااا يم

[بيناتها=]١٠٢ ٦٦ ٣٢٩ ٢٨٩[=]٧٨٦ . ١١١ ١٩٣ ٢٥٩ ٢٠٤[=]٧٦٧

االف اوين االف ين ااا لف االف يم اداف اون ا ال ا

[بيناتها=]٨٢ ٦٧ ١٤٢ ٣ [=]٢٩٤ ١٩٢ ١٣٦ ٥٨ ٣٢[=]٤١٨ .

٧٨٦ [+] ٧٦٧ [+] ٢٩٤ [=] ١٨٤٧ [= زم ض غ . بيناتها =] ايم اد ين٩[=] ١١٦ .

[بينات البينات المذكور =] لف ايم لف ال اون[=]٣٥٩[= ط ن ش . بيناتها =] اون ين=١١٧ .

٢) د : قلوب قلوب .

٣) الأمم - بفتح الهمزة : الطرق المستقيم .

أمّا بعد :

فإنّ أجلَّ ما تنعطف إليه أعنّةُ[١] البصائرالنقّادة ، وأحق ما تمدُّ نحوَه أعناقُ الخواطر الوقّادة ، هو الحكمة الحقّة التي لايخالط خلّص عيون يقينها آنُكُ الشكوك ولاشَبَه الشُبَه[٢] ، ولايشوب صفاء مناهل حقائقها قذرُ النقوض ولاقتَرالردود[٣] ممّا يورث السفَه والعمَه ، لاسيّما في زماننا هذا ؛ إذ سطع تباشيرُ صبح ظهورالحقّ عن أُفق إخفائه ، وتبلّج أنوارُ أسرارِ الحقيقةِ في غياهب دياجير[٤] ظلمائه، ولأمرما تُرى كواكب انتظام ظواهر العلوم وشواكل الرسوم قدانتثرت عن سمائها ، وانحطّ مراتبُ أقدارها عن معارج علوّها وسنائها ، بما طلعت شمسُ إظهار المراد عن مغرب الغيابة[٥] والأُفول ، وظهرت أسرارُها عن مكامن الإنزال والنزول .

بدى لك سرٌّ طال عنك اكتتامُه[٦] * ولاح صباحٌ كنتَ أنتَ ظلامه
وجاء حديثٌ لايملُّ سماعُه * شهيٌّ إلينا نثرُه ونظامُه

ومن آياته تداول كتاب **فصوص الحكم** ، المنسوب إلى الإمام الأقدم ، الحبر الأعظم ، والبحر الخِضمّ ، محيي الحقيقة و الدين : **ابن العربي الطائي الأندلسي**

---

١) الأعنّة جمع العنان ، وهوسيراللجام ، سمي بذلك لأنه يعترض الفم فلايلجه .

٢) آنُك : الأُسرب ، وهو الرصاص القلعي . الشَبه : النحاس الأصفر .

٣) القذَر : ضد النظافة . القتَر جمع القترة ، وهي الغبار .

٤) غَياهِب - جمع غَيْهَب - و دياجير - جمع دَيجور- كلاهما بمعنى الظلمة .

٥) د : العناية .

٦) د : التثامه .

- قدّس الله روحَه ، وأفاض علينا برّه وفتوحَه - الذي هوالعلق النفيس ، وعين التحقيق الخالص عن شوائب التلبيس والتدليس ، فإنّه قد انتظم في عقده جواهر خصائص مكاشفات الأنبياء ، وطرائف لطائف أذواق خلّص الأولياء .

ثمّ [١] لمّا وفّقني الله تعالى للتطلّع والاستكشاف ممّا فيه من كوامن الكنوز وخزائن الرموز صادفتُه - على ما عُلّق عليه من الشروح والحواشي - أُنُفا [٢] لم تُرتَع وبِكرا لم تُفترَع ؛ فحرّضَني قَهرمانُ [٣] الزمان و ما عليه في هذه الأوان أن أكشفَ القناعَ عن مخدّرات إشاراته ، وأُبيّن حقائقَ ذوقياته ، ودقائق مكاشفاته بما سمح الوقت بإملائه ، وأخذ الزمان في منحه وإعطائه ؛ من القواعد العدديّة والحِكم الحرفيّة ، التي هي - عند أهلها وأرباب عقدها وحلّها - كالحجج القاطعة لإدراك تلك الذوقيات وإثباتها ، والبراهين الساطعة لتيقّنها واستنباطها ، مترشّحا من [٤] ذوارف عوارف **الختمي الأكملي السيّدي** [٥] ، ومقتبسا من مشكاة نوره الأتمّ ، سلام الله على آبائه الكرام [٦] ، وعليه وعلى أصحابه أجمعين .

فلابد إذن من تصدير مقدّمة كاشفة عن أُمّهات مقاصد القوم مبيّنة لتأسيس تلك الأُصول ، وتنسيق ذلك النظم ؛ وهي منطوية على عدّة توشيحات وعقود :

---

١) د : ثم إني لما وفقني الله .

٢) روضة أُنُف - بالضم - أي لم يرعها أحد ... وكأسٌ أُنف : لم يُشرب بها قبل ذلك (صحاح) .

٣) القهرمان : هو المسيطر الحفيظ على من تحت يديه . قال سيبويه : هو فارسي (لسان العرب) .

٤) د : مترشّحا ذلك من .

٥) أشرنا إليه في المقدمة .

٦) د : - الكرام .

توشيح حِكمي في معنى الوجود

اعلم أنّ أظهر المفهومات نسبة وأبيَنها لزوما للإطلاق الحقيقي والوحدة الذاتيّة - التي هي أقرب المدارج للعقول عند العروج في مسالكها الخاصّة بها ، و أعلاها لدى التطلّع بقُواها إلى حقيقة الحقائق - **هو الوجود** ؛ فحريٌّ بنا أن نصدّر الكلام بالفحص عن معناه وعمّا يلحقه لذاته ، وبحسب المدارك من الأحكام واللوازم ، تقريبا لأذهان المسترشدين و تنزُّلا إلى مدارك أفهامهم ؛ وذلك لأنّه أبين المعاني تصوُّرا ، وأشملها وأعمّها تحقّقا .

أمّا الأوّل فلأنّ ظهور المفهومات وبداهتها لدى الإمعان ليس إلاّ قرب النسبة بينها وبين أحد أنواع الوجود في لحوقه إيّاها وعدم تخلّل الواسطة بينهما ، فلذلك كلّما كانت الوسائط أقلّ ترى المفهوم أظهر ، وكلّما كانت أكثر تراه أخفى وأبطن .

وأمّا الثاني فلأنّ العموم إنّما يرجع معناه عند التأمّل إلى أنّ ملحوقيّة العامّ لأحد نوعي الوجود أكثر وأشمل بالنسبة إلى ما هو خاصّ له ، كما أنّ ملحوقيّة الخاصّ أقلّ وأنزر بالنسبة إليه، فالعموم والشمول أيضا منوط بالقرب من الوجود والبُعد عنه ، ولا يخفى[١] أنّ ما يفيد نسبةُ القُرب منه أمرا يتفاوت بحسب زيادة تلك النسبة ونقصها ، لابدّ وأن يكون ذلك الأمر فيه أتمّ وأكمل .

---

١) حاصله كون العلة المفيدة فيما يفيد أقوى وآكد. وهو كان يعبّرعن المطالب التي هي سهلة الحصول بعبارات مغلوطة تعطّل وتحيّر طالب فهمه ، كما عامل في بيان العموم معنيها هذه المعاملة من دون [حاجة] إليه - نوري .

ثمّ إنّ معناه[1] - بمحوضة إطلاقه ، ما لم تنضمّ إليه نسبة أو تلحقه إضافة - لايمكن وصول العقل إليه بإدراك مشاعره الجزئيّة ، المحاطة لأحكام مرتبته ، ولذلك ترى المتأخّرين - من الحكماء والمتكلّمين - يفسّرونه بـ : « الكون في الأعيان » و **يلزمه حينئذ** كثير من الأحكام ، ممّا لادخل[2] له في حقيقته :

منها : مقابلة العدم له ، ضرورة أنّ الوجود في الدار مثلا يقابله العدمُ فيها .

ومنها : أنّه يلزم أن يكون مفهومه راجعا إلى مجرّد النسبة ومحض الإضافة ؛ ولذلك يصحّ أن يستجمع مع مقابله في ذات ، إذا اختلف المنتسب إليه ، كما يقال للموجود في الذهن : « إنّه معدوم في الخارج » .

لايقال : كيف يتصوّر ذلك ، والإضافة من الأعراض التي لابدّ وأن يكون لها محالّ موجودة قبلها ؟

إذ ما يوجَد به الأشياء إنّما هو الوجود الحقيقيّ - على ما سيجيء تحقيقُه - وهو الموجود بنفسه ، الموجِد لغيره ؛ لا العرضيّ الذي لا وجود له في الخارج .

ومنها : أنّه لاعين له في الخارج ولا تحقّق له هناك أصلا - ضرورة أنّ النسب أنفسها إنّما توجد في العقل ، ولذلك تراهم ذهبوا إلى أنّه من الأُمور الواقعة في الدرجة الثانية من التعقّل .

ومنها : أنّه من الأُمور الزائدة على الماهيّات الحقيقيّة ، اللاحقة إيّاها في

١) فيه سرّ ينبغي أن يتثبت ويتلطف فيه - نوري .

٢) د : مدخل .

الذهن - ضرورة أنّ النسب والاعتبارات لايمكن أن يكون لها دخل في الحقائق الخارجيّة ، ولذلك جعلوه مقولا بالتشكيك على أفراد بها توجد الماهيّات ، لئلاّ يمتنع تقوّم بعضها بها - على ما ذهبوا إليه في الواجب .

هذا إذا أُضيف إلى حقيقة الوجود ضرب من النسبة والإضافة ، ولم نُبقها على إطلاقها بما هي عليه ، فإنّ تلك الحقيقة في نفسها - معرّاة عن النسب كلّها - لايمكن أن يدلّ عليها بدلالة ، ولا أن يشار إليها بنوع من الإشارة .

ومن ثمّة قيل : إنّه غيب الغيب الذي فيه العنصر الأعظم ، وذلك لأنّ أوّل ما يلزمها - من المعاني الكاشفة عنها - هو الوحدة الحقيقيّة التي لايعتبر فيها شيء من لوازم التغاير والتقابل أصلا ، ممّا يشوب به صرافة إطلاقها ومحوضة إحاطتها ، فلو دلّ عليها بشيء من الإشارات أو العبارات لما بقيت على ما عليه من الإطلاق والوحدة .

ثمّ إنّها حينئذٍ تستدعي أحكاما تلزمها لنفس حقيقتها .

منها : أنّه لايمكن أن يكون لها مقابل أصلا - فإنّ الواحد هذا لايشذّ منه شيء هو ثاني له يقابله .

فإن قلت : الذي يقابلها لاشيء صِرف ، وهوخارج عن ذلك الواحد ؟

قلت : كلّ ما يشعر بالثنويّة و التغاير ولو [الف٢٣٢] بمجرّد الفرض والاعتبار ينافي حقيقة تلك الوحدة - على ما حُقّق أمره و بُسط الكلام فيه في **كتاب التمهيد** - والتعبير عن ذلك بـ « الشيء » وما يجري مجراه لضيق مجال الألفاظ وحصر الأوضاع .

ومنها : استجماعها للأضداد والنقائض وسائر الأطراف ، بحيث يكون هو الكلّ بعينها ، وإلاّ يلزم أن يكون للثنويّة والتغاير فيها حكم ، وهي المسمّاة بالهويّة المطلقة ، على ما صرح به العبارة الختميّة القرآنيّة المرسل بها بقوله تعالى : ﴿ هُوَ الأوّلُ والآخِرُ والظاهِرُ والباطِن ﴾[1] [٣/٥٧] .

ومنها : أنّ طريان وجوه التقيّدات لاينافي ظهور أحكامها الإطلاقيّة ، بل إنّما يتمّ سلطانها عند تضاعف تلك الوجوه ، والإحاطة بصنوف أطوارها جملة ، وهذا سبيلها في سائرالمتقابلات ، فإنّ أشعّة أضواء ظهورها إنّما تتشعشع في غياهب دياجير البطون ، كما أنّ ظلمات غواسق البطون إنّما ادلهمّت[2] في انتشار أنوار الظهور ، كما أشار إليه الشيخ المؤلف[3] :

باطن لا يكاد يخفى * وظاهر لا يكاد يبدو

ولكن المسترشد الفطِن ربّما يحتاج في تحقيق هذا المعنى إلى تخليصٍ لذائقة فطانته عن مألوفات العوائد التقليديّة ، ومحصولات الدلائل النظريّة .

---

١) وكذلك قوله :﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ﴾ - نوري .

٢) ادلهمّ الليل : اشتدّ سواده .

٣) د : + شعر . والبيت من أبيات ثلاث لابن عربي حكاه الجامي في نقد النصوص (١٠٣) عن كتاب عنقاء مغرب - غير أني لم أعثر عليها فيه -:

حقيقة الحق لا تحدّ * و باطن الربّ لا يعدّ

فباطنٌ لا يكاد يخفى * و ظاهرٌ لا يكاد يبدو

فإن يكن باطنا فربٌّ * و إن يكن ظاهرا فعبد

عقد منه :

اعلم أنّ المانع من الشركة إنّما هو تمام معنى الجمعيّة الوجوديّة ، وكمال كلّيّته الإحاطيّة التي ليس في الخارج عنها ما يشاركها أصلا ، وذلك إنّما يتصوّر في الواحد الحقيقي - على ما عرفت - ولذلك ترى مراتب تنزّلات الأنواع - بالغا ما بلغ [١] - لاتنتهي بتراكم القيود إلى الشخص مالم تظهر [٢] في أضواء ظلاله ، ولم تتبيّن منه آثار وحدته وسطوة سلطان جلاله [٣] .

---

١) فمن هاهنا قيل : وفي كل شيء له آية * تدل على أنه واحد

وسرّ ذلك كون منزلة كل شيء من الوحدة الحقّة منزلة ظلية ولو بجهة من جهات تلك الوحدة الحقيقية ، كه گفته اند :

اينها همه مظهر صفات است * گر كعبه و دير و سومنات است

وفيه أنشدت فيما سلف :

در بتكده و دير و حرم گرديدم * ازهر معدن سيم زرى برچيدم

در بوته امتحان چوبردم همه را * خالص شده جام حق نمائی ديدم - نوري

٢) قال سبحانه : ﴿ ألاَ أنهم في مرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ ألاَ إنّه بِكُلِّ شَيْءٍ مُحيطٌ ﴾ [٤١/٥٤]، وفيه قال شاعر إخوان الصفاء :

گفتم بكام وصلت خواهم رسيد روزى * گفتا كه نيک بنگر شايد رسيده باشى

قال قبلة العارفين ، أمير ملك ولاية رب العالمين : « داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء ، وخارج عن الأشياء لا كخروج شيء من شيء » . وقال عليه السلام في الكشف عن سرّ ذلك : « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة » . وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾ [٥٧/٤] لامايتخيّله جهال ملاحدة الصوفية . فاستقم كما أُمرت . نورى .

٣) حاصله كون منع الشركة من كل شخص من الأشخاص المندرجة تحت الطبايع النوعيّة الكليّة حكم حقيقة الوحدة الحقة البسيطة ، والهوية الحقة المحيطة أولا وبالذات . وذات كل شخص تكون مظهرا من مظاهر سلطان وحدانيتها ، ومجلى ما من مجالي قهرمان فردانيتها ؛ لا أن له وحدانية بائنة عن وحدانية الهوية المحيطة شابهها - نوري .

توشيح تفصيليّ على عرف الصوفيّة

[تعريف بعض الاصطلاحات]

ثمّ إنّ لتلك الوحدة لوازم مترتّبة متنزّلة ، متصاعدة ؛ تسمّى في عرفهم **بالتجلّيات والتعيّنات والعوالم والكائنات**[1] .

أولها : معنى الإطلاق ؛ وهو عدم لحوظ ما يُخرج الشيءَ عن صرافة وحدته ويكثّره بوجوه القسمة والنسبة ، وذلك إنّما يكون عندانتفاء سائر النسب و الإضافات ، وهو المسمّى : بـ« الحضرة الأحديّة » و« حضرة الجمع والوجود» و« التعيّن الأوّل » ، وتجلّيه ، و« الحقيقة المحمّديّة » و« مقام أو أدنى »- على اختلاف العبارات بحسب الاعتبارات [2] .

وثانيها : ما يلزم ذلك المعنى؛ وهو شمول تلك الوحدة للكلّ واندراج الكلّ تحتها ؛ وهاهنا تتميّز الوحدة عن الكثرة ، ويتحقّق التغاير والتقابل ، وهوالمسمّى بـ « الحضرة الواحديّة » و « النفَس الرحماني » و « التعيّن الثاني » وتجلّيه ، و « البرزخ الجامع » و « الحقيقة الآدميّة » و « مقام قاب قوسين » و « حضرة الأسماء » و« منشأ السوى » و« منزل التدلّي » و« موطن التداني » و« مستند المعرفة » - بحسب ظهور معنى التطوّرات في مدارج التنزّلات .

---

١) وقد تقدم اللاتعين بمراتبه الثلاث على التعين الأول بمراتبه ، وتلك المراتب اللاتعيّنية المترتبة المتقدمة حسب عرف الصوفية مرتبة غيب الغيب ، ثم مرتبة غيب الهوية ، ثم مرتبة الذات الساذجة - كما قالوا - نوري .

٢- د : - بحسب الاعتبارات .

ثم إنّه قد استتبع حكم معنى الشمول والكليّة ، هاهنا ظهور سلطان النسبة ، وقهرمان أمر الأسماء ، وبيّن أنّ النسبة الواقعة بين الواحد الكلّ وما يشمله من الكثرة والتعدّدات ، لها وجوه من الاعتبارات :

منها ما الغالب عليه حكم الوحدة ، ومنها ما الظاهر فيه[1] حكم الكثرة ؛ فإن اعتبرالمنتسبان قيل: « حقّ وخلق » ، وإن اعتبر الوجه الأول من النسبة قيل: « أوصاف الحق و أسماؤه » ، وإن اعتبر الوجه الثاني منها قيل : « الكون » و «حقيقة العالم » ، وعينه الثابتة .

فأوّل ما يظهر في هذه الحضرة أمر الأسماء ، كما أنّ أوّل ما يظهر أحكامه منها العلم المثبِت للمعلومات ، المستلزم للا استحقاقيّة الوجود لها لذاتها - يعني الإمكان - فهو أوّل ما يلزم العلم ،كما أنّ الوجوب - وهو استحقاقيّة الوجود لذاته - أوّل ما يلزم الوجود ، وهو المراد بما قيل : « إن الوجوب و الإمكان ظاهرا الوجود والعلم » .

و يلزم الإمكان وجوهٌ من التقسيم : ككونه جوهرا ، أو عرَضا ، وحالاً أو محلاً ، ومجرّدا أو ذا مادّة - على ما بُيّن في صناعة الحكمة .

تلويح[2] لوحي :

الذي يُنبّهك على هذه الأصول من شواكل الرقوم أن الألف في الجلالة[3]

---

١) د : منها الغالب عليه حكم الوحدة ومنها الظاهر فيه .

٢) التلويح : مايشار به إلى المطلوب مع بُعد وخفاء .

٣) أي في اسم الله - هـ .

قبـل ظهوره بتمام الدائرة الإحاطيّة العينيّة وهاء الهويّة التعينيّـة [١]، له تنزُّلان في لامَي الجمعيّة العلمية ، مختفيا في الأوّل منهما ، مندمجا فيـه ، وظاهرا في الثاني منبسطا ممتدا إلى الهاء، امتداد النفس الرحماني والمدد الوجودي على التعيُّنات .

عقد نظم فيه :

إذ قد بان لك ما تُفرّق[٢] به بين الذات وشؤونها وأحكامها المسمّاة بالإمكان ، فاعلم أنّ توجه الذات على جميع الممكنات أنفسها يسمّى « **اُلوهيّة** » كما أنّ تعلّقها بنفسها وبجميع الحقائق - على ما هي عليه - يسمّى بـ« **العلم**» .

ثمّ ذلـك التعلّق إن اعتبر على الممكنات خاصّة - بما هي عليـه في نفسها - يسمّى بـ« **الاختيار** » ؛ وإن اعتبر ذلك بما هي عليه في الحضرة العلميّة من سبق تخصيصها بأحد الجائزين يسمّى بـ « **المشيّة** » ، كما أنّ تعلّقها بنفس ذلـك التخصيص يسمّى « **إرادة** » - **كما أفصح عن** [ب٢٣٢] **ذلك لفظ** « **الشيء** » و« المراد » عند اللبيب ، فإنّ الشيء هو ذات الممكن ، كما أنّ المراد إنّما هو وجوده[٣]، فالمشيّة لها تقدّم اعتباري[٤] - وتعلّقها بإيجاد الكون يسمّى « **قدرة** » ، وتعلّقها بإسماع المكوَّن لكونه يسمّى « **أمرا** » .

---

١) د : - وهاء الهوية التعينية .

٢) د : مايفرق .

٣) د : وجود .

٤) لعمرالهي - المشية ترتبط بشيئية الشيء والإرادة بوجوده ؛ وهذا بظاهره ينافي مافي الخبرالرضوي من كون المشية متعلقة بالكون والإرادة بالعين ، وهذا هو حسبما ورد عن سائر أئمتنا وسادتنا من كون كل كائن(*) مسبوق بأمور ستّة مترتّبة : أولها العلم، ثم المشية ، ثم الإرادة ، ثم ☜

ثمّ إنّ ذلك إن توجّه إلى تحصيل أعيان الأكوان يسمّى بـ« **الخلق** » ، وإن توجّه إلى تحصيل أحكامها بما يفيد ما عليه أمر الوجود يسمّى بـ« **الكلام** » . والأوّل ينتهي إلى أعراض وكيفيّات تحملها الأضواء . والثاني أيضا إلى أعراض كذلك يحملها الهواء . فتعلّقها بالأوّل يسمّى بـ« **البصر** » ، كما أنّ تعلّقها بالثاني يسمّى بـ« **السمع** » .

ثمّ إنّ تعلّقها بإدراك كلّ مدرك - الذى لايصحّ تعلّق من هذه التعلّقات كلّها الاّ به - يسمّى « **حياة** » ، والعين في ذلك كلّه واحدة ، وتعدّد التعلّقات إنّما هي لتمايز المتعلّقات ، فلا تغفل عن هذا النظم وترتيبه .

☜ التقدير الهندسي ، ثم القضاء والإمضاء ؛ ومعنى الإمضاء هو - كما قيل :- شرح العلل والأسباب ، ومن هنا ناسب في العطف تبديل ثم بالواو فيما بين القضاء والإمضاء ؛ فيراد من المشية - بعد العلم القديم الأزلي الكمالي - الفيض المقدس الوجودي الفائض عن حضرة الذات أولا وبالذات ؛ ويعبرعنه بالنور المحمدي الذي تنورت به ومنه الأنوار كلها . وفي الخبر عنهم ﷺ : « خلقت المشية بنفسها ، ثم خلقت الأشياء بها » . ومن هنا تسمى المشية التي خلقت بنفسها بالحق المخلوق به الأشياء . وأما ذات الممكن - المسماة بالعين الثابت في مقام ، و بالفيض الأقدس في مقام آخر - فهي قبل المشية من وجه ، وبعدها من وجه ؛ فالقبلية علما والبعدية عينا كما أشرنا لانتنافيان - تفطن - نوري .

(*) وأما حمل الكون في ذلك الخبر على الأُمورالعدمية الراجعة إلى الأعيان الثابتة -حسبما اصطلح عليه عرف الصوفية - فيأبى عنه تعلق الإرادة بالعين - أي بإزاء العين - إذ المشية حينئذ يجب أن يتعين بإزاء الوجود - كيف لا - وقد قال تعالى : ﴿ إنّما أَمْرُهُ إِذَا أَرادَ شَيْئًا ﴾ [٨٢/٣٦] فهذا هو نص في كون متعلق الإرادة هو العين ، وأن المراد من تعلقها بالعين تعلقها بوجود العين -لابنفسها- فالحاصل المحصل هوكون المشية نفس نورالوجود الإطلاقي الانبساطي المعبّر عنه بالوجود المطلق المنبسط ، من دون ملاحظة تخصصه وتعيّنه وتقيّده بهذا العين أو ذلك العين بخصوصها ؛ ومن هاهنا قالوا : إن الوجود المطلق فعل الحق الحقيقي تعالى والوجود المقيد - أي بما هومقيد - أثره ، ويحتمل بعيدا أن كلامه هذا محمول على لحاظ هذه التفرقة اللطيفة المرموزة - تثبت فيه وتلطف - نوري .

توشيح ونظم على نسق الشيخ المؤلف :

[مراتب الوجود في قوسي النزول والرجوع]

ثمّ إنّ العلم -مع باقي أئمّة الأسماء وسدنتها- لما توجّهوا إلى إيجاد عالم التدوين والتسطير ، وإبراز المعلوم في ملابس التشكيل والتصوير - إذ الأسماء مادام في الموطن الجلائي والتعيّن الإطلاقي لاتتمكّن من إنفاذ أحكامها - كان أوّل ما ظهر من ذلك جوهرا بسيطا من غير مادّة ولا مدّة ، يسمّى بـ« **العقل الأوّل** » من حيث أنّه الخازن الحفيظ الأمين على اللطائف الإنسانيّة التي هي الغاية للحركة الإيجاديّة ، و« **القلم الأعلى** » من حيث التدوين والتسطير، و« **الروح** » من حيث التصرّف ، و« **العرش المجيد** » من حيث الاستواء ؛ ومن ذهب إلى أنّه هو التعيّن العلمي بعينه ، فكأنّه لم يفرّق بين **التعيّن الاستجلائي** - الّذي فتح فيه أبواب لام التفصيل ، المعبَّر عنه بـ« العالَم »- وبين **التعيّن الجلائي** الذي انخفض فيه ذلك الباب المسمى بـ« العالِم » أولم يظهر له بحسب القوانين الحكميّة أن كلّ ما انختم به خزائن الكمال من الحقيقة الإحاطيّة الجامعة بين ما يختصّ به العقل من القدسيّات ومايقابله من الهيولانيّات - بل أجمع وأكثرإحاطة من ذلك - لابدّ وأن يكون بحسب حقيقته هوالفاتح لأقفال الظهور، وبيده مقاليد تلك الأبواب ،كما صرّح به **معلّم المشّائين** في صدر كتابه المسمى بـ«**أثولوجيا**»[١]:

« إنّ أوّل البُغية آخر الدرك ، وآخر الدرك أوّل البغية » .

وأمّا ما وقع في كلام الشيخ ممّا يمكن أن يفهم منه الدخيل ذلك ، كما في قوله

---

١) أثولوجيا : الميمر الأول ، ص٤ . وفيه :« أول البغية آخرالدرك ، وأول الدرك آخر البغية » .

في رسالة المسائل [١] : « فأوّل موجود ظهر فقير مقيّد موجود يسمّى العقل ، ويسمّى الحق المخلوق به ، ويسمّى الحقيقة المحمّدية [٢]، ويسمّى روح الأرواح » فهو عين ما ذكرناه من أنّه أوّل سلسلة العوالم ، فإنّ العالَم هو الذي له الفقر والقيد والظهور ، دون الحضرات الجلائيّة .

وكذلك حكم سائر الأوائل الواقعة في جميع المراتب ، فإنّها مظهر التعيّن الأوّل في تلك المرتبة ، فيصدق عليه أحكامه وأسماؤه ولكن مقيّدا وباعتبار .

ثمّ إنّه لغلبة حكم الإجمال والإطلاق - الذي هومقتضى التعيّن الأوّل في هذا الجوهر - ما كان له أن يثبت فيه ذلك التصوير إلاّ بضرب من الإجمال ؛ فظهر جوهر آخر قابل لتسطير القلم به تفصيل ذلك التصوير - كما هو مقتضى التعيّن الثاني -ولذلك يسمّى بـ« **اللوح المحفوظ**» و« **النفس الكلّيّة**»- باعتبار ظهور حكم النفَس الرحماني فيها - و« **العرش الكريم** » للاستواء عليه .

ثمّ إنّ هذه المرتبة -لتروّحها - ما كانت قابلةً لظهور تلك التفاصيل بأعيانها و بروز هيآتها بأكوانها وألوانها ، إذ ليس للتفصيل في هذه النشأة حكم إلاّ بنوع

---

١) رسائل ابن العربي ، رسالة المسائل ، ص٩ :« فأول موجود ظهر مفيد فقير موجود يسمى العقل الأول، ويسمى الروح الكلي ، ويسمى القلم ، ويسمى العدل ، ويسمى العرش ، ويسمى الحق المخلوق به ، ويسمى الحقيقة المحمدية ، ويسمى روح الأرواح ، ويسمى الإمام المبين ... » .

٢) أقول : إن للحقيقة المحمدية مرتبتان : المرتبة الأُولى هي التي تعدل من المراتب التعين الأول ، وأما الثانية فهي من الأركان العرشية الأربعة المترتبة نزولا ، وتسمى بالمحمدية البيضاء ، المسماة بالركن الأبيض ، وبعدها الركن الأصفر المسمى بالنفس الكلية وأمّ الكتاب واللوح المحفوظ ، وبعد تلك النفس الكلية المسماة بالعلوية العلياءِ : خيال الكل، المسمى بالركن الأخضر، وبعده طبيعة الكل المسمى بالركن الأحمر؛ فالحقيقة المحمدية حقيقتان مترتبان : الحقيقة المطلقة ، ثم الحقيقة البيضاء ، وهذه هي حقيقة الكل - هذا - نوري .

من الانطباع ، فاقتضى الأمر التنزّل نحو مادّة قابلة لبروز تلك التفاصيل فيها بأعينها و ذواتها ، وهو « **الهباء** »، المسمّى في عرف المشّائين بـ« **الهيولى**» .

وهي لذاتها وبما جبلت عليه من القبول تصوّرفيها من العقل بُعدٌ هوالطول ، ومن النفس آخرٌ هو العرض ، ومن المركز - الذي هو متوجّه هذه الحركة الظهوريّة الإيجاديّة - آخرٌ هو العُمق ؛ فحصل **الجسم الكلّ**[1] و تشكّل بما هو مقتضى الحقائق أولا- يعني الكرويّة - فكان الفلك المسمّى بـ«**عرش الرحمان**» لاستوائه - سبحانه - عليه به[2]، من حيث أنّ الوجود تمّ ظهوره به ، وبلغ كماله فيه ، واستقرّ سلطانه وجلاله عليه .

ثمّ أنّه قد غلب فيه حكم الإجمال - بناء على ما تقرّر من سريان حكم التعيّن الأوّل على كل ما تعيّن أولا في أيّ مرتبة كانت ، على ما نبّهت عليه في مرتبة الأمر - فظهر فلك آخر يسمّى بـ« **الكرسي** » ، وفيه تفصيل - كما في سائر الثواني من المراتب ، وهو أنّ الكلمة فيه انقسمت إلى الأمر والنهي ، و لذلك يقال له : « **موضع القدمين** » ، لأنّ الكلمة آخر المراتب والتنزّلات - على ماستقف عليه إن شاء الله - .

ثمّ ظهر فلك آخر فيه تفصيل البروج الإثنى عشر وتقسيمها الفرضي ، وهو المسمى بـ « **فلك البروج** » و« **الفلك الأطلس** »، إذ لا [الف/٢٣٣]كوكب فيه ، ثمّ « **فلك الكواكب الثابتة** » الذي[3] ظهر فيه التفصيل بكماله وبرز[ت] الكثرة

---

١) د : الجسم الكلي .
٢) أي بالرحمان (ح) .
٣) د : التي .

بصورها المحسوسة في العالم على صحائف العيان ؛ وهذه الأربع هي الأفلاك الثابتات وبرابعها بلغ أمرالكثرة منتهاها ، وبذلك استعدّ لظهور الوحدة التي هي مقتضاها [١]، ولذلك انصرف التوجه الإيجادي والحركة الحبيّة من حيث النفس منحدرا بالتدبير في عمق الجسم إلى أقصاه ، وذلك نقطة المركز الذي [٢] هو محل نظر العنصر الأعظم[٣] ، الذي خلق العقل من التفاتته ، وحصل من تلك الحركة مرتقيةً [٤] الأركان والسماوات على الترتيب من المركز إلى المحيط .

وممّا يدلّ على أنّ الأمر كلّه دوريّ : هو أنّ أوّل الأركان - يعني الأرض - وآخر السماوات - يعني السماء السابعة - على طبيعة واحدة - وهي البرودة واليبوسة - فبينهما اتّصال من ذلك البُعد .

ثمّ لمّا كملت الأركان والأفلاك - على ما ذكر - ودارت الأفلاك كلّها - و هي

---

١) يعني أن الكثرة هي مقتضى الوحدة ، إذ الوحدة بصفاتها العليا وأسمائها الحسنى مختفية كما قال : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف » غيرظاهرة بقهرمان سلطانها وسلطان صفاتها وأسمائها ، فلابد لها في اظهار ملكها وسلطنتها بصفاتها أسمائها من التجلي بصور الكثرة وأطوارها لتتعرف بها وبرزت أحكام ملكها وسلطانها بمنصات (ظ) مظاهرها - نوري .

٢) د : التي .

٣) مراده من العنصر الأعظم الوحدة الحقيقية التي هي حقيقة حقائق الأشياء ، و أما المركز فهو صورة منه - نوري .

٤) أي بطور الحركة العروجيّة ، وهي الخروج من القوة إلى الفعلية ، كما هو مقتضى قوس الإمكان - الأخس فالأخس ، على عكس قوس النزول - المسمى بإمكان الأشرف فالاشرف ، فأول قوس العروج عنصر الأرض المعروفة إلى أن ينتهي إلى السماء السابعة ، التي هي نهاية هذا الضرب من السير العروجي الانصرافي. ثمّ يأخذ التدبير في إيجاد الكائنات وإيلاد المولودات من المناكحة الجارية على مجرى الحكمة البالغة من الآباء العلويّة والأمهات السفليّة ، إلى أن ينتهي الأمر إلى الغاية القصوى - نوري .

الآباء العلويات - وتحرّكت الأركان بتحريكها -وهي القوابل والحوامل- **اُمّهاتنا السفليّات** - فأوّل ركن قبِلَ الأثرَ : ركن النار- وهوالأثير- فظهرت الكواكب ذوات الأذناب ، وأنشأ في هذا الركن **عالم الجانّ** ، فإنّ مادّة أجسادهم هي الطبائع الدخانيّة القابلة للاشتعال والتنوّر، فمنهم من غلب على نشأته بساطة الناريّة ولطافة خفّتها وعلوّها - و هي **الأبالسة و الشياطين** - و منهم من غلب عليها أمر تركّبها النوريّة - وهم المؤمنون منهم - ولغلبة الخفيفين على نشأتهم هذه جعل بأيديهم[١] عالم الخيال[٢] ، وما عليه أمره من التصوّر بالأشكال والأمثال من كلّ شيء في العالم الحقيقي .

وما زال التكوين ينزل إلى أن نزل إلى الأرض -كرة تعانق الأضداد وموطن الاعتدال والانحراف ، والكون والفساد - فأوّل ما يُكوَّن فيها : المعادن ، ثمّ النبات ، ثمّ الحيوان . وجعل آخركلّ صنف من أجناس هذه المواليدأولا للذي يليه ؛ فجعل آخر المعادن و أوّل النبات الكمأة ، و آخر النبات وأوّل الحيوان النخلة ، وآخرالحيوان وأوّل الإنسان القرد ، ليكون الوحدة الاتّصاليّة محفوظة عن التخلّل والانخرام ، والهيأة الجمعيّة التي بين تلك الأنواع سالمة عن عروض الانقطاع وطُروّ الانصرام .

---

١) أي بيد قوتهم وقدرتهم ، سلطان القوة الخيالية وقهرمانها المتمكن من تصوير الأشكال المناسبة لفطرتهم ومنزلتهم ـ نوري .

٢) حاصله مفطورة على التمكن من التخييل والتمثيل والتصوير والتشكيل كماشاء ، وسرّ ذلك كون مادتهم مادة يسهل بها ومنها التصوير والتشكيل ، فلاينتظر معها إلا الإرادة ، لكون المادة خفيفة غير أبيّة عن القبول والانفعال من أنفسهم ولهم التسلط على التصوير والتشكيل اختيارا باستثناء تصور الأبالسة والشياطين بصور الأنبياء ـ والأولياء ﷺ ـ نوري .

عقد متمّم

[سرالسير من الوحدة إلى الكثرة ، ثم من الكثرة إلى الوحدة]

كما أنّ الحروف ورقومها إنّما تتفارق أصنافها المتماثلة ، وتتباين أشخاصها المتشاكلة بالنُقط - التي هي مبدء الخط ، الذي هوهيولى الحروف ومادّة النطق -كذلك الأعيان والحقائق إنّما تتميّز بالوحدة التي هي العنصرالأوّل للكلّ ، فكما أنّ النقطة هي المبدء لمايقبل التنوّع والتشخّص أوّلا، وهي المنوّع المشخّص آخرا كذلك الوحدة - بعينها - هي أصل الاستعداد وأُمّ القابليات والمواد .

ومن ثمّة إذا تمّ سير الظهور وبلغ إلى منتهى كماله المحسوس تراه راجعا من محيط الكثرةالكونيّة إلى مركز الوحدة الوجوديّة التي هي أسطقس الاستعدادات - يستمدّ منها ما به يتمكّن أن يتجلّى ذلك السرّ السائر على مجالي الإظهار ، و يجلو عرائس كماله على منصّات الشعور والإشعار .

وذلك لأنّ السير الأوّل لبساطة حكم الوحدة فيه ومُحوضة تأثيرهافي القوابل إنّما حصل منه اللطائف النورانيّة ، فما أمكن أن يتحصّل منه ما به يتكثّف القوابل من الأجرام المدلهمّة المظلمة ، بحيث لا تنفذ فيها أشعة الظهور حتّى يتعاكس من سطوح تلك القوابل والمرايا أضواؤها المظهرة .

وذلك لأنّ كلّ جمعيّة ما لم ينقهر حكم الوحدة الوجوديّة فيها تحت أحكام كثرتها الكونيّة ، لم ينحرف عن شارع الاعتدال الّذي هومورد اللطف والنور، و مالم ينحرف عنه ولَم يمل عن جادّته المستقيمة لم تتراكم فيها الأحكام ولم تتكاثف

سطوحها لتتعاكس أشعة الظهور فيها وتتشعشع أضواؤها النيّرة ، و يتمّ فيها أمر الإظهار[١]- وسيجيء لهذا البحث مزيد بسط إن شاء الله تعالى - .

توشيع في تحقيق النشأة الإنسانية :

أليس قد لاح مما نُظم لك آنفا أنّ العالَم قد اشتمل - بجملته وكلّيته - على مفردات الأعيان ، وحقائق متفرقة عينيّة - وهومن هذا الوجه كثرة كونيّة ، ليس إلاّ - وعلى النسبة الامتزاجيّة بينها والرقائق الارتباطيّة التي يتّحد بها الكلّ وحدة وجوديّة .

فكما أنّ للجزء الأوّل منه مادّة يظهر فيها ذلك - إلى أن يتمّ أمر الظهور ، ويستوي على عرشه ، وهي غاية الحركة الأُولى كما مرّ - كذلك لابدّ له في إتمام تلك البُنية ، ممّا يصلح لأن يكون مادّة للجزء الآخرمنه ، وهي **النشأة العنصريّة الإنسانيّة** ، التي هي غاية الحركة الثانية ، وهي غاية الغايات ، ومنتهى سائر الحركات .

ثمّ إنّ تلك الرقيقة الاتحاديّة والرابطة الإحاطيّة إنّما يمكن ظهورها فيما يستوعب سائر المراتب ويستجمع [ب٢٣٣] جملة الحضرات والعوالم ، فهو الأنزل[٢] من الكلّ رتبة ومكانا ، والآخر ظهورا وتكوّنا ، فإنّ الممتزج من أضداد الطبايع المتخالفة و أطراف الصور المتنوّعة المتمانعة ، لا يزال يتدّرج مائلا من مكامن

---

١) د : ويتم فيها الإظهار .

٢) د : الانزال .

مطاميرتلك الكثرة الكونيّة إلى مجالي ظهورالوحدة الوجوديّة ، حتّى تتحصّل منه جمعيّة جنسيّة اعتداليّة وحدانيّة الحكم ، بها يصلح لأن تظهر فيها تلك الوحدة بصفاتها الحقيقيّة ولوازمها الوجوديّة ، كالحياة ، والإرادة ، والقدرة ، والسمع ، والبصر .

ثمّ إنّه وإن انتهى السير في هذه الحقيقة منتهى ظهوره ، واستوى على عرش شعوره ، لكن مالم يبلغ في ذلك المسلك إلى حدّ يتمكّن به من توليد المثل[١] ويمكن أن يظهر فيه الكلام ، وتتنزّل به الوحدة في صورة كليّتها ، وتتكسّى بملابس جملها وتفاصيلها ، لم يتمّ لها الكمال ، فإنّه في هذه المرتبة ظهر ملاك سلطان الإظهار ، وبها نفّذت أحكامُ قهرمان الصورة المظهرة لطائف المعاني ودقائق الأسرار ، فلها في هذه الجمعيّة الاعتداليّة سيران نحو أواسط كمالها وحاقّ ماأمكن فيها من الوحدة والاعتدال ، حتّى يبلغ ذلك الحد الذي هو مصدرالكلام ، وينتهي به السير المذكور غاية الكمال .

ثمّ لها في هذه الوحدة النوعيّة الكماليّة سيران آخر[ان][٢] على عرض أرضها المزاجيّة ، نحو ما يصدر منه ذلك الكلام بكماله ، ويتمّ به أمر الإظهار - يعني وضع الصور الدالة على المعاني والشعائر المشعرة بالحقائق بأفعاله وأقواله - وهو الشخص المسمّى بخاتم النبوّة - عليه من الصلوات أفضلها ومن التحيّات أتمّها وأكملها - .

وموضوع **مافي هذا الكتاب** من العلوم والأبحاث هو ما في هذين السيرين[٣]

---

١) د : يتمكن من توليد ويمكن أن يظهر ...

٢) م ، د : سيران آخر .

٣) م ، د : هذا السيران .

من صنوف تنوّعاته الكماليّة ، و بيان ما يختصّ بكليّات تطوراته من العلوم و المعارف - كما ستطلع على تفاصيله عند الكلام على ترتيب الكتاب و فهرست فصوصه وأبوابه .

عقد وتميمة[1] :

لا يخفى على المتفطّن اللبيب أنّ ارتباط أمرالكمال بالكلام واستتباع أحكام تمام الإظهارلبلوغه إلى نقطة التمام ، ليس إلاّ باحتوائه على الحقائق كلّها واختزانه للطائف العلوم والمعارف على ماعليه الأمرفي نفسه ، فإنّ الحرف صورة العلم ، ومظهر بسطه وكشفه - على ما لايخفى عند أهله[2] - .

ثمّ إنّ استنباط العلم من صور الحروف ، واستنتاج دقائقه الباطنة من بيّنات أشكالها الظاهرة إنّما يمكن من المشعرين الشاعرَين : أعني السمع والبصر ، إذ بهما يرتبط[3] قوس الظهور من الدائرة الكماليّة الوجوديّة بقوس البطون منها ، وبذلك الارتباط حصلت الرقيقة الاتحاديّة التي تستتبع العلم والشعور .

وممّا يؤيّد هذا الكلام ما ورد في التنزيل : ﴿ وَ اشرَقَتِ الأرضُ بِنُورِ رَبّها وَ

---

١) كذا في النسختين ، ولعل الصحيح : عقد وتتميم .

٢- حرف = (حا) ٩ + (را) ٢٠١ + (فا) ٨١ = ٢٩١ .

علم = (عين)١٣٠ + (لام) ٧١ + (ميم) ٩٠ = ٢٩١ .

٣- سرّ ذلك هو كونهما بتجوهرفطرتهما التجرديّة الروحانيّة النورانية من عالم الغيب ، خارجين من عالم الشهادة . و أما من جهة تعلقهما بالعضو المحسوس العنصري داخل مندرج تحت فلك الأفلاك المحدد للجهات ، فمنزلتهما منزلة [الـ]موت من البرزخ . نوري .

وُضِعَ الكِتَابُ وَجِاْىءَ بِالنَبِيّين وَ الشُهَداء ﴾ [٦٩/٣٩] فإنّ من تدبّر في نظمه بعض التدبُّر ظهر له الحقّ من أُفق إشراقه .

[قوسا النزول والعروج في العالم الإنسانية وتطور الحروف والكلام]

وتمام تلخيص ذلك الكلام أنّك قد عرفت آنفا أنّ السير الوجودي لم يزل متدرّجا في كثائف الكثرة الكونيّة ، إلى أن يبلغ منتهى ثخائن الأجرام ؛ ثمّ إذ قد تمّ هذه الحركة بحصول ما هوالغاية لها ، عاد يتلطّف - مصوّرا بأعراضها القائمة بها من الألوان والأوضاع ، والأبعاد والأعداد - إلى ما يخفّ عن تلك الكثافة الجرميّة وغلظها الأرضيّة خفّة ما ، حتّى يمكن أن يحملها الهواء والضياء ويبلغها إلى مبادي تينك القوّتين ، ثمّ يخلع ما عليها من آثار صورتها [1] النوعيّة الخارجيّة ، ويتدرج في التبطّن إلى الحسّ المشترك ، ثمّ إلى الخيال ، ثمّ يضع جملة ما عليه من آثار الصور ويدركه الوهم ، ثمّ الذكر ، ثمّ ينفضّ بقايا ما عليه من اللواحق الخارجيّة المشخّصة والعوارض المعيّنة ، ويتعقّله الفكر منزّها عن المواد المشخّصة والعوارض المخصّصة إيّاه ، ثمّ يصل إلى القلب ويعلمه مقدّسا عمّا يشوب به الإطلاق جملة ، وبه يتمّ الدائرة بكمالها ، وينطبق قوس الإظهار على قوس الظهور منها ، ولذلك يقال لمرتبته هذه : « **مقام قاب قوسين** » .

فعلم بذلك إنّ في الإنسان من تلك الدائرة الكماليّة قوسا ينطبق بأحد طرفيه على أوّل مراتب الظهور[2]، ومبدء فتح أبوابه - وهوالقلب - وبالآخر على آخرها

---

١) د : صورها .

٢) يعني العقل ،كما أن مايحاذيه في الآدمي هوالعاقل ، وآخر قوس الظهوري هوعالم الحس والعيان الكياني ، وما يحاذيه فيه هو الحاس المتحد في الوجود بمحسوسه المرتسم فيه ـ نوري .

ومنتهاها وهي مشاعره الحسّية [١] الظاهر أمر تمامها في السمع والبصر ؛ ولما كان البصر أقوى حكما في موطن الظهور ، ونفوذ أمره - أعني الصورة ، ولذلك تراه قد انسحب حكمه على مدركات السمع ، يعني الكلام في صورته الرقمية - جعله غاية للمشية بصريح عبارته في صدر الكتاب[٢]- كما ستطّلع عليه إن شاء الله تعالى - .

توشيح من شواكل الرقوم وقواعد العقود [خصائص حرف السين] :

كما أنّ الإنسان بين الأكوان له فضائل يفتخر بها عليها ومزايا تفوق[٣] بها على الكلّ -

- **منها** أنّ خصوصيّته الفارقة التي بها يمتاز [الف/٢٣٤] عن المسمّى[٤] ومنها يتحقّق اسميته ، إنّما هي أحديّة الجمعية الإحاطيّة التي بها يماثله وبدون الإجمال والتفصيل لايبائنه ولا يفارقه . **ومنها** أنّ صورته الظاهرة وبنيته البيّنة المحسوسة نسخة جامعة للكلّ بأشكاله ودلائله . **ومنها** أنّ حقيقته جامعة بين العوالم

---

١) د : المشاعر الحسية .

٢) راجع صدر الفصّ الآدمي .

٣) د : يفوق .

٤) مرادهم من « المسمى » حضرة الحق ، ومن « الإسم » فطرة الآدمية الجامعة لجوامع الأسماء ،كما قال عزّ من قائل : ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسماءَ كُلَّهَا﴾ [٣١/٢] أي خمّره بيديه : الحضرات الإلهية والعوالم الكيانيّة . ومن هاهنا قال ﷺ : « أُوتيتُ جوامعَ الكلم » .

فهذه الجامعية التامة العامة الكاملة تسمّى بـ « أحديّة الجمعيّة الإحاطيّة » ، وهي حضرة بسيطة محيطة بالكل وببساطتها لايعزب عن حيطتها مثقال ذرة من الكثرة -لا في أرض الكثرة ولافي سمائها - فافهم فهم نور ، لا وهم وهم وزور - نوري .

الكيانيّة التي هي مواطن كمال التفصيل ، والحضرات الإلهيّة التي هي مجالي جمال الإجمال -

-كذلك **للسين** بين الحروف وجوه من الخصائص الكماليّة :

منها أنّ اسمه عين المسمّى إذا اعتبر ذلك مستقلا بنفسه - لاتزيد عليه ولا تنقص منه - فبينهما المطابقة التامّة والمثليّة الكاملة .

ومنها أنّ كلّ حرف من حروف أسمائه له فيه رقم بإزائه .

ومنها أنّ عدده التامّ الجامع[1] وعقده الفاتح لأقفال حقيقته لايزيد على اسمه إلاّ بتاء التفصيل والتبيين ، إذ هو معنى شمس الإظهار التي يخرج بأشعّة أضوائها خبايا مكامن الإمكان على أعلام العيان، وأيضا صورته هي الأربعة المعرِبة عن الكلّ إجمالا[2]، كما أنّ باقي حروفه مُعرِب عنه تفصيلا ، فهو الجامع بين الإجمال والتفصيل ، فإذا فحصت عمّا يدلّ على الإنسان بين بسائط الحروف ومفرداتها بالمطابقة الحقيقيّة الطبيعيّة - دون الجعليّة الوضعيّة - هو هذا الحرف .

ولذلك تجد قلبه هو الاسم الدالّ عليه وضعا مع زيادة معنى الجمعيّة ، كما ورد في الأثر الختمي[3]: « لكلّ شيء قلب ، وقلب القرآن يس » .

---

١) وهو السنين ، فإنه السين بزيادة التاء .

٢) راجع ما أوردناه في المقدمة حول هذا العدد .

٣) عوالي اللئالي : ٦٥/١ . الدارمي : كتاب فضائل القرآن ، باب في فضل يس ، ٤٥٦/٢ . الترمذي : كتاب فضائل القرآن ، باب ٧ ماجاء في فضل يس ،١٦٢/٥ ، ح٢٨٨٧ . شعب الإيمان : باب (١٩) تعظيم القرآن ، ٤٨٠/٢ ، ح٢٤٦١-٢٤٦١ . و في المسند (٢٦/٥) بلفظ : « يس قلب القرآن » . راجع الدر المنثور : سورة يس ،٣٧/٧ . ورواه الصدوق - ره - في ثواب الأعمال : ص١٣٨ ، ثواب من قرأ سورة يس ، عن الصادق عليه السلام أيضا .

فلئن قيل : إنّه مركّب من « الياء » و« السين » فلا اختصاص له به .

قلنا : إنّ « يا » صورة كمال « السين » وقلبه[١] ، ولذلك ذهب صاحب المحبوب إلى أنّه إشارة إلى الختمين .

وكذلك في كلام السيّد[٢] - سلام الله على آبائه الكرام وعليه - ما يشير إلى هذا ، حيث نصّ في تحقيق اسم « عيسى» : أنّ « ي » صورته ، و « س »

---

١) أي وجه القلب الذي به يواجه القلب أصله المسمى بالروح الأعظم ، و ذلك الوجه القدسي يسمّى بالفؤاد ، كما يسمى وجهه الذي إلى النفس : العقل ـ أي العقل النظري ـ و الفرق بين الفؤاد والعقل كالفرق بين الولاية والنبوة ، وكالفرق بين الشمس والقمر ، أو بين البدر و الهلال ـ نوري .

٢) كرر الشارح إيراد هذا النص في كتابه المفاحص ، فمنه ماجاء فيه (الورقة الف ١٠٠) :

« ثم إن لاسم الجلالة تنزلا آخرمن هذا المدرج بسائر أجزائها وحروفها إلى حرف مفرد من المقطعات الأصلية ، وهذه من آيات جلالته ، فلابد وأن يكون لذلك الحرف دلالة بحسب وضعه الذي هو عليه إلى المعنى الذي يناسبه في ذلك الوضع ، وهو السين ، فإن أسنانه هي صورة تنزل لامي الجلالة ، كما أن النون منه هو صورة تنزل إحاطة هاء هويتها الخارجية وتمام انبساطها واتساعها ، ومن هاهنا يدل السين على السوية العدلية التي بها ظهر في العالمين ماظهر بصورة الكمال الأتم ... ثم إن من سرّ سراية حكم هذا الاسم ماتراه من جلالة شأن هذا الحرف بين الحروف ، حيث وقع في كلام الإمام أنه قال عليه السلام : « من أراد علوما يغنيه عن المكاسب العادية وترقيه إلى أعلى المنازل العادية فعليه بنسبة حفظ الستين ، الحالة في أواسط سمة عيسى » .

وكثيرا ما يعيد الأرقام السيدية هذا الكلام بعبارات متنوعة و إشارات متفنّنة ،منها ما أشار- سلام الله على آبائه الكرام وعليه - في طيّ مراسلاته الهادية :

نقل ربيب جعفر الصادق عليه السلام - وهو أعلم أهل البيت - ما معناه :... من أراد أن يستشرف على علوم تغنيه عن المكاسب العادية وتعنيه إلى أعلى المنازل العالية فعليه بنسبة حفظ الستين ، وهو في أواسط عي س ى ، فيا صورته وس مادته ، والبينات تبيانه و ع زمانه ع ي سى [illegible] » .

مادّته ، والبيّنات تبيانه ، و « ع » زمانه[١] بسسس[٢] - إلى هنا نصّه الشريف .

وكذلك إن تأملّت في « موسى » و (٩) آياته ، ويونس وبطن « ن » وجدت الكلّ متطابقا .

وأيضا فإنّه السبب الواصل[٣] والواسطة الرابطة بين القوسين -يعني الإنّيات الإلهيّة والإنيّات الكيانيّة - بسني حسّه[٤] على ما نبّهت على تفاصيله بأنّ التفرقة التي في القوسين وإنيّاتهما إنّما تنتظم في سلك الجمعيّة بالناس - كما لا يخفى -.

وإن تأمّلت في لفظ « **الإنسان** » واقفا على عبارات أهل الإشارات ، وجدت ما يشير[٥] إلى أنّ « السين » هو المتكلّم الواحد .

كما أنّه إن أمعنت فيما نودي به موسى ﴿ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ

---

١) لعل سرّكون «ع » زمان عيسى كون يوم العود خمسين ألف سنة وهي سبعة أسابيع ، فأُسبوع منها يكون زمان ظهوربعثة عيسى عليه السلام- آدم ، ثمّ نوح ، ثمّ إبراهيم ، ثمّ موسى ، ثمّ عيسى ، ثمّ حضرة المحمديّة الختميّة بآلها الوارثين له صلى الله عليه وآله - وهو صلى الله عليه وآله صاحب الأُسبوع السادس من جهة كونه نبيا من الأنبياء ، والأُسبوع السابع أيضا من جهة خاصة ختميّته صلى الله عليه وآله ، السابع هو يوم جمعة الجموع - هذا ما ورد وخطر بالبال وهو عالم بحقيقة الحال - نوري .

٢) لعل سرّ تكرار صورة يس على العاكس هو وجه الإشارة إلى الختمين : ختم النبوة و الولاية ، الظاهر والباطن ، فهما متعاكسان - نوري .

٣) أي السين هوالواسط الرابط في اسم الإنسان بين لفظة « أنا » المقدم و« أنا » المؤخر ، إذ تكرر حرف الألف والنون - وهما مادة صورة أنا - في اسم الإنسان تقدّما وتأخّرا ، والسين واسطة كاشف عما ذكره ، كما لايخفى - نوري .

٤) سنّي « س » -: دو دندانه -، يعني سمع وبصر + نوري .

٥) لفظ الإنسان كأنه يقول :« أنا س وس أنا » - فافهم - نوري .

المبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ ﴾ [٣٠/٢٨] رأيته - بمواد أشكالها وجواهر أرقامها - هو ذلك الاسم بعينه[1] ، وهذا الكلام إنّما يفهمه أهل الحقائق الّذين يستنبطون المعاني من الصور المنزلة بدون توسط وضع جعلي ولا تخصيص خارجي .

ثمّ اعلم أنّ الإنيّة والأنانيّة بين الاسماء لهما العلوّ الذاتيّ المقدّس عن مقابلة نسبة السفل والتحت ، ولذلك سمّاها صاحب المحبوب - سلام الله عليه - أرض الاسماء التي ينزل منها الحق إلى سماء أسمائه ، وهي الأسماء الإلهيّة والأسماء الربوبيّة على ما هوالظاهر من مطاوي قوله تعالى :﴿ إِنِّي أَنَا اللهُ رَبّ العَالَمِينَ ﴾[2] [٣٠/٢٨] ولهذا تقدّم الأرض على السماء في قوله[3]: « ما وسعني أرضي ولا سمائي » .

ثمّ ليعلم أنّ العقد التامّ من العدد قد تثلّث في هذا الاسم[4] (٥١ ٦٠ ٥١) تثلّث[5]

---

١) راجع ماكتبه النوري - قده - في التعليقة الآتية .

٢) الالف والنون في لفظ « إني » هما الألف والنون في أول اسم الإنسان، وهما في « أنا » هما في آخره ، وصورة اللامين في اسم الجلالة هي صورة سنّي حرف «س» في وسط اسم «الإنسان» فهذا هومشرب فهم أهل الحقائق ، وهم العارفون بألسنة الولاية ، فافهم فهم نور - نوري .

٣) جاء في قوت القلوب (الفصل الثلاثون ، ١١٨/١): « وروينا في حديث ابن عمر: قيل: يارسول الله ، أين الله في الأرض ؟ قال : في قلوب عباده المؤمنين . وفي الخبر المأثور عن الله تعالى : لم يسعني سمائي ولا أرضي ، ووسعني قلب عبدي المؤمن- وفي بعضها : اللين الوادع » .
وحكاه أيضا الغزالي في الإحياء (كتاب شرح عجائب القلب ، بيان مثال القلب بالإضافة إلى العلوم خاصة ،٢٥/٣). راجع ما أورده الزبيدي حول تخريج الحديث في إتحاف السادة : ٢٣٤/٧ .

٤) يعني اسم الإنسان ، الألف والنون الأول (٥١) والثاني أيضا كذلك ، و س الواسط بينهما هو (٦٠) ، واما اسم آدم فهو (٤٥) ، ثمّ يرفع مرة فصار (٤٥٠) ، ثم يرفع مرة أُخرى فصار (٤٥٠٠) فلا تغفل - نوري .

٥) د : تثليث . وكتب في هامش النسختين : ٤٥ ٤٥٠ ٤٥٠٠ (راجع التعليقة السابقة للنوري) .

الكامل المتسع منه في تمام الصورة الكلاميّة المنزلة على الحضرة الختميّة - صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله - صورة ومعنى[١] ، وأنّ التفرقة التي في ضلعيه وطرفيه قد انتظم في حاقّ وسط أرض عرضه المزاجي ، وسُرّة بطحاء اعتداله النوعي ، وهو شخص الخاتم كما وقفت عليه في صورته الرقمية آنفا .

عقد منتظم من نفائس هذه الجواهر

[كيفيّة دلالة الحروف على المعاني]

وإذ قد لُوّح في طيّ هذه التعليقات على ما يستدلّ به على الدقائق الذوقيّة واللطائف من نفائس ما انطوى عليه كنوز الحروف برموز رقومها وأشكالها ، وجلائل ما احتوى عليه ذلك بنسب معانيها وعقود أعدادها - المشتمل عليها تلك الحروف بأساميها ومسمّياتها - تلميظا[٢] للطالبين ذوي التيقّظ والتفطّن ، من يوانع ما أثمرت شجرة الزمان على أفنان مواقيت وقته ، وأغصان مواعيد سعة ساعته ، لابدّ من الإشارة إلى أُصول هادية إلى واضح طريقها ، فاتحة لأقفال إدراكها وختوم تحقيقها :

اعلم أنّ الحروف [ب٢٣٤] - وهي على ما نبّهت عليه صور اجتلاء الحقائق العليّة والعلوم الإليّة [٣] على منصّات العيان وملابس بروز الأسرار الغيبيّة من

١) كتب في نسخة م تحت كلمة صورة : حرفا . وتحت كلمة معنى : عددا .

٢- التلمّظ والتمطّق : التذوّق . واللمظ والتلمّظ : الأخذ باللسان مايبقى في الفم بعد الأكل ، و قيل : هو تتبع الطعم والتذوّق . وقيل : هو تحريك اللسان في الفم بعد الأكل ، كأنه يتتبع بقيّة من الطعام بين أسنانه -(لسان العرب) .

٣) أي إلهية (هـ) .

زوايا غيابة جبّ الكمون على شواهق أعلام الإعلان - وإن كان لها في تأدية تلك المعاني و إبانة أسرارها مما سوى الأوضاع الجعليّة المبنيّة على التخصيصات العهديّة المتخالفة بحسب لغات الأقاليم ومعهودات أرباب الصنائع والشرائع طرق شتّى وأنحاء كثيرة لايعدّ شعَبها ولا يحصى ، ولكن مرجع الكلّ فيما يعتد به ويعوّل عليه منها إلى **أصول ثلاثة** :

أحدها : الأصوات النطقيّة المتمايزة بحسب اعتمادها على المخارج اللفظيّة و المقاطع السمعيّة ، وصاحب الصورة الكماليّة ودائرتها التاميّة فيه هو« الواو» .

وثانيها : الأشكال الرقميّة المتخالفة بحسب الخطوط والنقط وتباين دوائرها وقسيّها - ذوات الزوايا منها والأضلاع - وصاحب الصورة التاميّة فيه « الهاء » فهو[1] الجامع بين التامّين ؛ هذا ما لها بحسب الصورة المحسوسة الظاهرة منها على السمع والبصر.

وثالثها : المراتب العدديّة ، المنطوي عليها في صورتيها النطقيّة السمعيّة والرقميّة البصريّة ، فله رتبة الإحاطة القلبيّة ، وتحته من العلوم العليّة واللطائف الجليّة ما لايخفى .

وذلك لأنّ الأعراض الكونيّة والأحكام الجسمانيّة - التي هي غاية الحركة الوجوديّة ومنتهى سيرها الكمالي - لانغمارها في الغواشي المظلمة الهيولانيّة و الحجب الكثيفة الماديّة ، لا يصلح شيء منها لاستنتاج الحقائق العلميّة واقتناص اللطائف النوريّة المقدّسة صلوح الكم .

---

١) يعني لفظ : « هو » ، وهو اسم الله الأعظم + نوري .

فإنّ الكيفيّات الانفعاليّة والانفعالات والملكات والقوة واللاقوّة - من المقولات التسع - إنّما تكون لذوات الانفعالات من الماديات . وأمّا الإضافة : فما يتعلّق بأمثالها إنّما يعقل بها ، فهي من المادّيات[١] ؛ وأمّا الانفعال والفعل : فمادّي أيضا ؛ فيبقى الأين والوضع والمتى ، وهي كلّها كمّيات .

هذا لمن سلمت ذائقة فطانته الأصليّة عن رسوم المصطلحات التقليديّة .

فعلم أنّ سائر ما ليس بكمٍّ هي ماديّات منغمسة فيها ، لايناسب المعاني المجرّدة ولايطابق أحكامها ، فلا يصلح لاستعلام تلك المعاني المجرّدة منها صلوح الكمّ ، فإنّه لجامعيّته بين التجرّد والتعلّق وعدم تقيّده بشيء منهما وإحاطته وعلوّه على الكل يصلح لذلك - سيّما الأعداد منه .

وهذا ما ذهب إليه **الصدر الأوّل من الحكماء** ، **كالفيثاغوريين وأرباب التعاليم والمُثل** ، فإنّهم ذهبوا إلى أنّ جميع ما ليس بكمّيّ فهو متعلّق بالمادّة ، و يكون مبدؤه التعليميات التي ليست بمتعلّقة بالمادّة ، و يكون هي المعقولات بالحقيقة . وأمّا غيرذلك فليس من المعقولات في شيء ، ولذلك لايمكن أن يحدّ اللون والطعم حدّا يُعبؤ به ، بل إنّما هو نسبة إلى قوّة يدركها ، ولا يعقلها العقل، بل يتخيّلها الخيال تبعا للحسّ .

وأمّا الأعداد والمقادير وأحوالها فهي معقولة لذواتها .

هذا حكاية مذهبهم ؛ فمنهم من ذهب إلى تجرّدها ، ومنهم من ذهب إلى غير ذلك - كالفيثاغوريين .

---

١) د -: وأما الإضافة ... الماديات .

وأيضا قد تبيّن لك فيما سلف من القواعد أنّ الكثرة هي ظاهر العلم وبيّنات لوازمه ، فالمراتب العدديّة التي هي صورتفاصيل الكثرة هي الصالحة لأن تكشف عن الحقائق كلّها - بحسب إحاطة الحروف بها واختصاص كلّ حقيقة منها بطائفة من الحروف ، يعبّر عنها بها .

وقد احتاج استقصاءُ الكلام في هذا المرام والفحصُ عن تفاصيل طرقه ، إلى علوم متطاولة الأذيال ، وقواعد متباعدة الجيوب والأردان[1] ، قد ألّف ربائب الأئمة وأهل البيت فيها الكتب ، وصنّفوا لترتيبها الزبر ، ولكن لعزّة شأنها وعلوّ مسالكها قصرت أفهام عامّة العلماء عن إدراكها ؛ فإنّها من خصائص خلّص الخواصّ الختميّة .

فاقتصرنا في هذا الكتاب على تلويحات منها ظاهرة ، وتلميحات غير خفيّة عن أنظار المتفطّنين باهرة ؛ تقريبا لأذهانهم ، وتحريصا لهم على التوجّه نحوذلك المسلك القويم ، والتعرّض بجوامع القوى والمشاعرلاستنشاق نفحات ذلك النوع من التعليم والتفهيم - مما سمح الزمان بإفاضته ولاح على صفحات الدهر آياتُ ظهوره و إشاعته .

ولعمري انّ الباعث الأوّل لتحريرهذا الكتاب في صورة الشرح و تعليقه على هذا المتن ، إنّما هو هذا ؛ إذ رأيتُ أعنّة نيات أرباب التفطّن من الطلبة منعطفة عليه ، متشوّقين نحو استكشاف حقائقه ، معرّجين عليها ، علما منهم أنّها غاية المرام ، وأنّها القدح المعلى من أقاديح هذه السهام - ذاهلا عمّا أثمرت

---

١) الرَدَن - جمعه أردان - : الغزل . الرُدُن - جمعه أردان - : أصل الكم.

رياض أطوار أدوار الزمان [الف/٢٣٥] وجنانها من طرائف بدائع الأزهار ، ولطائف يوانع الأثمار[١] .

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلا * و يأتيك بالأخبار من لم تزوّد[٢]

[أصول العدد تسعة ومناسبة آدم معها]

فنقول : إنّ أصول مراتب العدد على كثرتها وعدم تناهيها قد انحصرت في تسع من الصور هي مواد الكلّ ، فإنّ سائر مراتبه الباقية إنّما يستحصل منها بضرب من الامتزاج والتركيب ، ونوع من النسب العارضة لها على ما لايخفى ، ولذلك ترى الأرقام الهندسيّة ما جاوزت التسعة ، وهي صورة السعة الإحاطيّة التي تشمل الكل من تلك المراتب - أصولها وفروعها - اشتمال آدم على سائر المراتب الوجوديّة والكيانيّة .

فلذلك ترى عدد تلك المرتبة بما انطوت عليه هو عدد آدم - يعني ٤٥ - وذلك أيضا إذا جرّدته عمّا طرء عليه بحسب المراتب من النسب وجدته ذلك العدد بعينه ، فلذلك صار معنى « آدم » على عرف أهل الشرح الحرفي .

ومن ثمّة ترى عدد « حوّا » ١٥ ، وهي ثُلثه اليسير الذي في مقابلة ثُلثيه الكثير ، فهو المستخرج من جنبه الأيسر .

---

١) د : + شعر .

٢) الشعرلابن رواحة . وروي أن رسول الله ﷺ كان يتمثل به . راجع الترمذي : كتاب الأدب باب (٧٠) في إنشاد الشعر، ١٣٩/٥ ، ح٢٨٤٨ . المسند : ٣١/٦ و١٣٨ و١٤٦ و١٥٦ و٢٢٢ .

و من أراد زيادة بيان لهذا الاصطلاح و تحقيق أحكام له فعليه بتصفّح كتاب « المفاحص[١] » .

و ينبغي أن تعلم أنّ لآدم وزوجه بحسب كلّ عرف معنى يناسبه وأحكام يخصّ به ، فلا تغفل عن الدقائق .

[طرق استخراج المعاني من الحروف]

ثمّ إنّ استخراج الحقائق من الحروف وأعدادها له طرق عدّة :

منها الردّ والتحليل[٢] - على ما نبهت عليه - والذي يدلّ على صحة هذا الطريق وإيصاله إلى المطلوب ، أنّ قوله تعالى : ﴿ الم ذَلِكَ الكِتَابُ ﴾ [٢/٢] إذا حوسب تلك الحروف بأساميها ذلك الحساب يستحصل منه معنى[٣] .

---

١) من تأليفات المؤلف لم يطبع بعد ، ومضي ذكرها في المقدمة .

وقد ذكر فيه أن التسعة (٩) من أُصول الأعداد هو العدد الواسع لأنه حاو لجميع ما تحته من الأُصول ، كما أن آدم منطو فيه جميع المراتب ، فالتسعة عبارة عن آدم . وقال فيه (الورقة الف ٦٢) : « إن العدد الواسع الذي هو عبارة عن آدم بلسان الاستعداد العددي ، إذا استقصي الجزء المحمول عليه ، الكاشف له ، العادّ إياه ، هو الثلاثة - لاغير - فإنها هي التي إذا دارت على نفسها وتصورت بصورتها الجمعية التي لها عند انبساطها بذاتها وتثلثت صارت تسعة ، ثم إذا حوسب صورة هذا البسط جلة واحدة- بحيث يعدّ سائرأفرادها بالفعل ولم يبق شيء منها في مكامن القوة والخفاء ، صار ذلك المجموع [١+٢+٣+٤+٥+٦+٧+٨+٩=] ٤٥ ؛ عدد حروف آدم ، وهو صورة تثليث (١٥) على ما هو الظاهر في مربع ٣ في ٣ ؛ إذا علم هذا ظهر منه وجه استخراج حوا (= ١٥) من جنبه .

٢) راجع ما أوردنا في توضيح هذه الاصطلاحات في المقدمة .

٣) كتب في الهامش : ا ل م
١ ٣ ٤
٣ ١ ١
٨ ٤ ٤

ومنها طريق البسط والتركيب، بأن يفصّل فضل أسامي الحروف وأعداده، و أسامي حروفها مجملا ومفصّلا ، بطنا بعد بطن - إلى سبعة أبطن - ويفتّش في ذلك البسط عمّا هوالمعنى ، و يستنبط منه المغزى ، وهو البيّنات على ما أُشيرإليه . و ممّا يدلّ علىأنّه من الخصائص الختميّة ما ورد في الحديث[١] : « أنا أوّل من تكلّم بالضاد[٢]» .

وقد ورد أيضا [٣] : « أوّل من تكلّم بالعربيّة إسماعيل » .

وذلك كما يفصّل - مثلا - من « بسم » (١١١) : (اين يم) ، و يستعلم سبب اختفاء الألف فيه[٤] ، أو يستخرج من بائه عدد تمام الأسماء [٥].

ومنها أن يستخرج المعنى من فضل حروف العدد ، كما لو تأمّلت في قوله تعالى :﴿ وَلِلهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى ﴾ [٧/١٨٠] استنبطتَ بهذا الطريق من : ﴿ ولله ﴾ عدد الأسماء : (٧١)[٦] : (لف ين) : (ام ا ا و ن) = ٩٩ [٧].

---

١) لم أعثر عليه ، والمعروف : أنا أفصح من ...

٢) كتب في النسختين تحت الضاد : ٨٠٠ .

٣) في مستدرك الحاكم (كتاب التاريخ ، ذكر إسماعيل بن إبراهيم ﷺ، ٢/٥٥٣) : « أول من نطق بالعربية و وضع الكتاب على لفظه ومنطقه ثم جعل كتابا واحدا مثل بسم الله الرحمن الرحيم الموصول حتى فرق بين ولده : إسماعيل بن إبراهيم صلوات الله عليهما » .

٤) ألف بيّنه با است ، بينه در اسم ظاهر ودر مسمى مختفى است ، وبا در اسم بطورمسمى است + نوري .

٥) [الباء] : ثنتان = ١٠٠١ (ح) .

٦) د : - ٧١ .

٧) ولله = ٧١ . وهذا الرقم بالحروف = ا س . وفضل أسامي هذين الحرفين : لف ين . و فضل أسامي هذين : ا م ، ا ، ا ، ون = ٩٩ .

وتعلم منه أيضا تحقيق إثبات معنى « الحمد لله » (٨٣) : ا م ا م ا[1].

ومن أراد زيادة تحقيق لهذه الطرق ، فعليه بتحصيل كتاب : **الخصائص الختمية** - وفقنا الله لإتمامه بالخير .

وإذ كان الغرض من ايراد هذا الكلام والخوض في تيّار بحره الخضم إنّما رشّ رشحة منه على الطلاّب ، و وميض قبس من مشكاة الكمال الختميّ يهديهم إلى سواء الصواب - فلنكتف منه بهذا القدر ، ونشرع في حلّ الكتاب حامدا لله[2] ومستعينا منه ، ومصلّيا على محمّد وآله خير آل .

* * *

* *

*

١) الحمد = ٨٣ . وفصل أسامي حروف لله = ا م ، ا م ، ا = ٨٣ .

٢) د : وحامدا لله .

[شروع في شرح الكتاب]

(الحمدُ للهِ مُنزلِ الحِكَمِ)

الحمد عند التحقيق عبارة عن تعريف حدود المراد[1] ، والإبانة عن غاية كمال المحمود ومنتهى مقامه في آيات ذوات أفراد وأعداد ؛ ثمّ إنّ لتلك الآيات والأفراد - من حيث التفرقة الكونيّة العالَميّة وظهور سلطان التعيُّن فيها - وجهين من الدلالة والإشعار :

---

١) اعلم أن مأخذ استنباط المعاني الذوقية والحقائق عن الألفاظ ـ على تنوع طرقه وتفنن شجونه ـ منحصر في الوجهين : أحدهما هو جهة المناسبة الجليّة التي بين المعنى الذي أطلق عليه ذلك اللفظ بوضع من الأوضاع وبين تلك الحقائق ، والآخر هو جهة الموافقة بين جواهر حروف ذلك اللفظ ، وبين ما يدل على تلك الحقائق والمعاني ـ جمعا كانت أو فرادى ـ وهذا قريب مما تسمع أئمة الأُصول يسمّونه بالاشتقاق الكبير ـ كالحد مثلا بالنسبة إلى الحمد .

ثمّ إذا تقرر هذا فأعلم أنه قد اعتبر في المعنى المذكور للحمد كلا طريقي المأخذ ، أما الأول فلأن معناه الوضعي هو إظهار أوصاف المحمود وكمالاته ، إما بحسب النطق فقط ـ كما هو الوضع المشهور منه ـ أو بحسب سائر الجوارح ـ كما هوالوضع الآخر منه ؛ وبيّن أنه يصدق على الإظهار المذكوربكلا التقديرين أنه تعريف حدود المراد . إذ الظهور والإظهار إنمايكون من الشيء بحسب غايات له وأنهى أطرافه ، وهو الحد . ولذلك يقال للتعريف الكاشف عن كنه الشيء وذاتياته : « إنه حده » ، فاظهار الأوصاف الكمالية من الشيء هو تعريف حدوده .

وأما « المراد » ففي عرفهم إنما يطلق على غاية الحركة الوجوديّة ظهورا وإظهارا ، وبيّن أن تلك الغاية وإن كانت بحسب الشهود الذاتي والإجمال الجمعي إنّما يختص بها الخاتمان ، ولكن بحسب التفصيل الوجودي والتفرقة الأسمائية يصدق أولا على آدم في سائر مراتبه وقواه من أشخاص الأفراد منه ، والأعداد الظاهرة منها في مرتبتي الصورة والمعنى ، وهي غاية كمال المحمود ومنتهى مقامه ، وذلك لأن كلا من تلك الأفراد في كل ساعة من ساعات زمانه ظاهر فيها ☜

أحدهما نحو الإظهار : وهوالذي يلي الإطلاق الذاتي الوجودي فيه لسان الحمد . والآخر نحو الإخفاء : وهوالذي يلي التقيّد العدمي الكوني فيه لسان التسبيح .

والأوّل لظهوره يفهمه كل أحد - دون الثاني - كما ورد في التنزيل: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [١٧/٤٤] .

وبيّن أن تلك الأشياء متخالفة بحسب ظهورها بالوجهين وغلبة أحكام الإطلاق والتقيّد : فمنها ما ظهر بوجه يتكلّم بلسان التسبيح فقط ؛ ومنها ما ظهر بوجه يتكلّم بلسان الحمد فقط ؛ ومنها ما ظهر بوجه يتكلّم بهما .

وإذ قد تقرّر أنّ التسبيح حقّه هو الّذي يودّى بالحمد ، وذلك هو اللائق بجنابه الأقدس ، فإنّ تنزيهه تعالى ليس ممّا يقابل التشبيه - كما ستطلع عليه في طيّ الكتاب - وقد عرفت ممّا سلف لك من البيان أن قلب الكُمَّل هو المختصّ بذلك - أتى بالكلام المعرِب الجامع بين الكثرة الكونيّة المسبّحة و الوحدة الوجوديّة الحامدة - وهو المعبّرعنه بالحِكَم - حمَد اللهَ على إنزاله إيّاها .

☜ بأنهى ما يمكن أن يظهر به فيها وجودا ، وهو المعبر عنه بغاية كمال المحمود ، وكاشف أيضا فيها عن أنهى ما يمكن أن يكشف عنه شهودا ، وهوالمراد بمنتهى مقامه ، وفي التعبير عن هذه المرتبة بالأعداد لا يخلو عن نكتة تلويحية .

وأما الثاني من الوجهين : فلأن الحمد يشتمل على الحاء والدال ، وهما « الحد » الذي فيه معنى التعريف . وعلى الميم ، وهو « المراد » . وأيضا قد اشتمل بحسب خصوصية التركيب هاهنا على اللام الذي له بحسب الجمعية الإحاطية التي اختص بها بين الحروف دلالة على التعريف ، كما يعلم في غير هذا المجال ، فلا تغفل عن علو هذا المعنى على ما له من المعاني ، و شموله بحسب الإجمال والتفصيل والوجود والشهود ، وظهوره بحسب استجماع المأخذين ـ هـ .

وكأنّك قد نُبِّهتَ على أنّ موضوع ما في هذا الكتاب من الأبحاث إنّما هوذلك بحسب تدرُّجه في مراقي الكمال وتطوّراته ، إلى أن بلغ الرتبة الختميّة ؛ فلذلك قال :

(على قُلوب الكَلِم) إشارة إلى ما هو بصدد تحقيقه إجمالا ، على ما هو دأب أئمة التأليف وأدبهم . والمراد من « الكلم » هوالكُمَّل من الأنبياء - كما لايخفى على الواقف بمصطلحاتهم .

ثمّ هاهنا تلويح :

وهوأنّ للـ« حِكَم » إلى « القلب » مناسبة بيّنة يتبيّن لأهله بأدنى تأمل : (ا ا ف يم)[1] ، وكذلك للـ« منزل » و « الكلم »[2] ، ولكن أبعد ، وِفقما لهما من
١٣٢
النسبة إليه : (يم و ن ا ا م) ، (ا ف يم ا)[3] ، (ا ف ا م يم) ، (ا ف يم ا)[4] .
١٤٨ ١٣٢ ١٧٢ ١٣٢

---

١) بينات « حكم » = ا ، ا ف ، يم = ١٣٢ . و « قلب » أيضا = ١٣٢ .

٢) يعني المنزل - بفتح الميم ، بل وبضمه مع فتح الزا - هوالقلب . والكلم - الذين هم الكمل - مرجعهم هو القلوب ، يعني أنهم باعتبار حال قلوبهم صاروا كمّلا وأنبياء . فافهم + (نوري) .

٣) بينات « منزل » = (يم ون ا ام) = ١٤٨ = (ح م ق) وبيناتها : (ا يم اف) = ١٣٢ = قلب .

٤) بينات « كلم » = (اف ام يم) = (١٧٢) = (ب ع ق) ،
وبيناتها : (ا ين اف) = (١٤٢) = (ب م ق) ،
وبيناتها : (ا يم اف) = (١٣٢) = قلب . (مقتبس مما كتب في هامش النسخة) .

ثمّ إنّ القلب[1] بحسب ظهور الرابطة الجمعيّة[2] المذكورة فيه ، و الرقيقة الاتحاديّة التي فيها - على ما نبّهت إليها في المقدمة - قد انفرد بقرب من الطريق لايتطرق لفنائه طوارق النسب والأبعاد ، به يعبد ؛ وقُرب من المكانة ينطوي عنده بساط أعداد الوسائط والمناسبات[3] ، به يحمد . وأشار إلى طريقه المعتبد ومقامه المحمود[4] ، منبّها إلى تحقيق طريق الإنزال ، وتبيين مبدئه ، ثمّ إلى منتهاه وغايته قوله :

---

١) بيان لطريق الإنزال وتحقيق معناه ، وهوأنه قد حمد الله على إنزاله الحِكَم على القلوب ، وبين أن معنى الإنزال - الذي هو التحريك من العلو إلى السفل - إنما يتبيّن بأُمور : أحدها الطريق ،وهو البُعد الواقع بين العالي والسافل ، والثاني مبدؤه العالي يعني ما منه الإنزال ، والثالث منتهاه السافل يعني ما إليه ذلك . ففي لفظ المتن اشارة إلى الأُمور المذكورة .

وتحقيق ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمة وهي أنه كما أن لكل أحد باعتبار وقوفه على مواقف الحدود من مسالك كماله ونهاياته في كل جزء من أجزاء زمانه إظهارا لذلك الحدود يسمى بالحمد ، كذلك له باعتبار سريانه في تلك المسالك من مبدء زمان ظهوره إلى منتهى أوانه و دورانه مع الرب على صراطه المستقيم الذي أخذفيه بناصينه لايقدرالتخلف عنه أصلا بذلك ويسمى بـ« العبودية » . فالقلب له هذان الكمالان على أتم ما يمكن أن يكون لشيء عند إنزال الحكم عليه ، وذلك لأن تفاوت مراقي كمال كل أحد في مدارج الظهور والإظهار إنما يعلم بما أعرب عنه من الحكم المسبحة الحامدة . والقلب على ما عرفت له بهذا الاعتبار الجمعيّة الكماليّة وأحديتها فله طريق الأحديّة المسقطة للنسب ، وقد أُشير إليه بقوله « الأمم » أي أقرب وأدنى من أن ينسب إليه القرب الذي يقابل البُعد ، وبين أن لهذه الأحديّة الإحاطيّة طرفا علو وسفل ، يعني الوحدة الإلهيّة والكثرة الكيانية . أحدهما هو ما منه الإنزال ، و الآخرما إليه . قد أُشير إليهما بقوله : « من المقام الأقدم وإن اختلف الملل والنحل »- هـ .

٢) د : الختمية .

٣) يعني الزمان والمكان .

٤) إن المقام المحمود هو المقام القديم الأقدم الذي لا يقابله الحديث ومكانة القدمة ، ومنزلة ☜

(بأحديّة الطريق الأَمَم[1] من المقام الأقدَم) فـ «مِن» ابتدائيّة ، أي أنـزَلَ من حيث أقدم وأعلى من أن ينسب إليه القِدم - المقابل للحدوث - بطريق هو أقرب وأدنى من أن يشار إليه بالقُرب - المقابل للبُعد - فالباء فيه معنى الظرفيّة ، متعلّق بـ « المنزَل »، كقولهم : «حجَجتُ بطريق الكوفة » . وقد جاء الإنزال بمعنى الإظهار كقولهم :« أنزل ببني فلان سور» . واستعماله بـ « على » قرينة له .

ثمّ إنّ الاختلاف الّذي هو دليل غلبة أحكام التعيّن الموجب للقصور عن أداء التسبيح والتحميد حقّهما ، موجود في قلوب الكمّل، التي هي أُصول أغصان الظهور والإظهار وبحور جداول الشعور والإشعار ، بحسب تباين استعدادات ما يتفرّع عنها من الأُمم ، وتقابل مقتضيات مشارِبهم ومقترحات نياتهم ومقاصدهم ، فقوله :

(وإن اختلفت المللُ والنحلُ لاختلاف الأُمَم) إشارة إلى ذلك وتنبيه على

☞ القرابة التي لا يقابلها الحدوث . وسرّ ذلك هو الإحاطة الأحدية الجمعيّة الوجوديّة التي لا يقابلها المحاطيّة ولا المتفرقيّة الكثرتيّة ، وقس على تلك الأحديّة القاهرة التي لا يقابلها المقهوريّة - أحدية الطريقة الإحاطية التي لا يقابلها المحاطيّة ، فهي أقرب الطرق ، المحيط الذي لا يعزب عن حيطته مثقال ذرة من الطرق ، فلا يبقى معه مقابل يوصف بكونه بعيدا أو أبعد ،فالعبوديّة والعابدية المأخوذة كل منها بهذا الوجه من الإحاطة القاهرة يكون حكم كل منها أيضا بهذه المنزلة . فسمي هذا العبد بالعبد المطلق المحيط في العبودية ، لا يعزب عن حيطة عبوديته وعن سعة عبادته مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ـ نوري .

١- الأَمَم - بفتح الأولين -: القصد الذي هوالوسط والقرب (لسان العرب - امم) .

أنّ الأحديّة هذه ليست مما تنافيه وجوه التكثّر أو تقابله - بل تجمعها وتتحقّق بها - ف « إن » هاهنا للتوكيد . وقوله : « لاختلاف الأُمم » علّة للاختلاف الأوّل وبيان أنّ ذلك الاختلاف ممالابدّ منه بأُصوله وتفاريعه وشعَبه وشوارعه، ضرورة تكثّر الوجوه بها ، وتنوّع ألسنة التسبيح والتحميد منها [1].

فلو لاه ولولانا * لما كان الّذي كانا

وفيه إشارة إلى غاية الإنزال ونهايته ، يعني : اختلاف الأُمم المتفرّع عن اختلاف الملل المتأصّل له ضرورة أنّه سببه .

وحيث أنّ مبدء طريق الإنزال ومنتهاه الأمم ، فيه تلويح بشيء من معاني « ا ل م »[2] - فلا تغفل[3] .

تلويح :

حاء حقيقة الحقّ إذا اكتسى بصورة الدال الدالّة على دولة الظهور ودوَران أحكامه ، فالمركّب إنّما يدلّ على الغاية من أطرافها و نهايتها - و هو « الحد » - فإذا ظهر عليه واو الهويّة و هاؤها هو « الوحدة » الكاشفة عن غاية رتبة

---

١) د : + شعر . والبيت من أبيات لابن عربي ستجيء في الفص العيسوي .

٢) فالالف يشير إلى المبدئية ، والميم إلى المنتهائية وهما طرفا « الحد » وبينة اللام - وبينة الشيء معرفه - وقد تقرر في محله أن منزلة البينات من الزبر منزلة اللب والكنه التفصيلي . والفرق بين المحدود والحد لايكون إلا بالإجمال والتفصيل - نوري .

٣) يعني أن منزلة البينة من الزبر لما كانت منزلة الحد من المحدود ، والألف والميم هما بينة اللام ، والحد عين المحدود وجودا ومعنى ، فتفطّن - نوري .

الوصول إلى الوجود ، وكنه طرف البطون منه ، كما أنّه إذا امتزج بـ « ميم » الجمعيّة العلميّة والكمال هو « الحمد » الدالّ على تمام مرتبة الإظهار .

وممّا يؤيّد هذا تأييدا بيّنا أنّ ما بطن في « لله » من بيّنات أصله هو الظاهر في الحمد بعينه [1] كما لوّح إليه .

على أنّ الحاء و الميم - اللتين هما تمام الأسماء الإحصاء[2] - والألف واللام والميم ، التي هي تمام مرتبة الإظهار - كما أُومي إليه - قدانطوت في « الحمد » مع الدال ، على الصورة الجمعيّة لها .

ثمّ إنّ الحاء والميم كما أنّهما إذا ظهرتا بالدال هو « الحمد » - كما بيّن - كذلك إن أحاطتا بكاف كنه الكلّ هو « الحكم » .

ثمّ اعلم أنّ للألف تنزّلا من سماء قدس تجرّده الذاتي وعلوّ تنزّهه الحقيقي إلى أرض عرضه المزاجي ، وهي باء بسطها[3] وبيانها ، وصورة ذلك هو « ل » وهو

---

١) بينات « لله » = ام ، ام ، ا = ٨٣ = الحمد .

٢) حا + ميم = ٩٩ ، عدد الأسماء التي ورد في الحديث المعروف : إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدة ، من أحصاها دخل الجنة .

٣) إن باء البسط هو بسط بسيط المكان ، ومحيط الزمان ، الذين هما عرض مدار الوجود وملاك حركته العرضيّة التي هي مناط بقاء الكتاب المنزل إلى يوم القيامة لإيصال فائدة الإنزال إلى الحاضرين والغائبين ـ زمانا ومكانا ـ فلو لم ينزل الألف إلى أرض عرض محيط الزمان ، وبسط بسيط المكان بصورة لـ ـ أي الف ب ـ لبقي الغائبون زمانا ومكانا محرومين عن فيض نيل الاهتداء بهداية الله تعالى . فصورة «ل» بين صورة المبدء ـ وهي الالف القائم طولا - وبين صورة المنتهى ـ وهي الميم الكاشف عن رمز الدائرة الإحاطيّة ـ هي الصورة الدنياويّة ☜

لام « الكلام » الذي إذا اختفى الألف في صورة جمعيّته وبسطه هو « الكلم » ومن ثمّة ترى عدده (٣٠) باعتبار اختفاء نقطةالباء فيها ، وهو معنى الإنزال ، وحيث وصف طريقه بما هو بيّنات اللام[١] إشارة خفيّة إلى هذا التلويح ، وبيّن أنّ وقوع أمثال ذلك في مطلع الكتاب من آيات تحقيق رؤياه وتصديق كشفه عند أهله .

* * *

ثمّ إنّ الحمد - حسبما عرفت معناه ولخّصت مغزاه - لايخفى عليك أنّه ما

☜ النازلة من المبدء ، الراجعة إلى الآخرة ، والواسطة الرابطة بينهما . فالألف يوم الأمس ، والميم يوم الغد ، واللام فيا بينهما ، كاليوم بين الأمس والغد ، وهو الزمان الذي يتكون شيئا فشيئا ، وينصرّم تدريجا إلى أن ينتهي بوجوده التدريجي الذي لا بداية له ولا نهاية إلى يوم القيامة .

فالألف حرف المبدء والميم حرف المعاد واللام حرف الدنيا والدنيابلغة إلى الآخرة والدنيا دارهدنة وبلاغ ومزرعة الآخرة ، وهذه الدقيقة هي لطيفة من لطائف أسرار(ا ل م) ، وفي زوايا المقام خبايا لاتكاد تحصى ، ولا مجال لأمثالنا في عرصة منالها :

« أى مگس عرصه سيمرغ نه جولانگه تست » ـ نوري .

لايتوهمن المنافاة بين كون الزمان لا بداية له ولا نهاية ، وبين كون نشأته مفطورة على الانتهاء إلى يوم القيامة ، الذي نشأته خارجة من نشأة الزمان ، نتيجة لها . وقد مضى كون نشأة الزمان نشأة دنياوية دائره زائلة باطلة ، ونشأة الآخرة الحقة نشأة سرمديّة أبدية لايدثر ولا يزول ، والدنيا غير باقية عند ظهور الآخرة ، كيف لا ، وهي بلغة وطريقة إلى الآخرة . والطريق ينتهي إلى المنزل والمقصد غير باق عنده ـ نوري .

وسرّ عدم المنافاة كون نشأة الآخرة ـ ولا سيما الجنة ـ باطن الدنيا ، ويوم القيامة الكبرى باطن باطن الزمان والمكان الدنياوي ـ نوري .

---

١) بينات اللام : (ام) ، مادة كلمة « الأمم » في قول الماتن : الطريق الأمم .

تنفّس عن مطلع الظهور صبح كماله إلاّ بميامن أنفاس الخاتم وأفعاله وأقواله ، وما سطع أشعّة تمام إظهاره من أعلام الإعلان إلاّ بتبيين ورثته من آله ، فلذلك اشتق من « التحميد » بمعنى المبالغة في الحمد صيغة معربة[1] عن أنّه المحمود - لاغير - وله الفضل فيه ، ليكون إسما له ، فإنّه ما لم يعرب عن هذا الوجه يكون قاصرا عن أداء تمام الحمد ، ولا يكون الاسم مطابقا لمسمّاه - كما بيّن تحقيقه في « **الرسالة المحمدية** »[2]-ومن ثمّة ترى أئمّة التأليف يسترد فون الحمد بالصلاة عليه وعلى آله ، تقرّبا إلى المنتسبين إلى حضرته المنيفة وتطفّلا إليهم بما يورث الوصول إلى مدارج أقدامهم الشريفة ، وتنبيها على أنّهم هم السابقون والمصلون في مضمار أداء الحمد ، والفاتحون لأبواب كماله ، الخاتمون عليها بخاتم التمام ، فهي إذن من الحمد ، كما أنّ تسميته بما ينبئ أنّه المحمود منه أيضا ، فلذلك اختتمه بقوله [الف٢٣٦] :

(وصلى الله على ممدّ الهمَم من خزائن الجود والكرَم بالقيل الأقوَم ، محمّد ، وعلى آله وسلّم) كما أنّ لكلّ أحد بحسب صورته الخارجيّة هويّة عينيّة يتميّز بها عند الحسّ ، ويتحقّق تشخّصه بين بني نوعه بانفراده بها ، كذلك بحسب حقيقته الجمعيّة له هويّة معنويّة يتميّز بها في نفسه وعند الكمّل من المتطلّعين عليها ، وهو قصده ونيّته لاستخراج ما استجنّ فيه من الكمالات الواقعة تحت رؤيته ، منتهى مدى بصيرته المقصورة على اعتقاده حسب استعداده ، وهو

---

١) صيغة معربة ، يعني صيغة « محمّد » - نوري .

٢) من رسائل المؤلف غيرمطبوع ذكرناها في المقدمة .

الهمّة ، وهذا هو المبدء والروح لسائر ما يتحقّق به الهويّة العينيّة ، من الأعمال والأحوال و العوارض الخارجيّة - كما أشار إليه صلى الله عليه وسلّم بقوله[١] : «إنّما الأعمال بالنيّات » .

ثمّ إنّه صلى الله عليه وسلّم لما اختصّ بين الكمّل من الأنبياء بإتيان القرآن العربي ، المعرِب عمّا عليه الوجود إجمالا وتفصيلا - بما فيه من الميزان القويم الذي له نهاية الاستقامة وتمام العدل والصدق ، إفرادا وتركيبا ، مقطعا وموصلا - كان صلى الله عليه وسلّم ممدّا لسائرالهمم - من قولهم : « أمدّ الجيشَ بالعَدد والعُدد » أي زاد في موادّه - فإنّه صلى الله عليه وسلّم يمدّ الكل في مواد مراقي كمالهم ومعدّات معارج علمهم واستيهالهم ، بما يربي على مقترحات ألسنة استعدادهم ، ويفضل على مقتضى أسئلة قابلياتهم . ضرورة أنّه صلى الله عليه وسلّم هو المادّة الأُولى ، الفاتحة للرحمة العامّة للعالمين ، والصورة الآخرة الخاتمة للرحمة الخاصّة بالكمّل منهم بما لامزيد عليه في الإمكان ، فيكون ذلك الإمداد من خزائن الجود والكرم ، لا من ديوان مجازاة العدل والحُكم .

[درجات العلماء من ورثة الأنبياء]

ثمّ إنّه مما يستوجبون اشتمال فواتح التآليف عليه ، التنبيه على جلالة شأن

---

١) الهداية للصدوق : باب النية ، ٦٢ . عنه البحار : ٢١٢/٧٠ و٣٨١/٨٤ . البخاري : أول أبواب الكتاب ، ٢/١ . كتاب الأيمان والنذور ، باب النية في الأيمان ، ١٧٥/٨ . الترمذي : كتاب فضائل الجهاد ، باب (١٦) ماجاء فيمن يقاتل رياء ، ١٧٩/٤ ، ح١٦٤٧ . المسند : ٢٥/١ . وجاء في أمالي الطوسي (٤٥٤ ، ح ١٠١٣) : « نية المؤمن أبلغ من عمله وكذلك الفاجر » .

ما تضمّنته من المطالب ، تحريضا للطالبين ، وتنبيها للمبطلين من الذاهلين والمنكرين ، ولا يستراب أنّ الاطلاع على محتد أذواق الكمّل من الأنبياء في العلم بالله ، والوقوف على مبلغ مكاشفات الكلّ فيه - كما تكفّل ببيانه هذا الكتاب - ممّا اختصّ بنيله الحضرة الختميّة ، ضرورة أنّ هويّتها هي أحديّة جمع الكلّ علما وشهودا - على ما عرفت .

ثمّ إنّ الوارثين لعلومها تتفاوت مبالغ سهامهم منها حسب تفاوتهم في درجات القرابة إليها ، و اختلافهم في استجماع وجوه الانتساب بها ، فمن كانت رقائق النسب والقرابة منه إليها مقصورة على الروابط المعنويّة منها فله من تلك السهام حقائق المعارف ببساطتها ، ولطائف العلوم بصرافة كلّيتها بدون أن يكون لها من تلك الحضرة صورة كاشفة ولا وضع نبوي مبين - كما للحكماء من أهل النظر - و من كان مستجمعا معها للوجوه الصوريّة والتزام الهيآت النبويّة والشعائر الشرعيّة مستنبطا من الصور السماويّة المنزلة إليها لطائف تلك الحقائق ، فله من قداح تلك السهام ما تلبّس بالصورة المنبئة ، وارتدى بالشعائر الشرعيّة المشعرة للمشاعر .

وهم متفاوتون في ذلك ، متخالفون في حيازة درجات كماله ، فمنهم من استحصل منها قدرا يستأهل به أن يستفيض من تلك الحضرة في سجال إفضالها شيئا من الحقائق حينا ومنهم من بذل الجهد فيه إلى أن وصل إلى ما يستأهل به أن يستمطر من هطل[1] سحائب كمالها دِيَم العوارف من خصائص المعارف دائما .

وقد ينتهي أمر تلك المقاربة إلى أن يستفيد من صورتها المشخّصة - بجميع ما

---

١) هطل المطر : نزل متتابعا . الدِيَم - جمع ديمة - : مطر يدوم في سكون بلارعد ولابرق .

يشخّصها من اللواحق - كالزمان والمكان والوضع - مشافها لها ومكالما إيّاها ، جملة جامعة وكتابا كاملا يحتوى على ما تضمّنته الحقيقة الختميّة من الحكمة الشاملة والعلم المحيط بسائر الأذواق والمشارب ، على ما اقتضى ذلك الوقت إظهارها وإشاعتها ، واستدعى ألسنة استعداد أبنائه الاغتذاء بها وإفاضتها .

وهذا هو الغاية في القرابة وما يستتبعها من الوراثة ، فهو الخاتم لتلك الوراثة خاصّة ، وهو الشيخ المؤلّف - كما علم من تصفّح كلامه في كتبه - وإلى ذلك كلّه أشار بقوله :

[رؤيا ابن عربي وأخذه الكتاب]

(أمّا بعد فإنّي رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلّم في مبشِّرة - أُريتها في العُشر الأخير من المحرّم ، سنة سبع وعشرين وستمأة [1] بمحروسة دمشق - وبيده صلى الله عليه وسلّم كتاب) .

المبشّرة - لغةً -: الريح التي تبشّر بالغيث ، وفي عرفهم يطلق على ما يرى السالك من الصور المثاليّة المبشّرة له بجلائل الفتوحات .

ثمّ إنّ الفيض الواصل إلى العبد له مدرجتان : إحداهما من الرحمة الوجوبيّة التي يسلك إليها العبد بمساعي قدمي جِدّه واجتهاده، وعلمه وأعماله ، والثانية من الرحمة الامتنانيّة التي إنّما تنساق إلى العبد بدون توسّل عمل منه ولا توسّط سعي واجتهاد ؛ وفي عبارتي « رأيت » و« أُريتُها » ما يدلّ على أنّ

١) عفيفي : في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة .

الفيض المذكور -لجلالة قَدره - جامع بين نوعيهما ، حائز لكماليهما .

وفي لفظ « الكتاب » إشارة إلى أنّ ما انطوى عليه من الحقائق هو الذي يتعلّق بطرف الولاية خاصّة ، فإنّ للكتاب اختصاصا به ، كما أنّ للكلام اختصاصا بما يتعلّق بطرف النبوّة منها ، ويؤيّد ذلك ما في اللغة من أنّ الأوّل فيه معنى الجمعيّة ، كما أنّ في الثاني ما يستتبع التفرقة ، وسيجيء ما يلوّح إلى زيادة تحقيق لهذا البحث .

وقوله : « وبيده » فيه إشعاربأنّ ماتضمنه الكتاب من الخصائص الختميّة المكنونة التي هي في قبضته إلى الآن، فإنّه كما أنّ الفَم مصدر فتح أبواب انبساط الكتاب وما انطوى عليه على صحائف العيان ، فإنّ اليد مورد طيّه وقبضه ، ومحلّ ختمه وكتمه .

وممّا يلوّح عليه أنّ « اليد » هو « الختم » على طريقة التحليل (١٤)[1] .

وأيضا : فإنّ الزمان والمكان المذكورين يلوحان[2] على أنّ ما تولد منهما من الحقائق على مجالى المشاهد والمدارك من الفضائل الختميّة الزائدة على مشهودات الكمّل وخصائصها المحرّمة عليهم ، تلويحا ظاهرا ؛ ولذلك ما كاد يبرز من تلك الحقائق شيء مالم يصدرمن ذلك المصدر مرسوم بإبرازه وإظهاره، على ما أشار إليه بقوله :

---

١) يد = ١٤ . ختم = خ ٦٠٠ ، ت ٤٠٠ ، م ٤٠ . بالرد إلى الآحاد = ٦+٤+٤ = ١٤

٢) أي الزمان - وهو (٦٢٧) = ز ك خ - والمكان - وهو « دمشق » = ٤٤٤ = د م ت -إذا اختلطا حصل منهما : « زد ختمك » - هـ

(فقال لي : هذا كتاب فصوص الحكم ، خُذه وأخرج به إلى الناس ينتفعون به) . و في تسميته صلى الله عليه وسلّم بـ « فصوص الحكم » إشعار بأنّ ما انطوت عليه من نقوش الحقائق إنّما هو من الخصائص الختميّة[1] على ما لايخفى على الفطن .

ثمّ إنّ ما يؤخذ به الكتب - أخذا يعتدّ به ويعوّل عليه - من الآلات والجوارح هو السمع الذي فيه صور المعلومات ، كما أنّ ما يخرج به هو باقي الجوارح والأعضاء . وأيضا : فإنّ المذكور هو قول الخاتم وأمره ، وفي مقابلة القول : السمع ، وفي مقابلة الأمر : الطاعة . فقال :

(فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله ولأُولي الأمر منّا كما أُمرنا) إشارةً إليه . ولايخفى أنّ هذا الأمر وإن كان ظاهرا من خاتم النبوّة - صورته المثاليّة - ولكنّه تحقيقا منه ومن الله ومن صاحب الزمان ، وهو يحتمل أن يكون الشيخ نفسه على ما يؤمى إليه « منّا » .

(فحقّقتُ الأُمنيّة) أي جعلت أُمنيّة إظهار هذا الكتاب منه أومن الخاتم حقّا ، بجعل الواقع مطابقا لها . ولمّا كان إصدار الجزئيّات وتسطير النقوش الدالّة على ما في الكتاب وإبرازها من مكامن القوّة والإمكان إلى مجالي الفعل والعيان إنّما يتمّ بأُمورثلاثة -: الأوّل تعقّلها ، وهوالهمّة ؛ والثاني تخيّلها وهو القصد ؛ والثالث انعقاد جمعيّة الجوارح وتوجّهها جملة نحو تحصيل المتخيّل

---

١) إشارة إلى ماورد عنه ﷺ : « أُوتيت جوامع الحكم » .

وتصويره ، وهو النية - إلى ذلك أشار بقوله :

(وأخلصتُ النيّة وجرّدتُ القصد والهمّة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله ﷺ ، من غير زيادة ولا نقصان) .

ولايخفى أنّ تحقيق تلك الأُمنية وإبراز ذلك الكتاب من المكامن المعنويّة وسواد بطونه إلى المظاهر الصوريّة الحرفيّة ، وبياض زُبره وتسطيره - معصوما عن التغيير والتبديل والزيادة والتقصير في طريق إبرازه ومكامن إخراجه من المدارك المعنويّة الفكريّة والمشاعر الخياليّة المثاليّة ، والمخارج اللفظيّة الكلاميّة ، والصحائف[1] الرقميّة الكتابية -ممّا لايفي به قوّة البشر ، ولا يتيسّر ذلك لأحد من الكمّل ؛ فإنّها مُثار السهو والتحريف ، ومواقع الغلط والتصحيف ؛ على ما ورد في التنزيل﴿ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَ لاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِى أُمْنِيَّتِهِ ﴾ [٥٢/٢٢] ؛ اللهم إلاّ أن يكون خاتما قد أسلم شيطانه على يده[2] .

ثمّ لمّا استشعر أن يقال ذلك ، ويتوهّم إنّ إخراج الكتاب على ذلك الحدّ ممّا لايمكن أن يتيقّن به ، دفع ذلك على طريقة الأدب في صيغة الدعاء والطلب قائلا أوّلا على سبيل الإجمال وعموم الأحوال :

(وسألتُ الله أن يجعلني في جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان) -

١) د : وصحائف .

٢) إشارة إلى ماروي عنه ﷺ : إن شيطاني أسلم على يدي .

- وثانيا على سبيل التفصيل وخصوص ما هو بصدده من التحقيق : -

(وأن يخصّني في جميع ما يرقمه بناني ، وينطق به لساني ، وينطوي عليه جناني ، بالإلقاء السبّوحي ، والنفث الروحي ، في الروع النفسي ، بالتأييد الاعتصامي) ، فإنّ مداخل الشيطان ومواقع تشويشاته الانحرافيّة في ذلك الطريق ثلاثة مواطن : أوّلها الجنان الذي يجد المعاني الذوقيّة والحقائق الكشفيّة عيانا ، ثمّ يلبسها بالصور المثاليّة المتخيّلة ، وبها ينطوي عليها ؛ وثانيها اللسان الذي يكسوها لباس الألفاظ والحروف وينطق بها ؛ وثالثها البنان الذي ينزلها في بنيان سواد المداد ، ويرقم لها .

فلذلك سأل الله أن يخصّ : الأوّل بالإلقاء السبّوحي ، والثاني والثالث بالنفث الروحي في الرُوع النفسي - علي طريقة اللف والنشر؛ إذ الرُوع - الذي هو القلب - له طرفان : أحدهما ما يلي الروح ، والثاني ما يلي القوى النفسانيّة والجوارح الجسدانيّة ، التي بها يتمثّل الحروف الكلاميه والرقوم الكتابيّة ، وفيها يتلبّس بصورها ، والروع النفسي إشارة إليه .

فقوله : « بالتأييد الاعتصامي » إمّا متعلّق بـ « يخصّني » - على معنى الاستعانة - أو حال ، أي متلبّسا به[1] .

ثمّ إذا اعتصم في المواقع الثلاثة صحّ له رتبة الترجمان سالما عن مداخل الشيطان . فقوله : (حتّى أكون مترجما ، لا متحكّما) متعلّق بـ « سألتُ » .

---

١) د : ملتبسا به .

فلئن قيل : المترجِم إنّما يقال على من يأخذ المعاني من لغة غريبة ويؤدّيها بلغته لأهله ، وهو خلاف ما علم من كلامه أنّ الكتاب بجملته إنّما أعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلّم ؟

قلنا : إنّ الرؤيا موطن [الف٢٠٧] التعبير ، فإنّ الأشياء إنّما يرى فيها بأمثلتها وأشباهها ، لابصورها أنفسها ، فالكتاب في مبشّرته إنّما هو مثال جمعيّة علوم الأنبياء ومعارفهم ، وصورة لباب أذواق الكمّل ومكاشفاتهم ، فأخذها من المعدن بصورتها التي فيه ، وعبّر عنها بلسان أُمم زمانه ، منزّها عن تدليسات الأغراض النفسيّة وتلبيسات القوى الطبيعيّة .

رمز من ألواح الحروف وتلويحها :

اعلم أنّ للحروف صورتين في تأدية المعاني : إحداهما الكيفيّات الموجيّة اللاحقة للهواء بحسب تقطيعها في المخارج ، ويسمّى ذلك **كلاما** . والأُخرى الهيآت الرقميّة المتشخّصة بالأضواء بحسب تصويرها على الصحائف بالأشكال اللائحة ، ويسمّى ذلك **كتابا** .

والأُولى منهما من حيث برزخيتها بين الثانية والمعاني وجامعيتها ، تناسب طور النبوّة وجامعيتها للولاية ؛ كما أنّ الثانية لخفائها تناسب الولاية البحت ، فلذلك ما كان لخاتم النبوّة نحوها التفات أصلا ، وعلم منه سرّ أخذ الكتاب منه صلى الله عليه وسلّم .

والذي يلوّح عليه تلويحا رقميّا أنّ الكاف صورة يا[ء]ي « يا عبادي » رقما

وعددا (ك ٢٠) والأوّل ياء النداء الدال على العبد ، والثاني على الحقّ ، فهو الجامع بينهما ، وهوالكلّ .

ثمّ إنّ للمقطعات الكلاميّة[١] - التي هي أُصول الكلام ومادّته ترتيبا -: وهو « ا ل م » وله صورة جمعيّة وحدانيّة ، وهو « ل » ، وهو صورة التنزيل على ما سبق[٢] ، فإذا ظهرت الكاف بها صار « كلاما » . وللمقطعات الكتابيّة أيضا ترتيب ، وهو : « ا ب ت »، وهو الصورة الأُولى التي لها قبل التنزيل كما لوّح إليه ، فإنّه الترتيب المجرّد عن النسب العدديّة والامتزاجات التركيبيّة ، فإذا ظهرت الكاف بها صار « كتابا » ، وليس لها صورة وحدانيّة جمعيّة وراء ما لها من التفرقة التي فيها تمام الجمعيّة .

تأمّل فيه فإنّه يعلم منه سرّ الوراثة أيضا[٣] .

* * *

ثمّ إنّ سؤاله الإلقاء السبّوحي بالتأييد الاعتصامي ليكون مترجما ، لا متحكّما (ليتحقّق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب) ممن كان له قلب يتقلّب مع تنوّعات تقلّبات الحقّ في تطوّرات أدواره .

---

١) د : - الكلامية .

٢) راجع ص ٤٤ .

٣) وذلك أن الكتابية هي التي تخلف الكلامية بعد فنائها ، فإن الكتابة هي الباقية مر الدهور و الأحقاب - هـ .

واحترز بذلك عن أصحاب العقول ذوي العقود الاعتقاديّة التي لاتتحوّل تحوّل الانشراح العلمي في مراقي كماله .

(إنّه من مقام التقديس المنزّه عن الأغراض النفسيّة التي يدخلها التلبيس) وهي الأغراض الدنيويّة التي لكلّ طائفة من الأُمم ، قد لبّسوها بالصور المقبولة الموهمة أنّها لوجه الله ، على ما هي مادّة محاسن التآليف ولطائف التصانيف ، فإنّها مملوّة بالأغراض النفسيّة ، مشحونة بالتمويهات العكسيّة ، كتقشّفات المتسلسين وتشنيعاتهم[1]، وتعصّبات المتكلمين وتزويقاتهم ، وتصلّفات[2] المتفلسفة وتشكيكاتهم ، وطامات المتصوّفة وشطحياتهم ؛ وإن أمكن أن يتوهّم بعض من لاوقوف له من أرباب الأنظار السخيفة هاهنا أنّ هذه الكلمات كلّها من هذا القبيل ، لكن الكلام مع الكمّل ، فإنّهم مرامي سهام لطائف الإشارات والتحقيقات ، وحيث بيّن الواقفين بقوله « من أهل الله » نبّه على هذا الاستشعار .

ثمّ إنّه لمّا كان ممن اتحدت ألسِنةُ مقاله وحاله بلسان استعداده الذي لم يتخلّف الاستجابة عن دعوته قطّ ، نبّه على ذلك متأدّبا بقوله :

(وأرجو أن يكون الحقّ لما سمع دعائي قد أجاب ندائي ، فما أُلقي إلاّ ما يلقى إليّ ، ولا أُنزل في هذا المسطور إلاّ ما ينزل به عليّ) .

---

١) تسلس الشيء : استرسل . م ن ، د : وتشكيكاتهم .

٢) زوّق الكلام : حسّنه وزيّنه . تصلّف : تكلف الصلف . والصلف : ادعاء الرجل ماليس عنده إعجابا وتكبّرا .

وإذ قد يوهم ما أشار إليه من أمر الإنزال عليه وإخراجه للناس بخصائص زمانه من العلوم والحقائق : أنّه نبيّ أُمر بإخراج كتابه وإظهاره لدعوة الأُمم في الدنيا ، قال : (ولست بنبيّ ولا رسول[1] ، ولكنّي وارث[2] ، ولآخرتي حارث) دفعا لذلك الوهم .

* * *

وإذ قد فرغ من حكاية حاله بما يناسب الخطب من المقبولات المشوّقة للمسترشدين، والإقناعيات المحرّضة للطالبين ، أراد أن ينبّه على ما لابدّ لسالكي طريقه منه إجمالا ، وهي أُمور أربعة :

الأوّل إلقاء السمع للتوحيد الذاتي إجمالا .

والثاني الرجوع إلى الله بأقدام التوجّه والقصد والتبتّل إليه جملة .

والثالث تفصيل ذلك المجمل وشهود جمعه في المفصّل كشفا .

والرابع إرشاد الطالبين إليه امتنانا ، فإنّه من نفائس الكمالات التي في الخزانة الختميّة مما لايمكن أن يكون عند طلاّبها من نقود استعدادهم مايوازيه ، فيكون من محض الامتنان -

- أخذ يخاطب الطلاّب على ذلك بمايوافق عرفهم المألوف ووضعهم المطبوع من القرائن الشعريّة والفقرات المنظومة ، امتثالا لما أمر به من إخراجه للناس

---

١) عفيفي : ولست بنبي رسول .

٢) كتب تحت « وارث » رقمه (٧٠٧) وتحت هذا العدد بينات حروفه (ا ا ل)، وكتب المحشي تعليقا عليه : « تلويح إلى بل هو قرآن مجيد » . إشارة إلى أن (ا ا ل)= ٣٢ = بل .

بما ينتفعون به ، فإنّ للنظم من المناسبة للحقائق الجمعيّة والدلالة عليها ماليس للنثر ، قائلا : إذا كان جميع ما سطر هاهنا من المقولات منزّلا من عند الله :

(فمن الله فاسمعوا * وإلى الله فارجعوا)

في متفرقات الصور الكونيّة الخلقيّة ، رجوع جمعيّة واطمئنان ،

(وإذا ما سمعتُم * ما أتيتُ به) ـ من حديث الجمعيّة ـ (فَعُوا) أي احفظوه في وعاء جامعيّة القلب مصونا عن أن يتطرّق إليه شيء من شوائب الثنويّة والتفرقة .

ثمّ إنّ العقل بأفعاله الخاصّة به - من الفكر والفهم والنظر - وإن كان غير متمكّن من الوصول إلى تلك الجمعيّة ولا محتاجة إليه عند انتهاج الطالب ذلك المسلك ، لكن بعد الوصول إليها عند تكميل إجمالها بالتفصيل الحكمي وجمعه معها ، على ما هو مقتضى تمام التوحيد الختمي - كما حقّق أمره في غير هذا المجال - يحتاج إلى أفعاله المميّزة وقواه المفصّلة والمخصّصة ، فقوله :

(ثمّ بالفهم فصّلوا * مجملَ القول واجمعوا)

إشارة إليه . ثمّ إنّ سريان حكم الأصل يقتضي - حسبما حكم قهرمان الوقت - أن يظهر هذه الحقائق على مشاعر العيان ومشاهد الإعلان ، حسب الإقتدار والإمكان ، لذلك ختم وصاياه للمخفين تلك الحقائق جريا على مقتضى الأزمنة السالفة بقوله :

(لا تضنّوا به على * طالبيه فتمنعوا)

لعدم فهمهم لسان الوقت الدالّ على قصور استعدادهم عنه ، وفي بعض النسخ :

(ثمّ مُنّوا به على * طالبيه لا تمنعوا)

على صيغة المعروف ، وفيه التحريض على الإظهار أكثر ، كما أنّ في الأوّل المنع عن الإخفاء آكد .

(هذه) ـ الحقائق والحِكم هي ـ(الرحمة التي * وسِعتكم ، فوسّعوا)

أي وسّعوها قلوبَ القوابل ، كما قال صلى الله عليه وسلّم[1] : « الراحمون يرحمهم الرحمان ، ارحموا من في الأرض» - أي مَن دونكم في الرتبة -« يرحمكم من في السماء » - أي من هو فوقكم فيها .

وذلك لأنّ الرحمة التي هي الوجود في عرفهم لها مرتبتان : إحداهما في الخارج ، والثانية في الذهن ؛ وهو ما لم يبلغ مرتبة اليقين - المسمّاة بالذوق و الشهود - لايكون من الوجود في شيء ، بل من الصور الكونيّة وظلاله المنسوبة إليه كما أومأنا إليه ؛ وتوسيعها عبارة عن إمداد الطالبين بما يعدّهم له .

وإذ قد تقرّر من أُصولهم أنَ التصدّي لأمر الإرشاد والنهوض بلوازمه من

١- الترمذي : كتاب البر والصلة ، باب (١٦) ماجاء في رحمة المسلمين ، ٣٢٤/٤ ، ح ١٩٢٤ . ومع فرق يسير في أبي داود : كتاب الأدب ، باب في الرحمة ، ٢٨٥/٤ . ح ٤٩٤١. المسند : ١٦٠/٢. سنن البيهقي : ٤١/٩ . مستدرك الحاكم : كتاب البر والصلة ، ١٥٩/٤ .كنزالعمال : ١٦٣/٣ ، ح ٥٩٦٩ .

أمر السالكين بما يعدّهم في الطريق ، ونهيهم عمّا يعوقهم فيه - على ما علم في طيّ نظمه - إنّما يتيسّر لمن استجمع له شرائط ذلك ظاهرا وباطنا ، فإنّه يتوقّف على تأييد باطنه أولا بوساطة شيخ مؤيّد من عند الله ،كذلك إلى أن ينتهي إلى الخاتم وقبوله ذلك وصلاحيّته للوساطة ، وعلى تقييد ظاهره ثانيا [١] بالشرع المطهّر المحمّدي وتقيّده به وصلاحيّته لتقييد غيره من المنتسبين إليه ، فقوله :

(ومن الله أرجو أن أكون ممّن أُيِّد فتأيّد وأيَّد ، وقُيِّد بالشرع المطهّر المحمّدي فتقيَّد وقيَّد ، وأن يحشرنا في زمرته ، كما جعلنا من أُمّته) .

إشارة إلى استجماع تلك الشرائط فيه بلسان أدب الطريق ، كما هو دأبه .

وإذ سيعلم أنّ ما انطوى عليه الفصّ الآدمي من الحِكم إنّما هوأمر تمام دائرته الكونيّة الوجوديّة ، وجامعيّة صورته العنصريّة الأصليّة وكمال سعته الإحاطيّة التي تَسع الكلَّ - سعة التسعة في مرتبة [٢] الآحاد من الأعداد وكمال جامعيّتها وتمام إحاطتها وإصالتها - كما أنّ المشتمل عليه غيره إنّما هو بيان مدارج جزئيّاته المتولّدة منه ومن زوجه - تولّد باقي المراتب من الصور التسع وصفرها [٣]- و إبانة مراتب أذواقهم وبيّنات أوضاعهم الكاشفة عن مواطن شهودهم ومبالغ

---

١) د : - ثانيا .

٢) د : مراتب الآحاد .

٣) قوله « وصفرها » كناية عن زوجة آدم - حوا - ومادة عدد حوا -وهو ١٥ - هي صورة (٥) يعني (هـ) كما أن مادة عدد آدم صورة (ط) و(٤٥). وكأنه من هنا صارصورة الصفر ، الدالة بالرقم الهندسي بهيئته (0) الخالية عن الدائرتين ، كما في رقيمه العربية - أعني هـ + النوري .

عرفانهم وعلومهم ، من مبتدء أمر الإظهار إلى منتهى تمام المراد وختمه ، كما ستطلع على تحقيقه - صدّره على الكلّ مشتملا على الفهرست وقال :

(فأوّل ما ألقاه المالك على العبد من ذلك) -

- تبيينا لما مهّده آنفا من عدم تعمّله[1] وتحكّمه في إظهار هذا الكتاب ، وأنّه مأمور مجبور في ذلك ، جبر العبيد بين يدي الملاك ، وتحت أمرهم .

على أنّ « المالك » من الأسماء له مزيد اختصاص بـ « الكلام » - الذي هو الملقى إليه - من حيث التوافق في العدد والمواد والهيأة الصوريّة الداخلة فيها سوى الوضع الخارجي منه فقط .

أيضا الدال في « العبد » لبروزه في عينه يستأهل أن يفيض عليه من مالكه الكامل كلّ المراتب بكمالها ، وجوديّة كانت أو شهوديّة ، فيكون المراد بالعبد مطلق العبد الكامل ، أعني الخاتم و ورثته .

وأيضا فإنّ أوّل ما أُلقي « الم » التي هي مالك أزمة الفرقان والقرآن على ما لوّح عليه من ﴿ ذلك الكتاب ﴾ ، هو هذا ، لكن إنّما يجد هذا المعنى من له ذوق استشعار الحقائق العليّة من الألواح الحرفيّة ، مقدسا عن التعمّلات الجعليّة الوضعيّة . وملخّص هذا الكلام بما يقرب الأفهام : أنّ أوّل ما يظهر على الدال الباين العين من الكلام الكامل :

---

١) د : تعلمه .

١
(فصّ حكمة إلهيّة في كلمة آدميّة)

[معنى الفص ووجه تسمية أبواب الكتاب به]

اعلم أنّ الحقائق الكشفيّة والمعارف الحقيقيّة - التي هي مدلولات الألفاظ بالذات - إذا أُريد دلالتها عليها بحسب مفهوماتها الوضعيّة ومعانيها اللغويّة والعرفيّة تنزّلا إلى مدارك الأفهام ، لايتصوّر ذلك إلاّ بضرب من التمثيل ونوع توسّل إلى وجوه المناسبات بين المعاني المتداولة العاميّة وبين تلك الحقائق ، ضرورة سعة دائرة المعاني وضيق مجال تلك المدلولات الجعليّة .

ثمّ إنّ **«الفصّ»** له وجوه من الخصوصيّات والنسب التمثيليّة بهايستكشف ما قصد منه من المعارف ، ومنها يستنبط ما أراد به من دقائق الحقائق :

منها أنّه قد انطوى على قوسي الخاتم ، واشتمل علىأحديّة جمع دائرته .

ومنها أنّه الخاتم بما انطبع فيه من الصور المعرب عن كليّتها .

ومنها أنّه [الف/٢٣٨] تابع لقالبه من الخاتم في المربعيّه والمثلثيّة والمدوّريّة وغيرها ، ومستتبع لما يرد عليه ويحويه .

ولمّا كان قلب الإنسان الكامل له الانطواء على قوسي الوجوب والإمكان

وله الانطباق على أحديّة جمع خاتم الكمال بضلعي الوجود والشهود ، كما أنّ له أن يعرب عمّا فيه من صور الحقائق ، وينبئ عن أحديّة جمعيّتها ، وكذلك له صورة تابعة لمزاج الشخص ؛ كما أنّ له أن يستتبع تجلّي الحقّ[1] ويصوّره بصورته - على ما نصّ عليه الشيخ في الفصّ الشعيبي : « إنّ القلب من العارف و الإنسان الكامل بمنزلة محلّ الخاتم »[2] في تصوير التجلّي بصورته -

- وسّم الفصل المعرِب عمّا اختصّ به كلّ من الكمّل وتحقّق به قلبُه من صورة تجلّي الحقّ فيه بـ« **الفصّ** » تنبيها على ذلك كلّه .

و «**الحكمة**» عبارة عن حقائق كلّ ما تضمّنه[3] التجلّي المذكور، من الحيثيّة الكماليّة الظاهرة بحسب الاسم المناسب للمتجلّى له ، المعبّر عنه بـ « **الكلمة** » ، **وفصّها** هو أحديّة جمع تلك الحقائق ، وفوقيّة صورتها التاميّة الختميّة ، التي بها يتشخّص ويصير واحدا ، فهو عين الكلمة و وجهها الوجودي الظاهر هي به إلى الأبد ، فإنّ لها الوجه الكوني المعدوم به من الأزل[4] ، فالظرف مستقرّ على أنّه حال أو صفة .

---

١) د : - الحق .

٢) النص فيه : فلأن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فصّ الخاتم من الخاتم .

٣) كتب في النسخة فوق كل من الكلمات الثلاث (حقائق، كل، ما) الحرف الأول منها (ح ك م) مشيرا إلى مناسبة التعريف مع المعرف : (الحكمة) .

٤) كما قالوا : « الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبدا »، إذ الوجه الكوني هو الوجه الذي به يلي الشيء نفسه ، والوجه الوجودي هو وجهه الذي به يلي ربّه ؛ وهذا هو مناط موجوديّة وجهه الرباني الحقاني ، ومعدومية وجهه الكوني البطلاني ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٢٨/٨٨] سرّ ذلك كون إضافة حضرة الوجود إلى الأعيان الثابتة الإمكانيّة حيثية مجازيّة غير حقيقيّة ، « كه : التوحيدُ إسقاطُ الإضافات » كما قال ﷺ : « كان الله ولم يكن معه شيء » ؛ وقال ابنه موسى الكاظم عليه السلام تصديقا له : « الآن كما كان » - نوري .

وبيان المناسبة بين الاسم والكلمة [١] هو أنّ مبدأ هذا الاسم وخصوصيّته إنّما هو أحديّة جمع خصوصيات الأسماء ، كما أنّ تعيّن الكلمة هو أحديّة جمع تعيّنات الأعيان ، ومن ثمّة ترى صاحب المحبوب قد لوّح عليه بأنّ الكلمة هذه[٢] إنّما ركّبت من ألف الابتداء وميم المنتهى ودال الامتداد بين الابتداء ومنتهاه[٣].

عقد من العقود :

[مناسبة اسم الفض وكلمته مع التسعة]

اعلم أنّ التسعة المشتركة بين الاسم والكلمة [٤] لها الإحاطة الإطلاقيّة بما فيها من السعة التي تسع كلّ المراتب ، ولا تسعها مرتبة ، إلاّ أنّ الاسم لما له من المبدئيّة والبطون قد تقوّم فيه التسعة بالإفراد من الخمسة وما انطوت عليه منها ، تلويحا إلى أنّه صورة بسط الخمسة إفرادا ، وفي أُمّ الكتاب مايُطلعك عليه إن طالعته بإمعان .

والكلمة بما فيها من الجامعيّة مع توغّلها في ظرف الظهور تقوم فيها التسعة بالزوجين وفرد واحد ، إذ الفرد له طرف البطون ، كما أنّ الزوج له الظهور ، لقوله تعالى : ﴿خَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا [٥]﴾[٧٨/٨] .

---

١) أي « الإله » و « آدم » .

٢) أي : آدم .

٣) والاسم - وهو الإله - يحتوي على ألف الابتداء وهاء المنتهى واللام الواسطة بينهما + نوري .

٤) إشارة - على مايظهر - إلى كون كل من عددي إله (٣٦) و آدم (٤٥) مضرب التسعة ؛ أو أن عدد كليهما بالرد إلى الآحاد = ٩ إذا حوسب إله بصورته الملفوظ : إلاه .

٥) في النسختين : « خلقكم أزواجا » . التصحيح من القرآن الكريم .

وأيضا الكلمة قد ظهرت بما غلب فيه حكم المرتبة الكونية ، بخلاف الاسم ؛ فإن ما غلب عليه ذلك الحكم قد تبطّن فيه .

وممّا يؤيّد هذا أنّ الكلمة زاد على الاسم عند التفصيل بهذا العدد (٤٥و٣٦) فهي الظاهرة عليه به . هذا إذا حوسبا كتابا ، فأمّا إذا حوسبا كلاما ، فالمشترك فيه حينئذ هو العشرة الكاملة [1]، التي هي الواحد الجامع الظاهر بصورة وحدته الزوجيّة [2] ، وهاهنا سرّ يطلع منه على أُصول من الحِكَم - فليتدبّر .

تلويح من ألواح الرقوم :

[الألف في اسم الفص وكلمته]

إنّ الألف قد تنزّل في الاسم والكلمة من صرافة إطلاقه واستقامة خطيّته ، تدرجا في اعوجاجه وتقوّسه إلى أن يتمّ الدائرة بكمالها ، ولكن ذلك في الكلمة أتمّ وأظهر - على ما لا يخفى - .

---

١) لعله إشارة إلى الصورة الملفوظية لكل من الاسم والكلمة (الاه) و (اادم) فإنهما بالرد = ١٠ .

٢) وذلك أن التسعة - التي هي عبارة عن آدم - من حيث اشتماله على أعيان ما أمكن أن يخرج من مكامن القوة والخفاء إلى مجالي الفعل والظهور ، إنما يكمل في الظهور ويتم له الصورة الإحاطية الجمعية إذا اتحد باستحصال النسبة الجمعية الاتحادية التي بها يصير عشرة كاملة ، وذلك هومرتبة العلم والشعور ، التي يترتب عليها النسبة الاتحادية الجمعية التي تتزايد تفاصيل تلك النسبة الاتحادية بحسب ترقي تلك الوحدة الجمعية إلى مراتبه الكمالية التي لانهاية لها تفصيلا ، وإن انتهى كلياتها إلى الألف - تأمل - (هـ) .

قوله : التسعة التي عبارة عن آدم - إذالتسعة مشتملة على سائر مراتب الأعداد ، ولو جمع من الواحد والإثنين إلى التسعة حصل (٤٥) أعني حروف «آدم» (هـ) .

والذي يدلّ على أوّليّة هذا الفصّ وتقدّمه بالطبع من الحقائق الحكميّة ما سبق تحقيقه آنفا من أنّ غير هذا الفصّ إنّما هو بيان مدارج بني آدم ، أعني بعض جزئيّات ما عقد الفصّ هذا على كشفه ، ممّا يتوقّف عليه .

وأمّا من الدقائق التلويحيّة فهو أنّ « الإله» في الكلام هو الأول عددا [١] كما أنّ « الألف » الذي هو الأول في الكتاب رقما إنّما ظهرت صورته وفصّلت آياته الفرقانيّة والقرآنيّة في « آدم » عند ما لوحظ بيّناته الكاشفة [٢] ، كما يلوح لك في هذه الأرقام ، مع دقائق جليلة [٣] لوتدبّرت فيها بعض التدبّر - ل ف ا ل ي م

---

١) الاله = ١٣ (برد العشرات إلى الآحاد) .

٢) اعلم أن مرقوم بيّنات آدم هوالكاشف عن كنه حقيقته الكمالية الجمعية بمااشتمل عليه من الأعيان والنسب والعوالم ، وذلك أن لآدم طرفين ، أحدهما يلي عالم التفرقة والتفصيل ، أعني مفردات العالم ومفصّلات أجزائه وجزئيّاته ، بدون أن يكون بينها نسبة جامعة ويتحقق ربط اتحادي - واللام الأول فيه إشارة إلى هذا العالم والفاء إلى تفرقته اللازمة لأجزائه وجزئياته - والآخر يلي عالم الجمع ، والنسب الامتزاجية الارتباطية ، والرقيقة الاتحادية التي يلزم العلم و الشعور ، واللام الثاني إشارة إلى هذا العالم ، والياء إلى النسبة الجمعية الاتحادية الشعورية - على ما لا يخفى- ولذلك ترى اللام الأولى منفصلا عن الألف الذي هو ذات آدم ، واللام الثاني متصلا به ، وأما الميم : فهو إشارة إلى الختم الذي به تقوّم ألف الظهور الآدمي بدائرة الإظهار الكمالي التامي الختمي . وإذكان لأحد الختمين طرف الظهور ، ولآخر طرف البطون والخفاء مع الربط الاتحادي بينهما ، ترى أحد الميمين مختفيا ، والآخر بارزا ظاهرا ، والجامع بينهما هوالياء الجمعي الاتحادي بين الختمين - فتأمل (هـ) .

٣) منها هوتصدير هذا الفصّ بصورة قرآنية ، الكاشفة عن مبدأ أمرآدم ومصدر ظهوره وإظهاره ، و منها وجه تقديم صورته الفرقانية الكاشفة عن كنه الكلّ تفصيلا في الكلام المنزل الكريم ، على سائر السور منه والآيات ، ومنها وجه استشعار إصالة هذا الفص وقيامه فيها بدون الاحتياج إلى ماعداه ، على ماهو مقتضى التقدم الطبيعي - إلى غير ذلك من الوجوه التلويحيّة (هـ) .

ثمّ ليُعلم أنّ الأمر الإلهي له مدرجتان في التنزّل :

أحدهما ذاتي بلاواسطة يتوجّه إلى تحقّق الأعيان أنفسها والآخر بالواسطة إنّما يتوجّه إلى أحكام أفعال الأعيان ولوازمها ؛ والحاصل من الأوّل هو الشيء ، فهوالمشيّة ؛ ومن الثاني الشرع ، فهو التشريع ، والأوّل لعظم شأنه وقوّة سلطانه - كما صرح به الشيخ حاكيا عن أبي طالب[1] :« أنّه جعلها عرش الذات »- لايخالف بخلاف الثاني . فلذلك نسبها إلى الحقّ قائلا :

(لما شاءَ الحقُّ) ضرورة أنّ المتوجّه لتحقّق الأشياء ليس إلاّ الذات باعتباره ثمّ إنّ حضرة الأسماء لما كانت موطن النسب المستتبعة لكمالها المسمّى بـ«الحُسن» الذي هو من الصفات اللازمة لها قال : (من حيث أسمائه الحسنى التي لايبلغها الإحصاء) فإنّها من حيث كلّيات مراتبها وأجناسها القابلة للإحصاء لايمكن أن يتوجّه نحو الغاية المطلوبة هاهنا ، فإنّها إنّما تتحقّق بعد تنزّلها في المواد الهيولانيّة وتشخّصها بالصور والأعراض الكائنة الجسمانيّة التي لانهاية لكلّ منها ؛ فالأسماء إذن من هذه الحيثيّة لابدّ وأن تكون غير قابلة للإحصاء عدّا ، كما أنّ الذات في كُنه بطونها غير قابلة له حدّا ، فهي صورة مثليتها في مرآة التقابل .

وإظهار الأوّل يناسب منصب النبوّة ويفصح عنه كلامها ، كما أنّ الثاني يوافق طور الولاية[2] ويؤدّيه كتابها[3].

---

١) أبو طالب المكي صاحب كتاب قوت القلوب ، وكلام الشيخ سيجيء في الفص الداودي .

٢) يعني من الأول الأسماء من حيث الإحصاء ، ومن الثاني من حيث لايبلغها الإحصاء (هـ) .

٣) كتاب الولاية إنما هو اللوح الكياني الهيولاني الذي يتكون تدريجا على نعت التكون والتجدد الاستمراري وعلى وصف الاتصال التجددي إلى ما لانهاية له ، إذ الامتداد الغير القار ☜

تلويح من العقود :

[الحاء والقاف في لفظ الحق]

« **الحق** » حرفان : أحدهما [١] له الوحدة الجمعيّة بها يناسب الذات ويدلّ عليها ، والآخر له الكثرة الكماليّة [٢] والسعة الأسمائيّة ولذلك ترى الحضرة الختميّة اختار ذلك العقد عند التعبير عن إحصاء الأسماء في المرتبتين الأوليين[٣] مشيرا إلى المرتبة الثالثة بما ينبئ عن الجهة الاتحاديّة العينيّة التي للأسماء في هذه المرتبة ، على ما هو مدلول الحرف الآخر باعتبار مسمّاه[٤] .

وأمّا باقي اسمه[٥] فهو صورة دور التسعة وهيئة جمعيّتها الوحدانيّة ، وهي مؤدى الحرف الأوّل إسما [٦] . وأمّا مؤداه مسمّى فهو أنهى مراتب الزوج الذي هو

☜ الزماني لا بداية ولا نهاية ، وهذا لا ينافي انتهاء الدنيا إلى الآخرة . والدنيا لا معنى لها إلا النشأة الزمانية الدائرة الزائلة على نعت الاستمرار إلى غير النهاية . هذا ولكن مناله صعب مستصعب ، فاقض العجب - نوري .

١) (ق) = ١٠٠ ، وذلك العدد فيه اشتمال الواحد على الزوجية .
٢) له الكثرة الكمالية باعتبار مسماه (ح = ٨) ، فإنه زوج زوج الزوج ، والزوجية طرف الظهور . والسعة الأسمائية باعتبار اسمه (حا = ٩) الذي يبطن فيه جميع مراتب العدد من الواحد إلى التسعة .
٣) آحاد العشرات . ويشير إلى الحديث المعروف : « إن لله تعالى تسعة وتسعون اسما - مأة إلا واحدة - من أحصاها دخل الجنة » .
٤) ق = ١٠٠ .
٥) باقي اسم (قاف) = (اف) = ١+٨ [بالرد إلى الآحاد] = ٩ .
٦) (حا) = ٩ اسما ، و ٨ مسمى .

طـرف الظهـور ، الـذي هـو مقتضى الأسماء ، وإنّمـا أُشـير إلى هـذه المراتب لأنّ الأسماء منها ما هو في المرتبة الأولى الذاتيّة ومنهاماهو في المرتبة الثانية الصفاتيّة ومنها ما هو في المرتبة الثالثة الفعليّة .

و هـذه هي التي لها الجهة الاتحاديّة و عدم الإحصاء ، و هي مؤدى الحرف الدالّ على الذات منهما ، فلا تغفل عن دقائق الإشارات والتلويحات[1] .

* * *

ثمّ إنّ غاية هذه المشيّة ومنتهى إرادة الحقّ فيها من حيث تلك الأسماء (أن يرى أعيانَها - وإن شئت قلت : أن يرى عينَه -)

فلئن قيل : « متعلّق المشيّة - على ما سبق من البيان - إنّما هو التحقّق نفسه ، لا الرؤية » ؟

قلنا : إنّ رؤية العين في الكون إنّما هي في أنهى مراتب التحقّق و أقاصي دركاته الكونيّة ، فلاتتحقّق إلاّ بالمشيّة ، على أنّ الرؤية نفسها من المتحقّقات أيضا ، وإن كانت تابعة لمتحقّق آخر فيه .

* * *

ثمّ إنّ في تنويع العبارة هاهنا و تسوية أدائهما للمقصود بيانا لما يتبادر إلى

---

١) فإنها قد عبّرت [عن] هذه المرتبة بقوله ﷺ : « مأة إلا واحدة » ، وهي مشتملة على مرتبتي المآت والآحاد ، فدار الأمر ويستلزم عدم الاحصاء . فإن الدور يستلزم التسلسل .

الأفهام من لزوم التغاير والتقابل بين الرائي والمرئي ، أنّه بمجرّد الاعتبارفقط ، و لاتغاير بالذات هاهنا، وإشارة إلى الجهة الاتحاديّة المنبّه عليها في أسماء الإحصاء من الكلام النبوي ، بقوله[١] : « تسعة وتسعين إسما ، مأة إلاّ واحدة » إذ بها ينوط اسميّة الاسم ، وتنبيها إلى صافيّ منحل الحيّ الختميّ وخالص توحيدهم ، حيث أنّ محوضة الوحدة الإطلاقية لديهم ليس[ت] مما يشوب به شيء من ضروب الإضافات وصنوف التقابلات ، حتّى تقابلة الكثرة وتعاندها .

وهاهنا لطيفة قد احتوى عليها بديع مسلكه هذا ، من باب الإشارات الخفيّة العالية عن المدارك المعتورة بين أرباب الرسوم ، وهي أنّ المشيّة -التي هي مبدء أمر الظهور والإظهار بعد رؤية الحقّ من حيث أسمائه الحسنى أعيانها - تصلح أن تستند إلى المخاطب ؛ ضرورة أنّ الرؤية المذكورة مستتبعة للاتحاد ، ومستلزمة لطيّ بساط التقابل والتكثّر- على ماعرفت - وحينئذ تصير مصدرا للقول الفصل ، والكلام الكامل ، وبه تتعلّق الرؤية المذكورة إلى عين الحقّ ، ويرتفع تقابل حكم الرائي والمرئي ، إلاّ اعتبارا محضا - على ما ستطلع عليه .

وكثيرا ما يجد الفطن عند ما تأنّس فهمُه بإدراك الإشارات الخفيّة ، وفتح عليه أبواب اللطائف المرموزة في الكلام المنزَل الختمي ، اعتبار هذا المسلك ،

---

١) ورد الحديث مع إضافات راجع التوحيد : باب أسماء الله تعالى : ٢١٩، ح١١ . البخاري : باب لله مأة اسم إلا واحد ، ١٠٩/٨ . مسلم : كتاب الذكر، باب في أسماء الله تعالى ،٢٠٦٢/٤ ، ٥ . الترمذي : كتاب الدعوات ، الباب ٨٣ ، ٥٣٠/٥ ، ح٣٥٠٧ . مستدرك الحاكم : كتاب الإيمان ، ١٦/١ . الأسماء والصفات للبيهقي : باب بيان الأسماء التي من أحصاها دخل الجنة ، ٢٨/١ . كنزالعمال : ٤٥٠/١-٤٤٨ ، ح١٩٣٩-١٩٣٧ .

كقوله تعالى : ﴿ ثمّ سوّيهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الأَبْصَارَ وَ الأَفئِدَة ﴾[1] [٩/٣٢] .

[شرح بعض الاصطلاحات]

واعلم أنّ **الحروف العاليات** إذا نزلت في سطور مراتب الوجود إلى حيث يتميّز سواد تلك الحروف عن بياضها يسمّى بـ« **العين** » لاستحصالها بـ« **كن** » .

هذا إذا اعتبرت خصوصيّة كلّ منها منفردة ، أمّا إذا اعتبرت مجموعة بأحديّة جمعيّتها الكماليّة ، يسمّى بـ« **العالَم** » وصورة تماميّته حيث يكون الحرف مستقلا بنفسه في الظهور .

فإنّ المراتب منها ما ليس لتلك الحروف فيها سوى نسب معنويّة كليّة راجعة إلى حقيقة واحدة ، تسمّى بذلك الاعتبار « **اسما** » كما أنّه يسمّى بـ« **الحضرة الواحديّة** »، ومنها ما انفصلت عنه واستقلّت بالاعتبار[2] و إن تبعته بالوجود ، ويسمّى بـ« **الأعيان الثابتة** » ، كما أنّه يسمّى بـ« **الحضرة العلميّة** » ، ومنها ما

---

١) فالسمع والبصر والفؤاد التي هي مراتب روحه جل وعلا، صارت سمعكم وبصركم وفؤادكم ، فأنتم تسمعون بسمعه وتبصرون ببصره ، وتشاهدون بفؤاده سبحانه ، فهو يسمع ويرى بعين سمعه وسمعكم ، وهكذا ، وهكذا بالعكس - فافهم فهم نور لا وهم زور - نوري .

٢) هذا الاعتبار له وجهان : اعتبار بعين الفرق في عين الجمع . واعتبار بعين الوهم المسمّى بـ[الـ]ـعقل النظري والنظر البادي . فبالمعنى الأول حق غير باطل ، وبالثاني وهم باطل عاطل زائل ، فبانقلاب البصربصيرة يبطل ويضمحل .

قال ﷺ : « كان الله ولم يكن معه شيء » . وقد قيل تصديقا له ﷺ : « الآن كما كان » ، وهو كما قال - نوري .

استقلت تلك الحروف فيه بالوجود مستتبعة إيّاه[1] ، وحينئذ يسمّى بـ«**العين**» مطلقا ، كما أنّه يسمّى بـ« **العالم** » .

وفيه **تلويح** يكشف عن مراتب العوالم بترتيبه ، والكون الجامع لها بعينه ، وغير ذلك[2] .

ثمّ إنّ العين تتدرج[3] في ذلك الاستقلال بحسب تلك المراتب إلى أن تنتهي إلى كثائف وضعيّة هيولانية ، يمكن أن تتعاكس أشعّة شمس الحقيقة من تلك الكثائف المسمّاة بـ«**الكون**» إلى المشاعر الحسّية المعبّر عن أتمّ أنواعها بـ «الرؤية» مسترجعة في ذلك من الكثائف الحاجبة إلى اللطائف الكاشفة ، متدرّجة إلى أن تنتهي إلى الحقيقة القلبيّة[4] ، التي تسع الوحدة الحقيقيّة بإطلاقها ، وتتمّ على

---

١) كأنه إشارة إلى قولهم المرموز بكون العلم الأزلي تابعا للمعلوم في عين كونه متبوعا حسب ما اقتضاه ضابطة الجمع بين الأطراف المقابلة ، كما أشار إليه قبل هذا في باب القرب والبعد وما ضاهاها من كون القرب قربا لا يقابله البُعد ، وهكذا في نظائرها - فافهم فهم نور- نوري .

٢) يعني العقل والأجساد والجسم والجامع -(هـ) .

٣) سرّ التدرج في الاستقلال والتزايد فيه هو اشتداد جهة الماهيّة وظلمتها وغلبتها شيئا فشيئا على جهة الوجود ونورها ، إذ وضع مخروطي النور والظلمة على التعاكس نزولا ورجوعا كما تقرر في محله - نوري .

٤) إن الحقيقة القلبية لهي المرتبة الفؤادية . إذ القلب له وجهان: وجه إلى الوحدة الحقة الحقيقية ، المسماة بـ « الروح الأعظم » الذي سائر الأرواح نفخات منه ، كما قال تعالى : ﴿وَ نَفَخَ فِيهِ مِن رُوحِهِ﴾ [٩/٣٢] ووجه إلى النفس البشرية المسماة بـ « العقل النظري » الذي شأنه النظر البادي المعروف بالوهم ، الذي يمثل بالسراب في مقابل الشراب ، وبالخضاب في مقابل الشباب . وأما الوجه الفؤادي فمرجعه إلى الوجه الإلهي ، ووجه الله الباقي بعد فناء الأشياء كلها في السير الرجوعي : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[٢٨/٨٨] - نوري .

عرش شعورها الدائرة بقوسيها ، ولذلك جعل الرؤية غاية للمشيّة ، إذ بها يعرج السافر السائر نحو المقصد الأقصى من غور دركات الحجب الغيريّة ، إلى نجد[1] درجات الحقائق الوجوديّة الاتحاديّة ، وبنقطة النطق[2] ينطبق قوس البطون على الظهور ، وبها يصير دائرة كاملة ، على ما حقّق أمره في المقدّمة .

[رؤية الحقّ نفسه في كون جامع]

فتلك الرؤية إنّما تتصوّر (في كون جامع يحصر الأمر[3]) وذلك لأنّ الكون إذا اتّصف بالوجود وظهربه ، تحصّل منه هويّةٌ جامعة بين الأوّل والآخر والظاهر والباطن - كما لايخفى - وهو على ما نبّهت عليه في المقدّمة - عند [الف/٢٣٩] الفحص عن مبدء منع الشركة - يقتضي حصرالأمر .

وذلك لأنّ الأمر- لغةً - يطلق على ما يعمّ الأفعال والأقوال -وتحقيقا - على أولّ ممتدإلى الآخر مرتبط به ، وهو إنّما يصدق على كل ظاهر منبئ عن الباطن كالأفعال الإدراكيّة التي للقوى من الإشارات الخفيّة والكلمات الجليّة .

---

١) كلمة « نجد» من جهة بطونه وبيّناته [١٢٨] يزيد على (كذا - ظ : عليه)« القلب » - وهو (١٣٢)- بخمسة . أقول وروح القدس ينفث في النفس ـ: * إن وجود الحق في عدد الخمس - فلا تغفل- نوري .

٢) لعله يعني أن قوس البطون من جهة نزول الوحي ينتهي إلى نقطة النطق الإظهاري وقوس الظهور - من جهة نزول حضرة الوجود من الناحية الآفاقية إلى المنزلة الناحية الأنفسيّة الكيانيّة الهيولانيّة ، إلى أن ينتهي إلى الكون الجامع الآدمي- ينتهي إلى منزلة النقطة النطقية ، فيتوصل القوسين ويتم الدائرة باتصال قوسي الظهورالآفاقي المنتهي إلى الأنفسي والبطون الأنفسي المنتهي إلى نهاية الآفاقي. فنقطة الآفاق والأنفس عند هذا التلاقي متحدة متصلة غيرمنفصلة - نوري.

٣) عفيفي : يحصر الأمر كله .

ويلوّح على ذلك ظهور راء «الصورة» فيه ببيّنات لام[1] « الكلام » الكاشفة عن كنه المرام .

ومن ثمّة ترى الهويّة المذكورة قد استتبعت العلم بكلّ شيء ، على ماهو مؤدّى الآية الكريمة [2] ، و بيّن أنّ ظهور ذلك الأمر إنّما يتصوّر من الصورة الاعتداليّة القلبيّة ، التي لايماثلها شيء ، فإنّك قد عرفت فيما سلف لك أنّ الأكوان - على اختلاف أنواعها وتكثّر شجونها - إنّماتصلح لأن تكون مصدرا للتعاكس المذكور ، ومظهرا لعرش الشعور ، ما استحصل منها صورة اتحاديّة ومزاج اعتداليّ يمكن أن تتكوّن فيه الحقيقة القلبيّة ، التي بها أصبح مجمع بحري الإلهي والكياني حاصرا لتنوّعات تموّجاتها [3] بأنواعها وأشخاصها ، لكون الكون

---

١) بينات اللام = ا م + ر = امر .

٢) حسبما اقتضى مشربهم ، إشارة إلى أن المراد من المثل في كريمة : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [١١/٤٢] هوالمثل الأعلى الجامع لجوامع أمثلة حضرة الحق ، والصورة الكبرى الحائزة لجوامع الصور التي هي صور وحقائق الأسماء الحسنى . وذلك المثل الأعلى الجامع وتلك الصورة الكبرى الجامعة إنما هوالكون الحاصر للمادة الأمرية والجامع للصور الكونيّة كلها ، وهو الصورة الآدمية الصالحة فطرة للخلافة الإلهية المطلقة ، كما قال - جلّ من قائل -: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٣١/٢] وكما اشتهر- حسبما تقرر في محله بالبرهان معتضدا بالكشف والعيان -: « إن الله خلق آدم على صورته » . وخلقة آدم على صورة الرحمان إن هي إلا تعليمه الأسماء كلها ، وتعلمه وتحقّقه بمعانيها في عالمه المعنوي ، وبصورها في عالمه الصوري ، وهذا هو الحق الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه ، تنزيل من عند رب العالمين . « لايسعه أرض ولاسماء ، ويسعه قلب عبده المؤمن » ، أي صاحب مرتبة جامع الجوامع، المتحقق بحق العبوديّة المطلقة ، ومطلق العبوديّة الذي هو خاصة الحضرة الختميّة ، وكل وارث من تلك الحضرة بقدر قرابته المصلحة للوراثة ، كما لا يخفى على أُولي النهى ـ نوري ـ

٣) م بدل ، د : تموجاتهما .

المذكور بانطوائه على تلك الحقيقة متّصفا بالوجود الواحد الحقيقي ، ظاهرا به ومظهرا هو إيّاه[1] بتفاصيل تنوّعاته كلّها بكمالها ، منصبغة بسرّه الخاصّ به .

فعلى هذا قوله : (لكونه متّصفا بالوجود) علّة للحصر ، ويمكن أن يجعل علة لرؤية الحقّ عينه في الكون المذكور ، فإنّ ذلك لايتصوّر إلاّ فيما يتّصف بالوجود ويستقل به ، ضرورة أنّ العين لايُدرك ولا يُرى إلاّ بالعين[2] .

وكذلك قوله : (ويظهر به سرّه إليه) يمكن أن يجعل عطفا على « يحصر» وعلى «يرى» والثاني منهمايناسب ثاني التقديرين، ويؤيّده نسخة « الوجوه[3]» ، والأوّل أوّلهما ، أي يظهربالكون الجامع سرّ الحقّ له وهو سرّ الكون وخصوصيّته فهو صفته الكاشفة له عن صورته [4] ، كما أنّ الأُولى كاشفة عن مادّته .

---

١) وذلك لأن الاتصاف عبارة عن أن يكون الموصوف ظاهرا بالصفة ، مظهرا إياها بجملة لوازمها وأحكامها (هـ) .

٢) قوله : « أن العين» يعني الذات . وقوله :« إلا بالعين» يعني البصر . ومنزلة الإنسان من العالم الكوني الكلي منزلة إنسان العين ، كما سيجيء أن الإنسان الكامل الجامع الختمي المحمدي ﷺ هو عين الله الناظرة ، وأُذنه الواعية ـ إلى غير ذلك من المعاني ـ نوري .

٣) إذ في بعض النسخ : «لكونه متصفا بالوجوه» . وهو يؤيد تطبيقه بالعبارة الأُولى . يعني أن يرى أعيانها ، فإن المراد بالوجوه الوجوه الأسمائية (هـ) .

وقال الكاشاني في شرح العبارة (ص١٢) : « وقد وجدت في نسخة قرأها الشيخ العارف مؤيدالدين الشارح للكتاب - هذا - على الشيخ الكامل صدرالدين القونوي بخطه: بالوجوه . وفي نسخة : ويظهر - بالنصب والرفع معا .

٤) أي صفة الكون الكاشفة للحق عن صورة الحق . سرّذلك هو كون آدم عندهم صورة الحق ، كما رووها«إن الله خلق آدم على صورته» ويحتمل بعيدا أن المراد من صورته صورة المكوّن، بإرجاع الضمير المجرور إليه ، ولكنه كماترى . ويؤيد هذا الاحتمال قوله:«كما أن الأُولى» أي يحصر الأمر كاشف عن مادته . أي مادة الكون بالضرورة ، لكون الأمر مادّة عالم الخلق- فافهم - نوري .

هذا على أوّل الاحتمالين ، وأمّا على الثاني ، فالوجه فيه أن يحمل ما يظهر بالكون على الكلام الكامل الذي يكشف عن سرّه وكنه ما هو عليه ، جمعا بين المشعرين الشريفين في الغاية المذكورة ، وفقما أفصح عنه التنزيلُ القرآني الختمي[1] ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾[١١/٤٢] ﴿ أَبۡصِرۡ بِهِۦ وَأَسۡمِعۡ ﴾[٢٦/١٨] .

[سرّ الإعطاء بصورة الكتاب]

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ للكتاب المبصر اختصاصا بطرف الولاية ، كما أنّ للكلام المسموع بطرف النبوّة ، فلذلك عند الإفصاح بغاية المشيّة صرح بالأوّل وأبهم في الثاني وفاءً بما هو مقتضى منصبه ، ومن هاهنا تراه قد ظهر له هذا الفيض المذكور من الخاتم في مبشّرته مرئيّا بصورة الكتاب في يده ، وما ظهر مسموعا بصورة الكلام في فمه .

[الوحدة والكثرة]

وهاهنا **تلويح** لابدّ من التنبيه عليه : وذلك أنّه[2] كأنّك قد نبّهت أنّ الوحدة الحقيقيّة - من حيث هي هي - إنّما تظهر في الكثرة بحسب غلبة أحكامها ، وبيّن

---

١) يعني أن «المثل» في قوله تعالى:﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ ﴾ [١١/٤٢] هو الكون الجامع الآدمي المحمدي ، كيف لا - وهو عرش الله الأعظم .

وعدد لفظ « المثل » هو عدد لفظ « عرش » ، وهو (٥٧٠) ، فالمثل هاهنا بمعنى المثال و الظل و الصورة كما قالوا : « ان الله خلق آدم - آدم الحق الحقيقي المحمدي - على صورته » ، كما قال ﷺ : « من رآني فقد رأى الحق » - نوري .

٢) د : لانه .

أنّ نهاية أمر الكثرة وغاية سلطان التفرقة في الإثنين ما لم يحصل لهما ثالث يجمعهما بالنسبة الامتزاجيّة التي بينهما ، وماسوى الاثنتين من المراتب لايخلو عن تلك النسبة أصلا [١].

ثمّ إنّه من تفطّن لهذا الأصل لا يخفى عليه وجه اشتمال عباراته هاهنا على الوجهين المتقابلين ، وكذلك انطواء الآية الكريمة [٢] المفصحة عن التوحيد حقّه على المتقابلين مرّة بعد أُخرى . وما من آية دالة ولا كلمة كاشفة عن التوحيد إلاّ وفيها وجه من وجوه الكثرة [٣] ، وكلّما كان ذلك الوجه فيها أكمل وأتمّ ، كان دلالتها عليه أظهر ، فلا تغفل عن وجه ما نحن فيه من احتمال كلامه للوجهين [٤] .

١- قال في المفاحص (الورقة ٦٢) :« إن الكثرة وإن تمّ أمرها في التسعة التي وسعتها بمراتبها أجمع . ولكن ثوران قوتها وقهرمان أثرها إنما هو في الاثنين ، فإنهما من حيث هما هما محض الكثرة التي ليست فيها شائبة وحدانية - لاحقيقية ولا إضافية - إذ لوامتزج بهما شيء من ذلك صارا به ثلاثة ، فكان غيرمانحن فيه وخلاف مافرضنا الكلام عليه . ولاشيء من الأعداد بهذه المثابة - إذ مامن عدد إلا وله وحدة نسبية جامعة ، وهيئة جمعية وحدانية ، فهو غاية البعد عن المبدء الواحد ، المتصل بنهاية القرب » .

٢) لعله يعني من الآية الكريمة : ﴿ ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِن رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الأَبْصَارَ وَ الأَفْئِدَةَ ﴾ [٩/٣٢] وهو كما قال ، والهوية المذكورة هي الهويّة الجامعة بين الأول والآخر والظاهر والباطن ـ نوري .

٣) قوله : من وجوه الكثرة ـ هي كلمة : «لا إله إلا الله» ، لاحتوائه على النفي والإثبات . وكذلك قوله :﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾[٨٨/٢٨] إذ الوجه غير الكنه . وهكذا مثل قوله سبحانه : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٣/٥٧] ، وقوله : ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَثَةٍ إِلاَّ وَهُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [٧/٥٨] ، و﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ [١١٥/٢]، و﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [٤/٥٧] - إلى غير ذلك مما هو كذلك - نوري .

٤) حين يجمع بين المشعرين الاثنين ، والبالغ في الكثرة والتفرقة جدا هو الاثنين لاغير. وهاهنا ☜

* * *

ثمّ أنّ ظهور السرّ وإن كان بالأخرة للحق ، لكن أوّل ما يظهر إنّما هو للعبد الكائن بحسب تقرّبه إليه بقرب النوافل والفرائض ، ولايبعد أن يكون استعمال الظهور هاهنا بـ« إلى » إيماء إليه .

نكتة حكمية :

[الكون الجامع حاصر للأمر]

إذ قد تبيّن أنّ من الخواصّ اللازمة البيّنة للهويّة المطلقة جمعيّة الأضداد وتعانق الأطراف - حسبما عرفت - فالذي يصلح لأن يظهر به عينها لابدّ وأن يكون له صورة من تلك الجمعيّة [١]، أشار إلى ذلك بأن الكون الجامع حاصر للأمر الذي لايبلغه الإحصاء ، فهو الجامع بين الإحصاء وعدمه ، وهذا من صور سرّه الذي يظهربه .

ثمّ إذ قداحتاج أمر ظهورالسرّ المذكور بالكون الجامع - لما فيه من الإجمال لفظا والخفاء معنى - إلى زيادة من البيان والتوضيح ، صوّره في صورة التمثيل ببيان يندفع به **ما يمكن أن يورد هاهنا -**

☜ أخرى، وهو احتواء نفس كلمته - اعني « ليس كمثله شيء »- على ضرب من الإيماء إلى الكثرة الاثنينية ، وذلك لمكان كلمة المثل التي يلزمها وجود ما هو مثله ـ نوري .

---

١) خلق الله آدم على صورته - في الجمع بين الأطراف ، والكون الجامع حاصر مع عدم إحصاء المحصور - فافهم - نوري .

- وهو : « إنّ الحق في التجلّي الأوّل شاهد لعينه وجميع أسمائه ومراتبه بنفسه ، فلا يحتاج في رؤيته ذلك إلى الغير ؛ و بعد تسليم ذلك ، فإنّ في القلم الأعلى والعقل الأوّل من الجمعيّة والإظهار ما يغنيه عن الكون الجامع » ؟ -

[رؤية الشيء نفسه ليس مثل رؤيته في المرآة]

- بقوله : (فإنّ رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤيته نفسه في أمر آخريكون له كالمرآة) ؛ وتلخيص ذلك أنّ الرؤية - التي هي غاية المشيّة والأمر الإيجادي - إنّما هي الرؤية الخاصّة التي عندتعاكس صورة الرائي من القابل المقابل النازل منزلة المرآة له (فإنّه يظهرله نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه ، مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ، ولاتجلية له) ، وذلك أنّ للمرآة خصوصيات زائدة على صورة الرائي من حيث هي هي ، مختفية عنه بدونها ، فهي سرّه الذي يظهر بها ؛ و ذلك مما لم يمكن أن يظهر له بدون وجود محلّ هو بمنزلة المادّة لهذا الأمر ، و تجلّيه له هو بمنزلة الصورة .

فالأوّل هو العالَم كلّه ، والثاني هو آدم نفسه[1] ، **فاندفع حينئذ ما ذكر** .

أمّا الأوّل فظاهر ، لعدم المغائرة هناك .

وأمّا الثاني فلأنّ القلم لكونه صورة العلم الإجمالي - المكنى عنه بـ« نون »- يجب مطابقته للعلم التابع للمعلوم ، فالصورة التي فيه ليست ممّا لم يكن بدونه

---

١) سرّ ذلك هو كون منزلة آدم من العالم منزلة إنسان العين من العين ، وبعبارة أُخرى منزلة العين من شخص الإنسان ـ فتبصر ـ نوري .

يعطيها [١]، فإنّ سلطنة الإعطاء مختصّة بأصل القابل وصميم هيولاه ، فلا يكون له منزلة المرآة ذات الخصوصيات والأسرار - على ما ستطّلع عليها .

وهاهنا تلويح حكميّ وآخر رقميّ :

أمّا الأوّل : فهو أنّ الوحدة الحقيقيّة - على ما عرفت غيرمرّة - آبيةٌ عن ثنويّة التقابل ، فكلّما كانت جهات الكثرة في مظهرها أشمل ، كان ظهورها فيه أتمّ [٢] ، و وجهها فيه أجمع .

وأمّا الثاني فهو أنّ صورة الجمع بين طرفي الإجمال من النون وتفصيله ، هي النقطة [٣] ، كما أنّ القلم هو الألف ، وهذا يناسب ثاني الاحتمالين .

---

١) خلق الله آدم على صورته ؛ فالمعلوم المعطى بالإصالة هو الكون الجامع ، فالعلم لا يكون له منزلة المرآتية هنا بالإصالة ، بل بضرب من التبعية ـ نوري .

٢) إن فيه لنعم ما قيل :

زلف آشفته او موجب جمعيت ماست * چون چنين است بس آشفته ترش بايد كرد

٣) كتب في الهامش :

نون [بيناتـه =] ون او ون [=] ١١٩ . قلم =١٧٠+ [بيناتـه] ا ف ا م يم ١٧٢ [=] ٣٤٢ [= ب م ش] [بيناتها=] ا يم ين [=] ١١١ [= الف = ١١١] .

وكتب النوري تعليقا عليه :

إجمال ن (٥٠) [+] تفصيله (١١٩) [=١٦٩] - كما صوّره في الحاشية -

ن النقطة (٥٠) ، قافه (١٠٠) ، طائه (٩) ، تائه برد المآت - وهي (٤٠٠) - إلى الآحاد : (٤) ، وجمع أجزاء الأربعة [١+٢+٣+٤] هو العشرة [فيكون مجموع إجمال النقطة وتفصيلها : ٥٠+١٠٠+٩+١٠ = ١٦٩] ـ فافهم ـ نوري .(ماجاء بين المعقوفتين [ ] أضفناها توضيحا) .

﴿ ن وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ ﴾ [٦٨/١] لعل فيه إشارة إلى كون منزلة نون من القلم منزلة النقطة من الألف ، إذ النقطة هي مبدء الألف المطلقة التي هي عنصر عناصر عالم الإيجاد ☜

فقوله : «ولا تجلية له» تفعِلةٌ على هذا التقدير، ويمكن أن يقرء : « تجليه» بالإضافة إلى فاعله ، والأول أوفق لسياق الكلام على ما لايخفى .

[بدء إيجاد العالم]

وقوله : (وقد كان الحقُ أوجدَ العالم كلّه) جملةٌ حاليّة ، لا اعتراضيّة [1] فإنها مبيّنة لأمر الكون المذكور بأنّه موجود بمادّته ، فلابدّ مما يجعله بالفعل ، وهي الصورة ، وهو أوّل الأمرين الموقوف عليهما ظهور السرّ .

والتعبير عنه بالماضي إشارة إلى ما للمادّة من التقدّم الذاتي ، وأنّ الفاعل عند تحصيل هذه الغاية الكماليّة وإظهارها مشغول عن جعل المادّة وإيجادها إلى تصويرها بالفعل، فلذلك ما نسب الإيجاد بإطلاقه إلى العالم - بل خصّصه - و

☜ والألف المطلقة التي هي عنصر العناصر تتصور بصور بسائط الحروف وتتطور بأطوارها أولا ، ثمّ تتألف من تلك البسائط النورية الكلمات التي كل منها وجود نوع من الأنواع الإمكانية .

وقد عبّر لسان الوحي عن النقطة بـ« الرحمة »، وعن الألف المطلقة بـ«الريح » و«الرياح» وعن بسائط الحروف بـ« السحاب المزجيّ »، وعن الكلمات بـ« السحاب الثقال والمتراكم والركام » ، وعن كل ماهية نوعية بـ« [الـ]أرض الجرز » .

وأما الصورة الآدميّة على طباق معناها: هي الطبيعة الجامعة لجوامع الصور ، وحقيقتها هي الكلمة الجامعة لجوامع الكلمات التامات كما قال آدم الأول ﷺ - وهوالحقيقة المحمديّة -: « أوتيت جوامع الكلم » . وهي المسماة بـ« جامع الجوامع » في ألسنة إخوان الصفا . وبـ« عقل الكل » من وجه في ألسنة الحكماء - أي المتألهين منهم - ويسمى عقل الكل بـ« روح القدس الأعلى » ، ﴿ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾ [١٤٨/٢] .

---

١) خلافا للكاشاني ، بأنه قال : « جملة اعتراضية بين الشرط وجوابه » .

من هاهنا اختصّ مباشرة اليد بآدم في قوله [١]: « خمّرت طينة آدم بيدي » .

ثمّ إنّه كما أنّ لآدم كمالا بحسب الإظهار وله منزلة التجلية للمرآة ، له الكمال بحسب الظهور أيضا ، وله منزلة الروح في الشبح . فقوله : (وجود شبح مسوّى لا روح فيه) إشارة إلى الثاني ؛ وقوله : (فكان كمرآة غير مجلوّة) إلى الأوّل تطبيقا لصورة مسئلته بالمثال مادّة وصورة .

ثمّ لمّا بيّن وجود المادّة وتقدّمها الذاتي موميا إلى أنّها من حيث هو قابل فارغ عنه الفاعل ، غير محتاج هو إليه - كما ستطلع على تحقيقه - أشار إلى بيان نسبة الإيجاد من الفاعل ، والقبول من القابل بحيث ينطبق على ما ذهب إليه من التوحيد الذاتي ، ويوافق ما أشار إليه في صدر الفصّ من تسوية العبارتين في مادة الشبح المسوّى ، الغالب عليها قهرمان الكثرة .

وهو أنّ من مقتضى الأمر الإيجادي (ومن شأن الحكم الإلهي أنّه ما سوّى

---

١) في عوارف المعارف (الباب السادس والعشرون ، ١٩٤) : « كما ورد : خمّرطينة آدم بيده أربعين صباحا ». وأورد الغزالي في الإحياء (كتاب التوحيدوالتوكل، بيان أحوال المتوكلين في التعرض بالأسباب : ٤٠٢/٤) : « قال عليه السلام : إنّ الله خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحا » . وقال الزبيدي (إتحاف السادة : ٥٠٢/٩) : « قال العراقي : رواه الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن مسعود وسلمان بإسناد ضعيف جدا، وهوباطل . ـ انتهى ـ قلت : ورواه من رواية أبي عثمان النهدي عنهما، ولفظه : إنّ الله ـ عز وجل ـ خمّر طينة آدم أربعين يوما وليلة ... ورواه ابن مردويه من حديث سلمان بلفظ: إنّ الله تعالى خمّر طينة آدم أربعين صباحا بلياليها ... وليس في سياق حديثهما قوله : « بيده » . وقد روى الديلمي من حديث الحارث بن نوفل : خلق الله ثلاثة أشياء بيده : خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ،وغرس الفردوس بيده . وعند مسلم من حديث أبي هريرة : خلق الله آدم يوم الجمعة بيده ...» .

محلاً) أي ماعدّل مزاجا (إلاّ ولابدّ أن يقبل روحا إلهيّا، عُبّر عنه) في العبارة النبويّة المرسَل بها (بالنفخ فيه) أي خروج نوعيّته الكماليّة من القوّة إلى الفعل ، وهو المعبّرعنه في لسان البرهان العقلي بالاستعدادالمستجمع لتام شرائط الخروج المذكور، فهوآخر مراتب القابليّة وأنهى درجات القوّة ، المتّصلة بالفعل اتّصالا اتحاديّا لامجال للتغاير والتفرقة فيه أصلا - على ما ستطلع على بيانه - .

والحاصل أنّ الإيجاد من الفاعل هو الذي عبِّر عنه لسان السُنّة بالنفخ منه في القابـل (ومـا هـو إلاّ حصول الاستعـداد مـن تلك الصـورة المسوّاة لقبـول الفيض) قبولا لاينفكّ عن التسوية ، ويلزمها لزومه للفيض الذى هو عبارة عن (التجلي الدائم الذي لم يزل) فيضان الرحمة والجود منه في أوّل الأزل من الآزال ، (و لايزال) كذلك إلى آخر الأبد من الآباد ، فإنّ الزمان بمعزل عن ترتّب الفيض على القبول[1] ، كما هو المتبادر لأوهام العامّة .

وبيان الفيض بالتجلّى إشارة إلى الكمالين على طبق ما في المثال المذكور ، وكذلك قوله : « لم يزل ولايزال » فإنّ الأزل صورة مبدئية الكمال الظهوري من الزمان ، كما أنّ الأبد صورة معادية الكمال الإظهاري منه .

---

١) حاصلـه طيّ طومـار الزمـان والزمانيـات - بالقيـاس إلى أزل الآزال وأبـد الآبـاد - طيّا يصيرطوماره الذي لا بداية له ولا نهاية لسلسلته المتعاقبة الغير المجتمعة بحسب ذلك الطي نازلا منزلة الآن البسيط. ومثله في ذلك الطي طي المكان والمكانيات في صيرورتها كالنقطة ، وفيه سرّ رجوع كليّة الأُمور إلى الأزليّة المحيطة والأبديّة المحيطة و﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ ﴾ [٥٧/٣]﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤]. نوري .

وبيان هذه القضيّة وتحقيق هويّتها - التي يتوقّف فيها أكثر الأفهام - أنّ النفخ في الظاهر عبارة عن إخراج الهواء البخاريّ من الباطن على كيفيّة معيّنة وصورة مخصوصة مستحصلة من القوى الفاعلة والهيآت المنفعلة ، وبيّن أنّه إذا سئل عن الحد الجامع بين تلك الأجزاء التي من شتات المقولات بـ« ما هو » لايصلح للجواب إلاّ حصول الاستعداد من الصورة المسوّاة لقبول الفيض ، الذي هو خروج الوحدة الوجوديّة من الباطن ، فإنّه لا جامع أتمّ من ذلك ، وهو الدالّ على مبادي كلّ ماله دخل في تلك الهويّة الجمعيّة ، فإنّ الصورة المسوّاة قد جمعت من صنوف الكثرة السينيّة ما تمّ به النسبة الكماليّة [الف٢٤٠] الوجهيّة [1] غير عائزة [2] إلى الخارج عنه .

وتحقيق هذا الأصل : أنّ تسوية المحلّ وتعديل المزاج عبارة عن تصحيح أمر النسبة الكماليّة والهيئة الاعتداليّة في الكثير - الذي هو المحل - بحيث يترتّب عليه الخصائص الفاضلة والأوصاف الوجوديّة ، وذلك هو الوحدة الجمعيّة التي هي مبدء الآثار الوجوديّة ومصدر الشعور والإشعار ، وهي المعبّر عنها بالروح الإلهي ، وبيّن أنّ تصحيح أمر النسبة في الكثير - من حيث هو كثير - إنّما يتوقّف على إبانة تمام النسبة الاعتداليّة الأصليّة، وتعيين موضوعات كلّ منها بما يليق به ويستحقّه من الكميّات المقداريّة والكيفيّات الامتزاجيّة ،

---

١) ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [٨٨/٢٨] ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالجَلالِ وَالإِكْرَامِ ﴾ [٥٥/٢٧-٢٦] . و الفطرة الآدميّة هي الصورة الوهميّة « خلق الله آدم على صورته » ﴿ وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٢/٣١] - نوري .

٢) عوز الرجل : افتقر . فهو عوز و عائز .

فإذا عدّلت الموضوعات بكمّياتها وظهرت الكيفيّات الامتزاجيّة بكمالها فقد قبلت الروح للخروج من الباطن ، وهو المعبّر عنه بالنفخ فيه .

وتمام تحقيق هذا الكلام وبيان لميّته يحتاج إلى علوم عزيزة ومقدّمات غريبة عن أكثر الطباع والأذهان ، قد بيّن شيء من أُصولها في **المفاحص** فلنكتف منه هاهنا بتلويح ؛ وهو أنّه وإن كانت الستة هي الفاتحة لأمر تمام النسبة الاعتداليّة الفاضلة [1] ولكن ما لم يظهر في العشرات المشعرة بتفاصيل الأحكام لم يتحقّق الإبانة المذكورة ، ولم يعلم ما لكلّ من موضوعات تلك النسب بخصوصه ، وفي تعبيره عن المراتب الثلاث بما عبّر [2] - أعني : سوّى ، ويقبل ، ونفخ - ما يُطلعك على هذا التلويح [3] .

---

١) أورد المؤلف في المفاحص (الورقة ٦٣-٦١) تنزل الواحد إلى المراتب العددية العشرة وكيفية انطباقها على مراتب الوجود ، وأظهر أن الخامس هو نهاية هبوط الواحد إلى مدارك الكثرة ، وصورته الظهورية الوجودية هي النفس الكلية وعالمها المثالي الذي تنشعب عنه جداول الخيال ، وهو البرزخ الواقع بين عالم الأرواح وعالم الأجسام الجامع بينهما ، ثم لأن جمعية هذا العالم ودورانه وإن كانت تامة في المدارك ولكن في لطف وخفاء ، دون حجم وقوام له في الخارج ، فاقتضى الأمر تنزلا آخر نحو جمعية هي أظهر واتم ، ذي وضع وضي وقوام هيولاني قوي وحجم جسماني ... فهي الغاية لهذه الحركة الانبساطية المستدعية لانتظام هذه الجمعية العالمية ، وصورته الظهورية هو عالم الشهادة ومرتبة الجسمانيات التي فيها تحقق كل تمام وكمال ، وصورته الإشعارية هو التنزل الخامس العددي إلى السادس ذي الجمعية التامة ومظهر النسب العامة ، فإنه أكمل عدد كلي له أجزاء محمولة وأحكام معقولة ...

٢) د : - بما عبر .

٣)كتب في النسخة تحت « سوى » :« س » . وتحت « يقبل » :« ي » . وتحت « نفخ » : « ن » الحرف الأول من هذه الكلمات ، وكتب في الهامش : «سين» ؛ ويظهر أنه إشارة إلى عدد س = ٦٠ . وكذا مجموع ي + ن = ٦٠ . وكتب النوري تعليقا عليه :

ثم إنّه كما عرفت هذه الدقائق فلا تغفل عن أصل[1] التقريب ومقصوده الأوّل من هذا[2] الكلام وتدبّر في بيانه هذا كيف نظّم أصول فنون التفرقة - أعني الفاعل ، والقابل ، وما بينهما من النسبة والزمان - في سلك الجمعيّة والوحدة الذاتيّة التي أشار إليها في مطلع كلامه بتسوية العبارتين .

و ذلك لأنّه إذا تقرّر أنّ الإيجاد من الفاعل هو عين تام قابليّة القابل (فما بقي) حينئذ في حيّز المغايرة ومطمورة السوى (إلا قابل) فقط ، (و القابل لايكون) ولا يحصل على أصولهم المؤسسة (إلاّ من فيضه الأقدس) ، أي أقدس عن أن يكون الفيض مغايرا للمفيض ، كما في الفيض المقدّس وما يتنزّل عنه ، وذلك في التعيّن الأوّل على ما اطّلعت عليه .

لايقال : إنّما يتصوّر القابل حيث يعتبر الفاعل وفعله ، وهذه الحضرة ليس الفعل منها في شيء ؟

لأنّ المراد تحقيق ذات القابل من حيث هي هي و مبدء ظهورها مطلقا قبل ظهورثنويّة المتقابلين ، ومن أراد زيادة استبصار وتمام استيضاح لهذا المعنى فعليه بالتدبّر في معاني الإمكان المقول عليها في عرف الميزان .

☜ « تفصيل سين السنة « س ي ن» صيرالستة ستين من العشرات المشعرة بتفاصيل الأحكام ـ فلا تغفل ـ نوري » .

---

١) د : - اصل .

٢) د : - هذا .

[هو الأول والآخر]

(فالأمر [١] كلّه منه ، ابتداؤه وانتهاؤه ، وإليه يرجع الأمركلّه كما ابتدء منه)

هذا القول منه إفصاح بالمقصود الأوّل بما يدلّ على ذلك بتفصيل لطيف ، حيث عبّر عنه بكلّ من الأمرين المشاربهما إلى قوسي النزول والرجوع ، المنبّه فيهما بطرفيهما ، تحقيقا للتوحيد الذاتي ، على ما هو المستفاد من جوامع الكلم الختميّة من الجمع بين الأوّل والآخر [٢] ، وإبانة أحدهما في عين الآخر ، كما قد اطّلعت عليه .

وبيّن أنّ الغالب على قوس النزول منهما هو الإجمال [٣] ، فإنّ انتظام المراتب فيه إنّما ابتنى على ظهور الوحدة وغلبة سلطانها على الكثير ، متدرجا في أطوارها ، إلى أن يتمّ أمرها ، كما أنّ الغالب على قوس الرجوع التفصيل [٤] ، إذ نظام المراتب فيه إنّما هو على اتّساق ظهور الكثرة وانتزاع وجوهها من الواحد إلى أن يتمّ الوجوه الإظهاريّة بكنهها .

---

١) المراد بالأمر المأمور بالوجود بقول : «كن» ، كما قال : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [٣٦/٨٢] (هـ) .

٢) ناظر إلى قوله سبحانه : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ ﴾ في قوس البدايات ﴿ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ ﴾ [٥٧/٣] في قوس النهايات . في البداية يعتبر تقدم الاسم الأول على الآخر . وفي النهاية يعتبر تقدم الاسم الظاهر على الباطن . والسر فيه هوكون الحركة النزوليّة من الأشرف فالأشرف ، إلى أن تنتهي إلى عالم الشهادة ، وبعكس ذلك الحركة الرجوعيّة العروجيّة من الأخس فالأخس فالأخس ، إلى أن ينتهي إلى ما لا أشرف منه ، [..] من الشهادة إلى غيب الغيوب وبطن البطون الذي هو المبدء والمعاد ـ نوري .

٣) إذ لابد في كل مظهر من صورة مزاجية اعتدالية واحدة تحصر (هـ) .

٤) لأن العلم والشعور لايتعلقان إلا بمافيه تفصيل ، ولو بوجه ما (هـ) .

فلذلك أجمَلَ في الأوّل - حيث جعل الابتداء والانتهاءَ متعلّقهما واحدا ، وأتي بصورة الاسم ذي الثبات والاستقرار - دون الثاني ، فإنّه قد فصّل بين المتعلّقين بـ« من » و« إلى » وبين متعلّقيهما بما لا تقابل بينهما ظاهرا - وهوأيضا ضرب من التفرقة والتفصيل- وأتى بالجملة الفعليّة الدالة على التجدد والتدرّج[١] التفصيلي .

تلويح من الرقوم :

[تقابل الوجود العلمي والعيني]

اعلم أنّ القابل للتعيّنات - من العين الشامل إلى الكون الكامل[٢] - إذا انضمّ إليه من نقط النطق[٣] ما به يخرج من مكامن الثنويّة التقابليّة الإمكانيّة إلى مجالي الاتّحاد الوجودي الوجوبي ، يصير قائلا بتلك الكلمات من الحروف العاليات ، إلى ما اندرج في السطور السافلات ، كما أنّ العالَم الجامع لتلك التعيّنات إذا انقلب ما انفتح به أبواب تفاصيلها وتبطن ذلك يصير عالِما بتلك المعلومات .

---

١) يعني لا تقابل بين الرجوع والابتداء ظاهرا ، إذ الرجوع يقابله النزول ، والابتداء تقابله الانتهاء مقابلة ظاهريّة . وأما التقابل بين الرجوع والابتداء فليس أولا وأوليا وبالذات، بل ثانيا وثانويا وبالعرض فإن الرجوع يستلزم الانتهاء بوجه والابتداء يستلزم النزول في وجه -فلاتغفل- نوري .

٢) العين الشامل : « العقل » . والكون الكامل : « الإنسان » (هـ) .

٣) يعني صار متكلما بتوسط الوحي أو الإلهام - بتكلم إلهي حقاني ، منجذبا من أُفق الاشتغال بهذا العالم الخلقي الكوني والكياني الهيولاني ، ومنسلخاً إلى عالم الأمري الوجودي الحقاني، [إذ] يصير متكلماً بلسان الولاية وناطقا بلسان الوراثة . فصدر منه تلك الكلمات المسموعة بطور المكالمة الحقيقية بنورالله الذي به يبصر ويسمع وينطق بمنطقة حقانية - نوري .

[آدم جلاء مرآة العالم]

ثمّ إنّ قوله : (فاقتضى الأمرُ) جواب « لمّا » وهو الثاني من الأمرين الموقوف عليهما ظهور السرّ .

أي لما شاء الحقّ الظهور المذكور ، وكان هناك ما يقبل ذلك ، أي ما هو بمنزلة الجرم الصلب والسطح الكثيف للمرآة - وهو العالَم - اقتضى الأمر بالمعنى المذكور - وهو الرقيقة الامتداديّة[١] الأوّل إلى الآخر - إتمام ذلك الجرم وجلائه أعني (جلاءَ مرآة العالَم) حتّى يتصوّرفيه الظهور ويتمكّن حينئذ من الإظهار .

وأورد عليه « الفاء » إشعارا بالترتّب الواقع فيها ، كما للصورة بالنسبة إلى المادّة ، وكرر ذلك في قوله : (فكان آدم) تنبيها على أنّ آدم نفسه مترتّب على ذلك الاقتضاء ، لاجعله وتكوينه ؛ وقوله : (عين جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة) إشارة إلى ما له من كماليه بحسب الظهور والإظهار على ما نبّه عليه .

واعلم إنّ روح كلّ شيء ما يُقوّم به هيئته الوحدانيّة الجمعيّة ، فروح العالم عبارة عمّا تقوّم به الكلّ ، من العين الأوّل إلى الكون الآخر ، ويصير تلك التعيّنات المتنوّعة المتفرقة بذلك شخصا واحدا ، وهو الذي يسمّى بـ« **الإنسان الكبير**» باعتبار اُنس بعض الأجزاء منه بالآخركما في **الإنسان الصغير** بعينه .

---

١) يعني نفس الرحمان المعني بالانبساط والظل الممدود الغير المحدود ، وبالحق المخلوق به وبحقيقة الحقايق ، وبالنور المحمدي ، الذي تنوّرت منه وبه الأنوار ، وإليه يرجع الاُمور ، وهو معدن سرّ الأسرار ، وهو بحر البحار الذي إليه مرجع الأودية والأنهار ، كما ابتدء منه الكبار منها والصغار نوري .

[الإنسان روح العالم والملائكة بعض قواه]

ثمّ إنّه بعد تبيين معنى آدم إجمالا أخذ في تفصيل جمعيّته الكليّة الكماليّة ظهورا وإظهارا ، وتحقيق إحاطة صورته التامّة بسائر جزئيّات العالم وقهرمان خلافته على الكلّ ، وغلبته شعورا و إشعارا ، و إبانة مراتب كلّ من تلك الجزئيّات عنده ، و تفاوت درجاتهم فيما نسب له ، و وسم به ، من المنصب العالي والمنزلة الرفيعة .

وإذ كان للأوّل من الكمالين تقدّم على الثاني منهما - تقدّم المادّة على الصورة - قدّمه قائلا : (وكانت الملائكةُ من بعض قُوى تلك الصورة ، التي هي صورة العالَم ، المعبَّر عنه في اصطلاح القوم **بالإنسان الكبير**) ، وإذ[1] كان الإنسان عبارة عن جمعيّة مشتملة على أعضاء وأجرام هيولانيّة وعوارض جسمانيّة ، ومشاعر حسّية و روحانيّة ، فله جمعيّة كليّة كما للعالم بعينه ، إلاّ أنّ أجزاء الكلّ في الإنسان لها ارتباط إدراكي به ، يأنس بعضها للبعض ، وبذلك الاعتبار يسمّى إنسانا .

ثمّ إنّ العالَم أيضا قد حصل له بروحه **الذي هو آدم** هذا الربط الإنسي ، وفي تحقيق اصطلاح القوم هاهنا تنبيه إلى هذه الدقيقة - فلا تغفل .

* * *

ثمّ إنّ الملائكة منها الجبروتيّة - أعني : العقول المجرّدة والأنوار القاهرة -

---

١) د : واذا .

ومنها الملكوتيّة - أعني : النفوس المتعلّقة والبرازخ النورانيّة - (فكانت الملائكة له كالقوى الروحانيّة والحسّية التي هي[1] في النشأة الإنسانيّة) .

وإذ كان[2] عالم الأمر ومرتبة الأرواح أوّل مراتب التعيّنات الاستجلائيّة ومبادي طلائع غلبات الأحكام الكونيّة والحجب العدميّة الإمكانيّة ، قد قوي سلطانها فيه، فلذلك - ولما في نشأتها النورانيّة من التقدّس والتحقّق بالصفات التنزيهيّة - قد انغلب أعيان المرتبة تحت اقتضاء نشأتها وأحكام تعيّناتها وحجبها القدسيّة النوريّة ، وشرفها العلوي البهي ، بحيث أنّ كلّ عين منها في تلك الصورة الكليّة يدّعي استيهال روحيّتها واستحقاق خلافتها ، (وكلّ[3] قوة منها محجوبة بنفسها ، لاترى أفضل من ذاتها ، وأنّ فيها فيما تزعم[4]) أي لاترى أنّ في

---

١) عفيفي : - هي .

٢) د : واذا كان .

٣) عفيفي : فكل .

٤) « أن » بالفتح ، وضمير « فيها » للصورة ، وفاعل « تزعم » الضمير الراجع إلى « ما » الموصولة ، و « فيما » ظرف « الأهلية » . وعلى هذا التقدير يكون حاصل معناه : لاترى كل قوة منها أن يكون فيما سواها أهلية لكل منصب عال أو منزلة رفيعة عنده تعالى ، بل تنحصر الأهلية فيها لكونها أفضل مما سواها من القوى . وأما على تقدير « إن » بالكسر فتكون الجملة معترضة فيكون حاصل معناه : إن كل قوة من تلك القوى تزعم أن أهليّة كل منصب عال أو منزلة رفيعة عند الله حاصلة لها متحققة فيها - لا في غيرها - فعلى التقديرين يكون محصل المعنى أمرا واحدا ، فلا تفاوت - نوري . ويحتمل غير بعيد أن يراد من « الما » الموصولة في قوله : « فيما تزعم » فطرة الآدمية التي انكرت الملائكة صلوحها وقابليتها للخلافة الإلهية ، وإسناد الزعم المشعر بكونه غيرمطابق للواقع مستند الى زعم الملائكة الذي غير مطابق للواقع ، حيث زعموا أن فطرة الآدمية لاتنصلح لهذه المنزلة الرفيعة - نوري .

تلك الصورة فيما تزعمه كل قوّة منها من الشرف والعلو (الأهليّة لكلّ منصب عال) - علوّ ظهور وغلبة - (ومنزلة رفيعة) رَفْعة معرفة وعلم ، قدسيّا كان ذلك المنصب أو ما يقابله ، أو مقدّسا منهما .

ويمكن أن يجعل هذا جملة حاليّة - بكسر إنّ - لكن الأول أدقّ ، وعلى التقاديرفالضمير في « فيها » عائد إلى « الصورة »، لا إلى النشأة ، لعروّ الكلام حينئذ عن ملابس الانتظام ؛ و « ما » في « فيما تزعم[1] » موصولة لا مصدريّة ، وفاعل « تزعم » ضمير ما يرجع إليه فاعل ترى ، لا ما يرجع إليه « فيها » على ما لايخفى على الفطن ، إذ أهليّة آدم ليست ادعائيّة وفي زعمه ،كغيره من القوى[2].

وكان قوله : (عند الله) لرفع هذا الوهم .

* * *

ثمّ هاهنا [3]دقيقة لابدّ للمستكشف من تذكّرها ، وهي أنّه قد ظهر لك ممّا مرّ أنّ الوحدة الحقيقيّة الذاتيّة - التي قد أُشير إليها [4] في طيّ تسوية العبارتين -إنّما يظهر صور سرّها في المحلّ المنظور فيه ، الذي هوالقابل المقابل ، الذي هو قبل

---

١) م : يزعم . د مهملة . والتصحيح قياسي باعتبار ماتقدم في المتن . وذكر القيصري أن في بعض نسخ المتن : « مايزعم » ؛ وقال : « والظاهر أنه تصحيف ممن لايقدر على حلّ تركيبه ، لأن أكثر النسخ المعتبرة المقروة على الشيخ وتلاميذه بخلاف ذلك » .

٢) يظهر أن الشارح ناظر في هذه الإشارات إلى شرحي الكاشاني والقيصري ، إذ لم يرض بماجاء فيهما من الاحتمالات في شرح المتن - فراجع .

٣) م خ : ثم ان هاهنا .

٤) د : - اليها .

كل قبل، وليس ذلك غير حصول الاستعداد من القابل ، الذى هو عين النفخ من الفاعل؛ فتبيّن أنّه قد انخلع في طيّ طوى جلال القابل نعلا ثنويّة التقابليّة .

ثمّ إذا تذكرت هذا - فاعلم أنّه ليس بين الصيغ المتداولة عند الناس بدلالاتها [1] الوضعيّة ما يدلّ على ذلك الواحد دلالة المصدر وما يجري مجراه من الأوصاف المنسوبة ، و من هاهنا ترى أئمّة العربيّة يجعلون دلالته على متقابلي التذكير والتأنيث والواحد والكثير متساوية النسب .

وأيضا فإنّ الأمور الدالّة على النسبة وجه دلالتها على ذلك الواحد أظهر ، ضرورة انطوائها على الثلاثة [2] مع الجهة الجمعيّة الوحدانيّة ، فهي أتمّ بيان عنه ، ومن ثمّة ترى العبارات المعربة القرآنيّة كثيرا ما تدلّ عند ما يفصح عنه على القرب والمعيّة وما يحذو حذوها .

فلا يخفى على من وقف على هذه الدقيقة وجه اختياره[3] لفظ « الأهليّة » دون « الأهل » في قوله : « أنّ فيها فيما تزعم الأهليّة » ولفظ « عندها » دون « فيها » في قوله : « لما عندها » .

[الصورة الآدميّة هي النشأة الجامعة]

فقوله : (لما عندها من الجمعيّة الإلهيّة) تعليل لما ادّعاه في تلك الصورة

---

١) د : بدلالتها .

٢) لعله أراد بها ما يجيء بعيد هذا - في الورقة - عما يرجع إلى الجناب الإلهي ، وما يرجع إلى حقيقة الحقائق ، والثالث البرزخ الواقع بينهما من برزخ الآدمية - نوري .

٣) - د : - اختيار .

- مما لايراه قواها الجزئيّة - من الأهليّة لسائرالمناصب العليّة والمنازل الرفيعة ، وذلك لما عند تلك الصورة - التي روحها آدم - من الأحدية الجمعيّة الإلهية و الإحاطة التامّة الإطلاقية التي لايشذّ منها شيء - من عاليات الأعيان إلى سافلات الأكوان -[الف/٢٤١] مع ما في النشأة الحاملة لمقتضى الطبيعة الكل ، الحاصرة قوابل العالَم ، حصر امتزاج واتّحاد ، بحيث تتعاكس فيه خصائص الكلّ ، وتتبيّن فيه رقائق الارتباط والاتحاد من الكلّ بالكلّ .

وتحقيق **ذلك** أنّ مراتب الوجود وتعيناتها مترتّبة :

منها أوائل غلب عليها أحكام الوجود ، وظهر منها آثار الوجوب ، بها نسبت إلى الجناب الإلهي ، لأنّ مرجع تلك الأحكام إنّما هو إليه ، فلها أهليّة التجرّد والتنزّه وشرف الاستغناء والتفرّد .

ومنها أواخر غلب عليها الأحكام العدميّة الكونيّة وظهرمنها آثارالإمكان ، بها نسبت إلى جانب حقيقة الحقائق ، ضرورة أنّ للآخر تقدّما ذاتيا في أزل الآزال ، الذي فيه يتحقّق الحقائق - كما سبق التنبيه عليه - فهي المنتسب إلى حقيقة الحقائق ، ولها أهليّة التعلّق والتشبه ، وخسّة الاحتياج والتكثّر .

ومنها النشأة الجامعة بينهما ، الطبيعة الكلّ ، الحاصرة للقوابل كلّها - حصرا جميعا اتّحاديا - .

فعلم على ذلك أنّ صورة آدم هي التي عندها هذه الجمعيّة المستجمعة (بين ما يرجع من ذلك إلى الجناب الإلهي ، و) بين ما يرجع منها (إلى جانب

حقيقـة الحقـائق[١] ؛ وفي النشـأة الحاملـة لهـذه الأوصـاف) أي القابلة لها ، المستعدّة لأن يتولّد منها ويظهر عنها بالفعل ، وهي أهليّة كلّ المناصب العليّة والمنازل الرفيعة ، وقد نبّهت آنفا على ما يدلّ على اختياره الأوصاف هاهنا .

فظهر أنّ الجمعيّة التي عند الصورة المذكورة ، المسمّاة **بالإنسان الكبير** ، منطوية على ثلاث جمل : ثنتان منها اللذان بالفعل ، مرجعهما إلى الجناب الإلهي وجانب حقيقة الحقائق ، وثالثها الذي بالقوّة - وهو المكمّل[٢] - مرجعه (إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلّ[٣] ، التي حصرت قوابلَ العالم كلّه ، أعلاه)- أي الأعيان الوجوديّة المسمّاة بالعقول والنفوس -(وأسفله) أي الأكوان العدميّة المسماة بالأجسام والأعراض - ضرورة أنّ الثالث - هذا - برزخ بين ما يرجع إلى الجناب والجانب ، فإنّ الشيخ قد صرح في غير موضع من كتبه أنّ الكلّ طبيعيّة على ما عليه مذهب الأقدمين - كما سيجيء تحقيقه .

وأمّا ما تقتضيه تلك الطبيعة فهو النسب المستحصلة عند تعاكس أعيان

---

١) سلك الشارح هنا مسلك الجندي والقيصري في تفسير « حقيقة الحقائق » بحضرة الإمكان ، وخالف الكاشاني إذ فسّرها بحضرة الأحديّة ، قائلا : « حقيقة الحقائق أي الأحدية ، وهي الذات التي بتجليها يتحقق الحقائق كلها ...» . وقال القيصري : « ... حقيقة الحقائق كلها وإن كانت هي الحضرة الأحدية ، لكن لما جعلها قسيما ومقابلا للجناب الإلهي الشامل للحضرة الأحدية والواحدية وكان المراد منها الحقائق الكونية فقط - لاالإلهية - حملناها على حضرة الإمكان ... » .

٢) لعله يراد منه بكسر الميم ، وهو المتمم الذي هو الغاية عن الإيجاد عند بلوغه ووصوله بما خلق لأجله . كما قال تعالى : « لولاك لما خلقت الأفلاك » - نوري .

٣) عفيفي : الطبيعة الكلية .

العالم في قوابلها ، وظهور خواصّ بعضها للبعض ولأنفسها جمعا وفرادى - كما قد اطّلعت عليه - فلايزال يترقى أجنّة تلك الأوصاف المشخّصة بآثار خواص النسب المذكورة في بطون طبيعة الكلّ ومشيمة نشآتها الحاصرة ، إلى أن يتولّد ويظهر شخص كمالها بصورة إحدى الجمعيّتين اللتين بمنزلة الأبوين له ، من أعلى درجات الربوبيّة إلى أقصى دركات العبوديّة[١] .

وإليه أشار الشيخ في نقش الفصوص[٢] بقوله : « ولهذا ما ادّعى أحد من العالَم الربوبيّة إلا الإنسان - لما فيه من القوّة - و ما أحكم أحد من العالم مقام العبوديّة في نفسها إلاّ الإنسان ، فعبَد الحجارة و الجمادات التي هي أخزل[٣] الموجودات ، فلا أعزّ من الإنسان بربوبيّته ، ولا أذلّ منه بعبوديّته ، فإن فهمتَ فقد أبَنتُ لك مَن[٤] المقصود بالإنسان . فانظر إلى عزّته بالأسماء الحسنى وطلبها إيّاه ، فمِن طلبها إيّاه تعرف عزّته ، ومِن ظهوره بها تعرف ذاته[٥] ، فافهم[٦] من

---

١) كما قال أمير مملكة الولاية المطلقة ، علي عليه السلام « معرفتي بالنورانية معرفة الله » - الحديث بطوله - وقال رئيس الحكماء الإلهيين مشيرا إلى منزلته عليه السلام: « إن الإنسان الرباني يصل إلى مقام يكاد أن تحل عبادته» أقول : كيف لا ! ؟ إن الإنسان الكامل - وهو جامع الجوامع - هو خليفة الله في جميع الصفات العليا والأسماء الحسنى - فافهم إن كنت من أهل الإشارة - نوري .

٢) نقش الفصوص : الفص الآدمي ، ٤-٣ .

٣) المصدر : أنزل . خزل خزلا : انكسر ظهره ، فهو أخزل .

٤) المصدر : عن .

٥) المصدر : تعرف ذلته ، فافهم ومن هاهنا يعلم أنه ...

٦) إشارة منه إلى سرّ الخلافة الإلهيّة المطلقة فعلا وصفة وذاتا . وفي ذلك السرّ سرّ مستسرّ ، « باطن لا يكاد يخفى * وظاهر لا يكاد يبدو » ، وكيف لا وهو سرّ الله تعالى - نوري .

هاهنا تعلم أنّه نسخة من الصورتين : الحق والعالم » - إلى هنا كلامه بعبارته .

فقوله : « وفي النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة » عطف على قوله : « من ذلك إلى[1] الجناب » ، من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين ، ولكن بإعادتهما .

ولما كان مافي هذا القسم مستجنا في بطون قابليّة النشأة ، وهي غيرمشتملة عليه بالفعل - كما في القسمين الأوّلين - أورد « في » هاهنا بازاء « من » تنبيها إلى ذلك .

وفي بعض النسخ « الطبيعة الكلّية » ، فالكلّي فيها ليس الكلّي المنطقي ، بل المنسوب إلى الكلّ ، فإنّه الحاصر لأجزائه على ما قصد هاهنا .

نكتة حكمية :

[التعبير بـ« حوا » عن النشأة الإنسانية]

إذ قد ظهر لك أنّ النشأة العنصريّة الإنسانيّة هي أُمّ الأوصاف المشخّصة والأعراض المحصّلة لأفراد الإنسان وجزئيّاته ، لايبعد أن يجعل « حوّا » - المستخرجة من الجنب الأيسرلصورة آدم - إشارة إلى تلك النشأة الحاملة لها - كلّ البعد - لأنّ استخراجها من مكامن القوّة إلى الفعل واقع في الطرف الشمالي من الصورة ، مائل إليه ، وإن كان لآدم وحوّا بحسب كلّ طور لهما

---

١) د : - الى .

معنى يناسبه [١] - كما نبهت عليه في المقدّمة - من أكمل الأطوار وأشملها .

[قصور العقل عن إدراك الحقيقة الإطلاقيّة]

وإذ قد عرفت أنّ كلّ قوّة من القوى الجزئيّة التي في هذه الصورة محجوبة بنفسها ، واقفة لديها ، لايمكن أن يكون لها من تلك الحيثيّة وقوف على الحقيقة الإطلاقيّة ، التي هي أصل صور العالم - أعني الطبيعة الحاصرة للقوابل - التي هي مورد المتقابلات ومعتنقها ، فالعقل بقوّته النظريّة [٢] لايتمكّن من إدراكها

---

١) د : يناسب .

يجب أن يعلم أن لذلك المعنى مراتب : فالأولى منها مرتبة الأمر الامتدادي المسمى بالآدمية الأُولى ، وهو عنصر العناصر ، والمادة الأولى . فحوا المناسبة لهذا المعنى من آدم ، هي الماهيّة المطلقة الحوازية التي هي القابلية الأُولى ، الواقعة في المرتبة السابقة على ساير مراتب الظل الممدود والنفَس الرحماني ، والرحمة الواسعة التي هي نفس ذلك العنصر الكلي الأصلي . ومنزلة تلك الماهيّة من الأمر الممتد - الذي هو الآدمية الأُولى عندهم - منزلة الصورة من المادة ، وتلك الصورة منزلتها من سائر أعيان الأشياء وحقائقها ورقائقها منزلة الأم من البنين والبنات .

وبعد تلك المرتبة من مراتب الآدمية وحوا (كذا) مرتبة عقل الكل، منزلتها من نفس الكل منزلة آدم من حوا من مراتب العقول الواقعة عرضامنزلتها من نفوسها المنفعلة منهامنزلة آدم من حوا، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى الآباء العلويّة والأُمهات السفليّة ، إلى أن يرجع الأمر وينتهي إلى النشأة الإنسانيّة المزدوجة من الروح [..] والجثة العنصرية الشماليّة هذا - نوري .

قوله ﷺ : « السعيد سعيد في بطن أُمّه ، والشقيُّ شقيٌّ في بطن أُمّه » تأويله ناظر إلى ما أشرنا إليه من كون عنصر الوجود المشترك - المسمى بالوجود المنبسط والنفس الرحماني، وبالرحمة الواسعة ، وبالنور المحمدي - منزلته من ماهيات الأشياء منزلة المادة المشتركة من الصورالنوعيّة ؛ والتنوع بالسعادة والشقاوة المطلقتين انما هو خاصة الصور والماهيات . وإليه ينظرما ورد في ضرب من الأخبار والآثار من تقدم إغواء إبليس لحوا ، على إغوائه لآدم - فافهم - نوري .

٢) سرّكون إطلاق الطبيعة مشتركا بين الأعيان الوجوديّة من العقول والنفوس ، وبين الأكوان العدميّة - أي بين العالم الحقاني الروحاني وبين العالم الخلقي الجسماني - هو وجوب التطابق☜

أصلا بدون ذوق إليّ[1] وكشف إلهي، فلذلك ترى أهل النظر من المتكلّمين والحكماء المشّائين يحصرون الطبيعة في العنصريّات فقط ، ولذلك قال تعريضا بهم :

(وهذا لايعرفه عقلٌ بطريق نظرفكريّ ، بل هذا الفنّ من الإدراك لايكون إلاّ عن كشف إلهيّ ، منه يعرف ما أصل صورالعالَم القابلة لأرواحه) فإنّك قد عرفت أنّ القابل و أصله راجع إلى الفيض الأقدس عن ثنويّة القابل والفاعل والكاسب والمكتسب منه ، فهو إذن[2] بمعزل عن أن تقتنص شوارد حقائقه بمخالب قوى العقل وجوارحه ، أو يصل إليه أحدٌ بسلاليم الأقيسة الفكريّة ومدارج مقدّماتها ؛ ضرورة أنّ الثنويّة التقابليّة غالبة في نشأة العقل وجبلّته القدسيّة العالميّة على ما يظهر من تلويحه[3] أيضا سيما فيما يدركه باستعانة من قواه وتوسّل إليها .

☜ بينهما مطابقة الصورة للمعنى ، وفيه سرّ ستير - نوري .
فمن ذلك التطابق ينكشف سرّ صحة علمه تعالى في الأزل الأول ، وهوأزل الآزال قبل إيجاد العالم - فضلاعن وجود حقائق الأشياء ورقائقها ولطائفها وكثائفها ، أعاليها وأدانيها ، أوائلها وأواخرها - علما إجماليا ، ذاتيا كماليا ، في عين كونه كشفا تفصيليا ، لا يتصور له فوق في العلم التفصيلي ، لكون إجماله فوق الإجمالات - فافهم واستقم - نوري .

---

١) الإلّ : العهد والقرابة (لسان العرب - الّ) .
٢) د : - اذن .
٣) العقل = ٢٠٠ . وقد أشرنا سابقا - فيما حكيناه عن المفاحص - بأن الاثنين أبعد الأعداد عن الواحدية .

نعـم ، يمكن لـه الوصول إليـه عنـد انطواء الأسبـاب والآلات التعمّليـة والاكتسابيّة ، وانطفاء مشاعل مشاعره الجزئيّة ، عند سطوع تباشير إصباح المكاشفات الإلهية ، وشروق أنوار شمس الحقيقة من مطلع الوهب والامتنان ، وأُفق اليقين ، الخالص عن شوائب الحجج والبرهان[1] .

[وجه تسمية آدم إنسانا وخليفة]

ثمّ إنّه بعد تحقيق الحقيقة الآدميّة وتفصيل جمعيّتها التامّة شرع في تبيين أسامِيها ، كشفا عن كنه أحكامها ولوازمها المعرِبة عن تمام ذلك التفصيل ، وما له من كمالية في الظهور والإظهار ، فإنّك قد عرفت أنّ حقيقة كلّ شيء بخواصّها ولوازمها إنّما تستعلم من أسامِيها[2] وألفاظها المختصّة بها ، بقوله :

(فسمّي هذا المذكور «إنسانا» و «خليفة») بحسب كماليه الأوّل والآخر؛ (فأمّا إنسانيّته : فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلّها) حصرا جمعيا امتزاجيا يتعاكس فيه النسب من الكلّ على الكلّ ، ويأنس بها الكلّ إلى الكلّ .

---

١) مرادهم من نفي البرهان هاهنا دليل المجادلة التي قال سبحانه : ﴿ ادْعُ [إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ] بِالحِكْمَةِ وَالموعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [١٦/١٢٥] وأما دليل الحكمة لأصحاب البصيرة النافذة النافدة ، ودليل الموعظة لمقلد الولي الوارث وتلميذ الله تعالى فلابد منها ، سيما دليل الحكمة في محله ومقامه كما أظهرنا . وبدليل الحكمة يصير المكاشف في كشفه محققا ، فلولاه لم يكن يشرب من المشرب الأصفى عندهم - نوري .

مرادهم من دليل الحكمة الدلائل العرشية التي مقدماتها علوم حقيقية لدنية - نوري .

٢) يعني حسبما ينكشف من طبايع حروف الأسامي والألفاظ المفطورة على تلك الدلالة ، إذ منزلة طبائع الحروف بأوضاعها الطبيعية من تطابق معانيها منزلة صورة الشيء وظله منه ومن هاهنا يتحقق المكالمة الحقيقية بالدلالات الطبيعية وألسنة أرباب الولاية وعلماء الوراثة - نوري .

(وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين[١]) أي كما أنّ إنسان العين من العين الشخصي فيه مثال الشخص بعينه حاصرا لجميع أجزائه بأوضاعها وأشكالها ،كذلك الإنسان مثله من العين الوجودي ، وليس كمثله شيء[٢]؛ أو كما أن بإنسان العين ينظرعلى الشيء ، فكذلك بحقيقته الأصليّة السابقة على الكلّ نظَرَ الحقُّ إلى العالم بعينه ، حسبما سمعه من ألسنة قابلياتهم[٣] ، فرَحِمهُم بوجوده .

فالإنسان بحقيقته هو (الذي يكون به النظر ، وهوالمعبَّر عنه بالبصَر) في

---

١) ومن هنا يسمى الإنسان الكامل المسمى بجامع الجوامع-كما قال ﷺ: « أُوتيت جوامع الكلم » -[و]بعين الله الناظرة وأذنه الواعية ويده الباسطة - إلى غير ذلك من المعاني الإلهية كما ورد في الأخبار الصحيحة - نوري .

٢) قوله تعالى : ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ أي ليس كمثاله الذي هو الإنسان شيء في العالم الكبير ، لأن كلّ مافي العالم له مقام معلوم لايمكن أن يتعداه ، بخلاف الإنسان الكامل الجامع ، فإنه الجامع لجوامع المقامات الإلهية والعالمية الكيانية - نوري .

٣) في النبوي ما محصله : « إن الله خلق الخلق في ظلمة ثمّ رش عليهم من نوره » فقوله : حسبما سمعهم من ألسنة قابلياتهم ، كأنه ناظر إلى قوله ﷺ : « خَلَقَ الخلقَ في ظُلمةٍ » . وتلك الظلمة كأنها كناية عن تقررهم الثبوتي الذي به يتكلمون ويسألون ربهم أن يوجدهم ويخلعهم بخلعة وجوداتهم الخاصة التي يترتب عليها أحكامهم وآثارهم ، فذلك التقرر الثبوتي حاصل لأعيان قابلياتهم وماهياتهم في حال عدمهم السابق على إيجادهم قبل وجودهم بالإيجاد . ومن جهة ذلك التقرر الثبوتي قبل وجودهم الخاصي يستقيم القول بكونهم متعلق علمه تعالى ومعلوما له سبحانه في الأزل قبل وجودهم . ومن هاهنا يوجه قول المحقق العارف بالله بكون علمه تعالى بالأشياء بحقائقها ورقائقها علما إجماليا في عين كونه كشفا تفصيليا لايتصور له تعالى كشف تفصيلي في العلم بحقائق الأشياء وأحوالها وأحكامها .

ثمّ قوله : « فرحمهم بوجوده » كأن فيه نوع إشارة ونظر إلى قوله ﷺ : « فرشّ عليهم من نوره » ولهذا النبوي المعروف وجوه من التأويلات كل وجه من تلك الوجوه يتوجّه في محله و مقامه ؛ لكل كلمة مع صاحبها مقام - نوري .

قوله : ﴿ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [١/١٧] (فلهذا سمّي إنسانا ، فإنّه به نظَرَ الحقُّ إلى الخلق) ورآهم بصورهم التي صوّرهم بها ألسِنةُ قابلياتهم في صِيَغ صَبْغ تعيّناتهم (فرَحِمهُم) بالوجود التامّ المترتّب على ماحصل من المشعرين من العلم الكامل وكأنّك قد نُبّهت على سبب طيّ أحد المشعرين في عبارته .

[الصفات المتقابلة في الإنسان الكامل]

ثمّ إنّ المثلية والتامية في المظهريّة إنّماتستدعي استيعاب[1] الأوصاف المتقابلة والأحكام المتناقضة من أوّل الأزل إلى آخر الأبد ، مع الكليّة الجمعيّة التي هي الفاصلة بين الكلّ في جمعه ، فأشار إلى ذلك قائلا :

(فهو الإنسان الحادث الأزلي)- بحسب أوّليته بالحقيقة ، وسابقيّته بها ، ومسبوقيّته بالظهور ، وتحقّقه بتمامه -(والنشء الدائم الأبديّ) بحسب آخريّته في قبول تمام الكمال و انتهائه في أمد الإظهار، و ترتيبه الامتزاجيّ الجمعيّ ، فإنّ « الإنشاء » - لغةً - هو الإيجاد مع الترتيب .

واعلم أنّ الآخريّة ذلك ليست آخريّة انقطاع وانتهاء انصرام ،كما أنّ الأوّليّة المذكورة ليست أوليّة إحداث و إبداء .

---

١) يعني من الاستيعاب تعانق الأطراف المعتبر في الوجود الإحاطي الموجب لرجوع الأمور المتخالفة المتباعدة إلى أصل واحد بسيط محيط في الوجود ، فإنه لايُبقي لإحاطته الوجوديّة محاط حتى يتصور ويتقرر ثبوته بالتقابل التي وجودها ينافي الإحاطة في الوجود ويناقض قهرمان سلطان الإحاطة ، ومن هاهنا ينكشف سرّ فحوى كريمة : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [١١/٤٢] أي كمثل التي لهامرتبة القالب ؛ بل وبها تتحقق مرتبته التي هي مرتبة تعانق الأزل والأبد - نوري .

(والكلمةُ الفاصلةُ) بين الأوّل والآخر (الجامعةُ) بين الظاهر والباطن بحسب كليّة أمره وأحديّة جمع نشأتيه الفاصلة في عين الجمع ، الجامعة في عين الفصل .

واعلم أنّ هذه ثلاثة أسامي له بحسب ما اشتمل عليه من الأجزاء المذكورة آنفا على الترتيب ، إلاّ أنّ الاسم لكونه كاشفا عن كُنه المسمّى قد انطوى كلّ منه على ثلاث مراتب من الأوصاف إعرابا عن[1] السعة التاميّة الإطلاقيّة ، فلذلك حمل الكلّ على « هو » .

تلويح من العقود :

وهوأنّ السعة الإطلاقيّة التسعيّة المنطوي عليها آدم ، قد فصّلت في الإنسان بمثليّته المظهرة ثلاث جمل تامّات[2] ، كلّ منها إشارة إلى نشأة من تلك النشآت التي له ، وأنّ البرزخ الواقع بمنزلة كلمته الكاملة و رتبته الجامعة ، تفرقته عين الجمع ، وكثرته عين الوحدة ، حيث أنّ اسمه عين مسمّاه ، فلهذا قد اختصّ بين الحروف بأنّه قلب القرآن[3] .

[تمام العالم بوجود الإنسان]

وإذ قد ظهر من احتواء الإنسان للأطراف بحسب أطواره ونشآته ما يتبيّن به

---

١) د : من .

٢) كتب في هامش النسخة : ا ن (٥١) ، س (٦٠) ، ا ن (٥١) .

٣) إشارة إلى ماورد من الحديث : « يس قلب القرآن » وقد مضى ذكره .

أنّه الواصل من الجمعيّة إلى أقصى مراتبها - وهو المراد بالتمام - (فتمّ العالمُ بوجوده) .

[الإنسان من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم]

هذا كلّه بحسب كماله الأوّل ، الذي به يسمّى « إنسانا » وأمّا بحسب كماله الآخر الذي به يسمّى « خليفة » : (فهو) أنّه وقع (من) دائرة (العالم كفصّ الخاتم من الخاتم[1])، حيث أنّه المتمّم لأمره ، المخصّص له بين الدوائر والحَلَق بالخاتميّة ، وحيث أنّه به يتّصل قوس الظاهر بالباطن ويجمع به الفرق ويتّحد الكلّ ، فأصبح به مراتب تنزّلات الوجود دائرة واحدة كاملة - على ما سبق تحقيقه في المقدّمة .

ثمّ إنّ من أجلّ وجوه المناسبات وأجلاها ، أنّ الفصّ محلّ نقش الملِك وعلامته الخاصّة التي بها يختم الخزائن ، ويكتم نفائسها عن نظر العامّة واحتظائهم منها ، فإنّه ممّا يوجب الفساد في المُلك والاختلال في نظام أمره ، إذ الحكمة البالغة حاكمة بأنّ الاطلاع على خصائص[2] خزائن الملك وذخائرجواهره العزيزة محرّمة ، الاّ للنّدر من خُلّص أخصّائه المأذونين في ذلك من المؤتمنين[3].

---

١) الفصّ بالفارسيّة « نگينه انگشتر » وآن نگينه محل نقش اسم ملك است، واسم شخص علامت اوست كه بآن علامت اورا مي شناسند . پس منزلت انسان درعالم كلي منزلت نگين انگشترى است كه محل نقش أسماء وآيات الهي است . كما قال سبحانه : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٣١/٢] وقال ﷺ : « من عَرف نفسَه فقد عرف ربه » - فافهم فهم نور ، لا وهم زور - نوري .

٢) د : خواص .   ٣) د : - من .

وكذلك الإنسان محلّ نقوش الحروف المنزلة والعلامة العلميّة الخاصّةبالحقّ وهي التي بها يحفظ نظام خلقه عن تطرّق الاخترام وطريان الفساد والانصرام .

فإنّ لتلك النقوش ظاهرا -وهي المفهومات الوضعيّة والحقائق[الف٢٤٢] العرفيّة التي عليهامباني أُصول الشرايع وبها تستفادمن تلك النقوش والعلامات الأحكام الظاهرة من العقائد الأصليّة والأحكام الفرعيّة التي بها تنضبط صور العالَم وتنحفظ عن تطرّق الاختلال ، فهي الختم على خزانة صورة الدنيا ، التي في صدد الزوال ، وهذا للإنسان بحسب كماله الأوّل .

وباطنا - وهي اللطائف الذوقيّة والحقائق الكشفيّة التي تستفاد من تلك النقوش والعلائم بدون توسّط تلك النسب الوضعيّة والامتزاجات التركيبيّة الجعليّة ، وبها تنضبط حقائق المعاني والحِكم في سلك التبيان ، وتنطبق أُصول الإجمال والجمع منها على فروع التفرقة والتفصيل ، ومنها ينحفظ نظام استقامته عن طروّ الفساد وانحراف الميزان ، وهي الختم على خزانة معاني الآخرة التي لاتقبل الفناء ؛ وهذا له بحسب كماله الآخر .

فكما أنّ الإنسان جزء من العالم ، وهو محل النقش والعلامة اللتين هما الختمان لملك الملوك على الخزانتين ، كذلك الفصّ جزء من الخاتم (وهو محلّ النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزانته ؛ وسمّاه خليفة من أجل هذا ، لأنّه الحافظ خلقه به ،كما يحفظ الختم الخزائن ؛ فمادام ختم الملك عليها لايجسر أحد على فتحها) - أي فتح خزائن تلك الصور الوضعيّة ورفع أقفالها الرسميّة الجعليّة ، والاستكشاف عن وجوه اللطائف الذوقيّة المخزونة تحت أراضي تلك

الصور في خباياها -(إلاّ بإذنه[1]) المختصّ بخلّص أخصائه ؛ فعلم أنّ من تلك اللطائف و النفائس ما يمكن أن يحتظي به المأذونون من المؤتمنين و المحارم .

(فاستخلفه في حفظ العالم ؛ فلا يزال العالم محفوظا مادام فيه هذا الإنسان الكامل) بكماليه ، الذي بيديه أمر الختم على الخزانتين .

(ألا تراه إذا زال وفُكّ الختم من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها) من المعاني الوضعيّة والأحكام الشرعيّة الأصليّة منها والفرعيّة (وخرج) - أي طلع وظهر-(ماكان فيها) مقصودا من اللطائف المكمونة فيها والنفائس المخزونة تحتها (والتحق بعضه ببعضه[2]) الذي استخرجه المأذونون .

فإنّهم منذ ما وصل أفنان شجرة الوقت إلى بلوغ أوان ثمرتها - على طبق ما وعد به العبارات المعربة للخاتم العربي صلى الله عليه وسلّم لذلك الوقت - قد أخذوا في إظهار شيء من لطائف تلك الخزانة وفتح أقفال مرموزاتها التي على أبواب دلالاتها المغلقة على حصون قلاع العقائد التقليديّة والرسوم العاديّة بحسب احتمال مزاج الزمان وقوّة هضمه لذلك الغذاء القوي ، متدرّجا من الأضعف إلى الأقوى ، والتحق اللاحق منه بالسابق ، إلى أن بلغ ميعاد فتح قسطنطنيّة العظمى، فإنّه حينئذ ظهر تمام المراد ، وكمل أمر الإظهار وكفي

---

١) أرجع الشارح - على مايظهر- الضمير في«بإذنه» إلى الله تعالى ،كما في شرح الكاشاني والجندي أيضا . ولكن القيصري قال : « بإذن هذا الكامل » ، وهذا أوفق مع سياق المتن .

٢) كذا في النسختين . ولكن في العفيفي وشرح الكاشاني والقيصري : « بعضه ببعض » . وقال القيصري في شرحه :« أي التحق بعض مااختزنه الحق في الدنيا ببعض مااختزنه في الآخرة» .

الخلائق عن الموت والفساد والتكرار والترداد ؛ (وانتقل الأمر إلى الآخرة ، فكان ختما على خزانة الآخرة ختما أبديّا) .

وذلك لما عرفت أنّ من تلك اللطائف والنفائس ما كانت صورته في صدد الزوال والانتقال ، ومنها ما كانت معنويّة غيرقابلة له ، والإنسان بطرفيه وما له من الكمالين هو الختم على الخزانتين ، وفيه إشارة إلى الختمين[١] - فلا تغفل .

* * *

ثمّ إنّه بعد تحقيق معنى آدم واستخراج مافي أساميه من الحقائق والأحكام المتطابقة بين الإسم والمسمّى ، أراد أن ينساق كلامه هذا إلى ما يتبيّن به ما هو بصدد تحقيقه ممّا ادعاه في صدر الكلام ، من « أنّ الملائكة من بعض جزئيّات قوى هذه الصورة الآدميّة ، وأنّها محجوبة بنفسها لاترى أفضل منها » لئلا تعتري لطائف تحقيقاته عن ملابس الانتظام قائلا :

(فظهر جميع ما في الصورة الإلهيّة من الأسماء) - وهو عطف على قوله : « فتمّ[٢]» - أي إذا تقرّر أنّه بوجوده تمّ دائرة خاتم العالم[٣]، وبنقوش حقيقته انختم

---

١) يعني ختم النبوّة - المتعلّقة بالظواهروالقشور من الكتاب - وختم الولاية المتعلقة بالبواطن واللباب من كل باب . كما يشير إليه أمير مملكة الولاية المطلقة علي ﷺ بقوله : « علّمني ألف باب ، يفتح من كل باب منه ألف باب ». وروي عنه ﷺ أنه قال : « إن سرّ الكتب كلها في القرآن ، وسرّ القرآن كله في الفاتحة ، وسرّ الفاتحة كلها في البسملة ، وسرّ البسملة كلها في بائها وسرّ الباء في النقطة التي تحتها ، وأنا النقطة تحت الباء » ، ومن هاهنا اتفقت ألسنة المعرفة النورانيّة على كونه عليه السلام سرّالله ، وقال ﷺ : « معرفتي بالنورانيّة معرفة الله ، معرفة الله معرفتي بالنورانيّة » . وعنه ﷺ : « عليّ ممسوس في ذات الله » - فافهم فهم نور - نوري .

٢) د : - فتم .　　　٣) د : - العالم .

خزائن صور المعاني دنيا وآخرة ، يكون جميع الأسماء ظاهرة بالضرورة (في هذه النشأة الإنسانيّة ؛ فحازت) الصورة الإلهيّة (رتبة الإحاطة) بالحدوث والقِدم (والجمع) بين التفرقة والجمع (بهذا الوجود) الكوني (و به) - أي بهذا الوجود الكوني ، وترتيب مقدّمات نشأته الواقعة على صورة الشكل الأوّل البيّن المنتج لسائر المتقابلات والنقائض - (قامت الحجة لله تعالى على الملائكة) فيما ادّعوا من استحقاقهم الخلافة وعدم استيهال آدم لها .

* * *

ثمّ بعد تحقيقه هذا أخذ في موعظة منه للطالبين - من العاكفين على ما أعطاهم أفهامهم وأحوالهم من العلوم والمعارف ، موروثة كانت من أعمالهم أو مكتسبة لأفكارهم وأنظارهم ، تنبيها على أنّه ما من رتبة في العلم بالله إلاّ فوقها مراتب ، وتشويقا لهم بأنّه ما من منقبة يتوقّف عندها أهل العلم ويفتخر بها ، مطمئنا لديها ، إلاّ وفوقها مناقب - بقوله : (فتحفّظ، فقد وعظك الله بغيرك ؛ وانظر من أين أُتي على من أُتي)على صيغة المجهول ، إنما يستعمل في المكاره .

وقوله : (فإنّ الملائكة) تعليل لقيام الحجّة بالإنسان على الملائكة وبيان لما أُتي عليهم ، وأنّه من أين أُتي عليهم . وذلك أنّ الملائكة لمّا لـم يكن لها قدم في النشأة الإطلاقيّة الجمعيّة التي إنّما تترتّب عليها الخلافة الإلهيّة ، وإنّما يؤسّس عليها أركان العبادة الذاتية [1] ما أمكن لها الوقوف على أحكام تلك الخلافة ، ولا على

---

١) قوله : « أركان العبادة الذاتية » يمكن أن يكون احترازا عن العبادة الصفاتيّة والأسمائيّة ، فإن العبادة الذاتيّة لاتتصوّر ولاتتيسّر إلا ممن هو صاحب الجمعيّة الإطلاقيّة ، وليس للملائكة ☜

لوازم تلك العبادة ؛ فلذلك (لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة ، ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحقّ من العبادة الذاتيّة) التي لا موقف لأحد فيها غيرالإنسان (فإنّه مايعرف أحد من الحقّ) ومايصل بمساعي أقدام العبادة إلى حضرات قربه (إلاّ ما تعطيه ذاته) بحسب القابليّة الأُولى والفيض الأقدس .

(وليس للملائكة جمعيّةُ آدم) بحسب تلك القابليّة على ما بُيّن . (ولا وقفت مع الأسماء الإلهيّة ، إلاّ [1] التي تخصّها) من الأوصاف العدميّة والأسماء التنزيهيّة التي عليها مواقف استقرارها ومواطن معرفتها ، (وسبّحت الحقَّ بها و قدّسته، وما علمتْ أنّ لله أسماء[2] ما وصل علمُها إليها فما سبّحته بها ولاقدّسته[3]) ضرورة أنّ تسبيح العبد للحقّ بحسب معرفته له فأكملهم معرفة أتمّهم تسبيحا

☜ الذين كل منهم له مقام معلوم ؛ أي يكون كل منهم مظهر اسم من الأسماء الإلهيّة و مجلاة ظهور سلطانه و مرآة قهرمان حكمه ، فلا تعطي نشأة تعيّنهم و تقيد كل منهم بالمظهريّة الخاصة الاختصاصيّة باسم من الأسماء إلا العبادة الصفتيّة والاسميّة الاختصاصيّة ، بخلاف الإنسان الجامع الكامل صاحب الجمعيّة الإطلاقيّة ، فإنه يتمكن من عبادة صِرف حضرة الذات الإطلاقية فانيا عن رؤية الصفة وحكمها أيضا - نوري .

١) عفيفي : - الا .

٢) مراده من الأسماء التي ماوصل علم الملائكة إليها الاسماء الجماليّة المسماة في عرف العرفان بالأسماء التشبيهيّة ، فالجامع بين الأسماء التنزيهية الجلاليّة ، والأسماء التشبيهية الجمالية منحصر بجامع الجوامع ، المسمى بالإنسان الكامل ، الواصل إلى مقام الجمع ، المخمّر بيدي الله تعالى ،إذ المراد من التخمير باليدين هما الجماليّة والجلاليّة من الصفات العليا والأسماء الحسنى . فالإنسان الجامع للجوامع -كما قال ﷺ : « أُوتيت جوامع الكلم » -إنما هو يد الله البالغة الفائقة - و ﴿ يَدُ اللهِ فَوقَ أَيدِيهِمْ ﴾ [١٠/٤٨] . وهذه الفوقيّة هي تلك الخلافة الإطلاقيّة - نوري .

٣) عفيفي : أُضيف في بعض النسخ : تقديس آدم .

وعبادة ، ومن هاهنا ترى[1] العبادة الواردة في التنزيل مفسرة بالعرفان .

وإذ لايخفى على من تصفّح كلام القوم أنّهم يشيرون إلى منتهى مقام العبد وآخر مراتب عروجه بـ« الموقف » و « الموطن » كما يشيرون بـ« القدم » إلى خصوصيّة منهجه ومواطئ طريقه ومسلكه - حيث يقولون : « فلان على قدَم آدم » ، و « فلان على قدَم إبراهيم » - لا احتياج في تبيين معنى الوقوف هاهنا إلى تعسّف واضطراب[2] .

وإذا كان مقتضى جبلّة الملائكة وما أعطته ذاتها إيّاها إنّما هو الأوصاف العدميّة والأسماء التنزيهيّة ، استولى عليها قهرمان هذا الاقتضاء (فغلب عليها

---

١) سرّ ذلك هوكون العمل فرع العلم وأثره ، وإن كان العلم ثمرة شجرة العمل والأثر المترتب عليه ، فكل منهما أصل للآخر ولكن كل بوجه ، كما هو شأن الشجر والثمر ، ومع ذلك يكون الشجر تبعا للثمر ومقصودا بالعرض . والثمر هو الغاية والغرض ، كما لايخفى - نوري .

نسبة العلم إلى العمل إيجابية وبالعكس إعدادية ؛ هذا هو معنى قولنا :« ولكن كل بوجه » وفي تقديم حرف اللام في «العلم» على حرف الميم إشارة خفيّة إلى الترتيب الإيجابي كما أشرنا ، إذ حرف اللام حرف الأمر وحرف عالمه ، وحرف الميم حرف الخلق وحرف عالمه -كما هو مشرب ابن سينا وجل من الأجلة - وللأمر تقدم على الخلق إيجادا ونزولا . وتقدم الميم على اللام في العمل كاشف عن الترتيب الأعدادي العروجي ، حسبما قررنا - نوري .

لايخفى على أولي النهي أن من هاهنا صار مادة العلم والعمل واحدة (ع، ل، م) ، فحرف العين في « العلم » بتقدّمه إشارة إلى العلم الإجمالي . وحرفا « اللام » و « الميم » إشارة إلى التفصيلي منه . والإجمال عين التفصيل وبالعكس فلا تغفل - نوري .

قول المحشي : «كما هو مشرب ابن سينا وجل من الأجلة » إشارة إلي ما أورده ابن سينا تفسيرا للحروف المقطعة القرآنية في رسالته النيروزية ، وتبعه على ذلك جمع من الأعلام ، منهم صدرالمتألهين في تفسير القرآن (١/٢٢٠) .

٢) راجع شرحي الكاشاني والقيصري .

ما ذكرناه) - من عدم الجمعيّة التي لآدم وعدم وقوفها مع الأسماء كلّها وعدم العلم بأنّ للحقّ أسماء وراء ما عندها - (وحكم عليها هذا الحال) ، أي غلبها أحكام هذا السلوب والأوصاف العدميّة (فقالت من حيث النشأة) - أي نطقت لسان نشأتها هذه بقولها : (﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا ﴾) [٢٩/٢] مستنكرة للحق فيه ، ساعية لآدم - بعدّ قبائح أوصافه العدميّة - مثنية على أنفسها - بعدّ محامد أوصافها السلبيّة - كلّ ذلك من مقتضى نشأتها التي على محض التجرّد والتقدّس العدمي، والدليل على أنّ ذلك القول إنّما صدر منها من حيث نشأتها أنّ ما نسبوه لآدم إنّما هو الفساد ؛ (وليس ذلك إلاّ النزاع ، وهو عين ما وقع منهم ؛ فما قالوه في حقّ آدم) من الفساد (هو عين ما هم فيه مع الحقّ . فلولا أنّ نشأتهم تعطي ذلك ، ما قالوا في حقّ آدم ما قالوه ، وهم لايشعرون) أنّ ذلك القول هو عين مانسبوه إلى آدم ، ضرورة أنّ صدورالآثار إذا كان من المبادي من غير شعور بها ولا رويّة ، دليل على أنّها من محض الجبلّة ونفس الطبيعة .

(فلو عرفوا نفوسهم) الجزئيّة بحقائقها وخصوصيّاتها (لعلموا) أنّ ذلك القول عين الإفساد ، و أنّ تجريح آدم به تجريح [١] لأنفسهم ، (ولو علموا) ذلك (لعصموا منه) .

(ثمّ لم يقفوا بالتجريح[٢]) لآدم وعدّ مثالبه ، (حتّى زادوا في الدعوى بما هم

---

١) د : تجريح آدم به تجريح لأنفسهم .

٢) م نسخة : في التجريح . عفيفي : مع التجريح .

عليه من التقديس والتسبيح - وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها)كالأسماء الوجوديّة والأوصاف الثبوتيّة التي هي مقتضى طرف التشبيه(فما سبّحت ربّها بها ، ولا قدّسته عنها تقديسَ آدم و تسبيحَه) ضرورة أنّ تقديسه في عين التشبيه ، الذى هو حقيقة التقديس ؛ كما أنّ تسبيحه في نفس الحمد[1] ، الذي هو حقيقة التسبيح .

* * *

والفرق بين « **التقديس** » و« **التسبيح** » أنّ التسبيح تنزيه الحقّ عن طروّ الأوصاف ، والتقديس تطهيره عن شوائب النسب مطلقا ؛ فالأوّل له طرف الظهور ، كما أنّ للثاني طرف البطون ؛ و يؤيّد[2] ذلك قوله تعالى : ﴿ إنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلا ﴾[٧/٧٣] ، وما يقال: « سُبُحات الوجه وقدس الذات »[3].

---

١) فقوله سبحانه : ﴿ وَ إن مِنَ شَيءٍ إلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾ [٤٤/١٧] معناه : أي في عين حمده الذي هو حقيقة التسبيح ، والسرّ الحكمي والِلم البرهاني هو رجوع سلب السلب البحت إلى الإثبات الصرف ، وسلب النقائص طرا يرجع إلى إثبات الكمال كلا . والكمال التام العام هو الجمال على وجه التام والتجلي . فالجمال التام هوالحمد العام الكاشف عن التنزه والتقدس عن كل نقيصة ونقصان . فهو سبحانه عال في دنوه، ودان في علوه، بعيدفي كمال قربه ، قريب في كمال بعده . هذا هوسرّ الجمع بين التنزيه والتشبيه والتوحيد والتكثير والتحميد والتكبير - إلى غير ذلك من باب تعانق الأطراف - فلا تغفل - نوري .

٢) وجه التأييد لمكان النهار فافهم - نوري .

٣) إذ الوجه هو ظهور كنه الذات بالوجه الفائض عن حضرت الذات أولا وبالذات ، ويعبر عن ذلك الوجه السبحاني بـ« الفيض المقدس » و بـ« النور المحمدي » . وذلك الوجه هو الوجه الذي يبقى بعد فناء الأشياء .ومن هذا الوجه قال أئمتنا ﷺ-وهم سادة سائرالأولياء ، بل سائرالأنبياء -: « نحن الوجه الباقي بعد فناء الأشياء » . فبون مابين طهارة الوجه وبين طهارة كنه الذات - المعبّرعنه بقدس الذات - كالبون بين أرض الوجه وبين سماء كنه الذات . ☜

ويلوّح عليه[1] ظهور سين « السرّ » في « سبّح » ببيان حاء « الحمد » ، وفي « قدّس » قاف قابليّته دائر منه ظاهر به[2] ، فله الحكم عليه ، ولذلك تراه مستقلاّ متفرّدا فيه[3] وفي عدده ، وأمّا سبح : فله عقد العين الظاهرة[4].

ويمكن أن يجعل قوله : « حتّى زادوا في الدعوى » إشارة إلى ما ادّعوا في تسبيحهم أنّه بالحمد ، فإنّه زيادة في الدعوى - على ما هم عليه من التسبيح البَحت الذي يقابله الحمد .

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا بيّن أنّ منشأ مقابلة الملائكة لآدم ومعارضتها له ، إنّما هو نشأتها المجرّدة المقدّسة المائلة إلى طرف الإطلاق العدمي - المقابل للتقييد- من الجمعيّة الاعتداليّة القابلة لظهور الإطلاق الحقيقي التي لآدم ؛ **فسقط ما قيل** هناك[5] : « إنّ الملائكة التي نازعوا آدم هي ملائكة الأرض والجنّ والشياطين - لاغير » .

☜ وقد ورد ما ملخص معناه : أن الذات احتجب بنورالوجه الذي هو إشراق شمس حقيقة الذات ، وكأنه من هنا ورد في الكافي بإسناده : « إن محمدا حجاب الله » . اللهم يامن احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه - نوري .

١) لعله نوع اشارة إلى سرّ الحسّ الذي هو ملاك التنزيه في عين التشبيه ،كما يتضمن هذه الإشارة حسبما سبقت الإشارة إليه قوله سبحانه﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [١١/٤٢] نوري .

٢) أي بالسين .

٣) د : منفردا فيه .

٤) سبح = ٧٠ = ع .

٥) القائل القيصري في شرحه : ص٣٦٩ .

كيف ، وهم مسخرون تحت قهرمان أمره وضبطه الجامع ، لقوله تعالي : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَمَا فِى الأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ﴾ [١٣/٤٥] فلوخصّص نوع منها بتلك المقابلة لكان أهل الجبروت أولى بذلك من غيره - على ما لا يخفى .

* * *

ثمّ هاهنا نكتة حكميّة تنطوي على أصل : وهي أنّ للعدم نسبة إلى الذات اختصاصيّة ، وللوجود إلى الوجه كذلك - كما لايخفى على الواقفين بالرموز الحرفيّة [١]؛ ألا ترى أنّ الأسماء التنزيهيّة أظهردلالة على الذات، كما أنّ الأوصاف الثبوتيّة أبين لزوما للوجه ، وهي مقتضية للخفاء والكمون ، كما أنّه يقتضي الظهور والبروز .

وهذا الحكم له سريان في جميع المراتب ، ففي مرتبة [الف٢٤٣] الأفعال يظهر بصورة الأمر والنهي [٢] ، وفي مرتبة صورتها وأحكامها الشرعيّة المشعرة يسمّى بالطاعة والذنب ؛ ومما علم من هذه النكتة : سرّالعبادة الذاتيّة ووجه اختصاصها بالإنسان [٣] .

---

١) ع د م   ذ ا ت   وج ود ، وج هـ
٧ ٤ ٤   ٧ ١ ٤ [برد المآت إلى الآحاد]. فاما الدال والهاء فتسعة ، والتسعة آدم ، ومنزلة آدم من الذات منزلة الوجه من الكنه - نوري .

٢) يعني أن الأمر تجلّ بالجمال ، والنهي تطور بالجلال - نوري .

٣) لعله يريد من سرّ العبادة الذاتيّة سرّ جامعيّة الفطرة الإنسانيّة ، التي هي مناط درك الهويّة الإطلاقيّة المحيطة في الوجود ، كما قال تعالى مشيرا إلى تلك الهويّة المطلقة البسيطة المحيطة الأحديّة الجمعيّة الجامعة بين الأطراف المتقابلة ، الماحية لثنوية المقابلة والتقابل: ﴿ أَلاَ إِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِن لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُحِيطٌ﴾[٥٤/٤١] فانحصر شهود ومشاهدة تلك الإحاطة ☜

[الغرض من ذكر القصص في القرآن]

ثم اعلم أنّ القصص الواردة في التنزيل مؤدّاها [1] ليست مقصورة على حكاية أُمم وأشخاص في الأزمنة السالفة - قد انقرضت بانقراضها - كما هو مبلغ أفهام محابيس مطمورة الزمان من أرباب العقائد التقليديّة والرسوم الراسخة العادية ، حيث يقولون بألسنة اعتقاداتهم : « إنّها أساطير الأوّلين » - جلّ عن ذلك - بل إنّما هي حكاية أحوال الحقائق على ما هي عليه ، وبيان مراتب كمالها ، على مانطقت به ألسنة استعداداتها المتشخّصة في الأفراد من الأزل إلى الأبد منطوية على جلائل الحكم ولطائف النكت ، كما يطلعك على شيء منها ما في قصّة مقابلة الملائكة المقدّسة مع الحقيقة الجمعيّة الآدميّة .

فإنّ من أفرادها من اكتنف بالخصائص الروحانيّة ، وتشخّص بالملكات الملكيّة ، حيث اعتزل عن الامتزاج مع بني نوعها والاختلاط بهم ، وترهّب عن تناول المستلذات وقضاء الشهوات فانفتح به عليه أبواب اللطائف القدسيّة ، وانكشف له من الحكم الإلهيّة والمعارف التنزيهيّة .

☚ الوجوديّة الإطلاقيّة بمحو التقيدات والقيود التي رؤيتها هي مناط فحوى قولهم: «كل منا له مقام معلوم » فالتوحيد الحق الذي هو الله - وهو ثمرة شجرة الطاعات والعبادات الإنسانية - لا يتيسّر لشيء من الأشياء إلا للسالك الإنساني الذي يسافر إلى الله تعالى ، وإلى ذروة الذرى في القرب منه ، والتقرب لديه بقدمي النبوة والولاية مثل أولياء أهل البيت ﷺ ،أو في أثرهما كسائر السلاك الواصلين الوارثين من أُولئك الأولياء الأوصياء عليهم وعلى اللاحقين بهم والتابعين لهم سرا وجهرا أجمل الصلوات وأكمل التسليمات - نوري .

١) د : موادها .

فهو الذي يقابل المحمديين - أرباب العدالة الحقيقيّة والملكات الإنسانيّة - من الواصلين إلى الأمر الوسط الجامع بين التجرّد والتعلّق ، الحائز للتنزيه والتشبيه ، الذى عليه حقيقة التوحيد ، على ما هو موطن بلوغ الكمال الإنساني والخلافة الآدميّة .

فالمجرّد المترهّب[1] لم يزل ينازعهم في استيهال تلك الخلافة ، ولذلك ترى ألسنة أحواله يفصح دائما عن مؤدى قوله تعالى : ﴿ أَ تَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ﴾ [٢/٣٠] .

[الأدب مع الله تعالى]

فأشار إلى ذلك بقوله : (فوصَفَ الحق لنا ما جرى لنقف عنده) - أي عند ادعاء الكمال - (ونتعلّم الأدب مع الله تعالى) في مواقف مخاطبته (فلا ندّعي ما نحن محققون به[2]) بحسب القابليّة الأصليّة (وحاوون عليه) بالعلم الشهودي (بالتقييد)-كما نقول في مشهدهم هذا مثلا: « نحن نسبحك بتوفيقك

---

١) إن الطريقة الرهبانيّة مشربه عيسوية مريمية . والجمع بين الحقين والمنزلة بين المنزلتين محمدية بيضاوية ، وتلك المنزلة الجامعة الحائزة للفضائل الإنسية الكيانية والفضائل القدسية الإلهية - لعمر إلهي - إنها لمجالها أوسع حيطة من مجال ذروة عرش الدرة إلى حضيض فرش الذرة ، حيث لا يتصور تصوير شدة سعتها وقوة إحاطتها إلا أن يقال في تصورها إجمالا كما قيل : « لو وضع العرش بما احتوى عليه في زاوية من زوايا قلبه لما أحس » كيف لا ! والخلافة الإلهيّة لا يتصور إلا بالجامعيّة بين الأطراف المتباعدة البالغة في التباعد التقابل وحتى تصير مصداقا لكريمة : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [٤٢/١١] إذ لوكان كمثله شيء لكان له ضد وند ، فالضد يصير ندا له ، كما أن الند يصير ضدا له - وهو كما ترى - نوري .

٢) عفيفي : متحققون .

ومشيّتك » أو « نسبّحك تسبيح تنزيه » - (فكيف أن نطلق في الدعوى) ونقول: « نحن نسبّحك » - مطلقا عن أن نقيّد بالتوفيق من الله ومشيّته - أو « نحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك » (فنعمّ بها) - أي بالدعوى - (ما ليس لنا بحال) من إضافة الفعل مطلقا إلى أنفسنا ، وحالنا - نحن معاشر العبيد - على ما كان في العدم الأصلي ، فمصدريّتنا للأفعال إنّما يكون بتوفيق الله ومشيّته (ولا نحن منه على علم) من الجمع بين التسبيح والحمد وأدائه به (فنفتضح) لدى الاختبار .

(فهذا التعريف الإلهي) لآدم في هذه القصّة (ممّا أدّب الحقُّ به عبادَه الأُدباء ، الأُمناء ، الخلفاء) ، حتّى يقفوا عند ماقال الله تعالى ولايجاوزوا عن مقتضاه ، ولا يشيّعوا ما اطّلعوا عليه من قبائح أعمال العباد وفواحشها ، ولا ينزّهوا أنفسهم عنها كلّ التنزيه ، وإن عَلَوا على البريّة عُلوَّ شرف ورفعة ، على الترتيب المشار إليه - يعني الأدب والأمانة والخلافة[1] .

فهذه ثلاث مراتب للعبد هي أُمّهات مواطن كماله ، قد أفصح التعريف

١- كما قال تعالى في مقام المنة :﴿ إنّا عَرَضنَا الأمَانَةَ ﴾ اه-[٧٢/٣٣] ولقب حبيبه ﷺ بـ«محمد الأمين» واشتهر بهذا اللقب العالي قبل البعثة ، وسلمته له ﷺ أهل الجاهليّة - والفضل ما شهدت به الأعداء -.

و أما الخلافة فهي من نتائج تلك الأمانة ؛ و الأمانة هاهنا هي وجهه الباقي بعد فناء الأشياء ﴿ كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلاّ وَجهَهُ ﴾ [٨٨/٢٨] ومنزلة الوجه من الكنه والحقيقة هاهنا منزلة الخلافة من كل وجه ، كما قال : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجهُ رَبِّكَ ذُوالجَلالِ وَالإكرَام ﴾[٢٧/٥٥] فقوله : ﴿ ذُوالجلالِ وَالإكرَام ﴾ إشارة إلى رتبة الجامعية للجوامع الجلالية والمجامع الجماليّة كلها - فافهم واستقم - نوري .

الإلهي - هذا - عن آدابها كلّها ، وأنت عرفت ما للثلاثة من النسبة الخصيصة بالكلمة الآدميّة ، فلا نعيد وجه تطبيقه هاهنا - فلا تغفل .

[البيان الحكمي للطائف القصة]

ثمّ إنّ بعض المقصّرين من أفراد الإنسان لمّا اعتكفوا عند مرتبة القاصرين من الملائكة في التحقيق - أعني **الحكماء** - حيث قصروا طريق العرفان على محض التنزيه ، وبنوا الأمر في ذلك على مجرّد التجرّد وصرف التقدّس ، أراد أن يكون الكلام في هذه الحكمة منساقا إلى ما ينبّههم على ذلك التقصير ويحرّضهم إلى العروج على مراقي الكمال الإنساني ، متنزّلا في ذلك إلى مسلمات قواعدهم و موضوعات أُصولهم ، تأنيسا بهم في ذلك وتسليكا لهم إلى مدارج كمالهم تدريجا ، مؤميا فيها مع ذلك كلّه إلى ما يتبيّن به حقيقة آدم وماهيّته العقلية ، بعد تحقيق هويّته الخارجيّة ، فقال :

(ثمّ نرجع) من بيان القصّة ولطائف إشاراتها (إلى الحكمة) الإلهيّة المبحوث عنها هاهنا ، وهي الكاشفة عن بيان ارتباط الأسماء الإلهيّة التي هي محلّ الاختبار والامتحان ، بين المتنازعين في الخلافة بالأعيان الكيانيّة ، وسريان حكم كلّ منهما في الآخر ، بتحقيق رقيقة الجمع بين الباطن والظاهر ، والأوّل والآخر .

[الحقائق الكليّة ومواطن ظهورها]

(فنقول : اعلم أنّ الأُمور الكلّيّة) الواقعة من حيث هي كذلك في الدرجة الثانية من التعقّل ، كالأوصاف المجرّدة عن الحقائق - مثل الحياة والعلم وما

يتبعهما - أوالمستندة إليها - مثل الحيّ والعالِم-(وإن لم يكن لها وجود في عينها) - فإنّه ليس للأُمورالواقعة في تلك الدرجة وجود مستقلّ في عينها ، وهوالمسمّى بالوجود الخارجي والعيني -(فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن) وبيّن أنّ الكليّات لها طرف التنزّه المحض - وهوالذي لها لذاتها - به تُعقل ، وطرف التعلّق - وهوباعتبارمدلوليّتها للفظ - به تتخيّل ، وطرف الجامعيّة بينهما به تعلم ؛ وهوالواسطة .

فأشار إلى تلك الأطراف بترتيبها ، وحيث أنّ الذهن هو« الفهم »- لغةً - يناسب إطلاقه على طرف مدلوليّتها وعلى سائر تقاديرها وأطرافها .

(فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني) أي الأُمور الكليّة التي هي المعقولات الثانية باطنة عن الوجود العيني أبدا لاتزال كذلك ، حيث لايكون لها محاذي في العين ألبتة .

ثمّ إنّ هاهنا نسخا كثيرة متخالفة ، والظاهر أنّها منتحلة من المستكشفين له ، فطوينا الفحص عنها لظهور المقصود بهذه النسخة وتشوّش الأذهان بها [1].

* * *

ثمّ إنّ هاهنا نكتة حكميّة لابدّ من التنبيه إليها [2]، و هي أنّك عرفت أنّ الأسماء الإلهيّة عند توجهها إلى كمال الظهور والإظهار لها حركة من فضاء اللطف

---

١) راجع البحث عن اختلاف النسخ في سائرالشروح ، مثل الجندي ص١٦٨ ، والكاشاني ص٢١ ، والقيصري ص٣٧٤ .

٢) د : عليها .

- منبع الإطلاق والعموم - إلى مضيق الكثافة - معدن القيد والخصوص - إلى أن يتمّ الكمال بنوعيها ، و من ذلك ، التنزّل من الجنس العالي- يعني[١] الجوهر - متدرّجا فيه إلى النوع السافل ، يعني الإنسان الذي بنقطة نطقة تتمّ الدائرة بقوسيها الكماليّين .

ثمّ إذا تذكّرت هذا فاعلم أنّ كلا من تلك المراتب -عاليةً كانت أو متوسّطةً أو سافلة - لها أوصاف كلّية محصّلة بالذات ، هي مبادئ آثارها الخاصّة بها ، الفاصلة لها عمّا سواها ، وهو سبب تحصّل[٢] تلك المرتبة في الخارج بالوجود العيني بلحوقه لها ، مقوّمة إيّاها - على ما بيّن في صناعة الحكمة - ثمّ إذا ظهرت بالوجود العيني ، حصل من تلك المرتبة - التي بمنزلة المادّة - حكم فيه ، ومن ذلك الوصف - الذي بمنزلة الصورة - أثرٌ .

وإليه أشار بقوله : (ولها الحكم والأثر في كلّ ما له وجود عيني) .

ويمكن أن يحمل « الحكم » على مقتضى الذاتيات منها و « الأثر» على مقتضى الأعراض ، لكن الأوّل أتقن .

* * *

ثمّ إنّ المتبادر إلى الأفهام من هذه العبارة أنّه ليس من تلك الكليات في الخارج إلاّ آثارها وأحكامها فقط ، فأضرب عن ذلك بقوله : (بل هو عينها)

---

١) د : نعني .

٢) د : تحصيل .

أي ما له وجود عيني ، عين تلك الأُمور الكلّية ، فإنّها هي الظاهرة بصورة الأثر حسبما اقتضاه الوجود العيني (لاغيرها - أعنى أعيان الموجودات العينيّة) .

ثمّ إنّ تلك الأُمورالكليّة عندماتتحصّل ماهيتها النوعيّة لهاثلاثة مدارج : الأول منها تفصيل الأحكام والآثار[١] التي هي بمنزلة المادّة والصورة ، وهو حقيقة النوع وحده . والثاني الهيأة الجمعيّة بينهما ، الرافعة للمغايرة ، وهي النوع عينه . والثالث تفصيل الأشخاص الخارجيّة ، فأشار في طيّ عبارته إلى هذه المراتب ، مضربا عن الأوّل بالثاني ، مفسّرا إيّاه بالثالث ، تنبيها إلى أنّ التفصيل الأوّل اعتباريّ محض لاعبرة به ، وأنّ التفصيل الثاني هوعين الجمع ، وإلى أنّ الموجود العيني له وحدة جمعيّة كذلك ، وإلى غيرذلك من الدقائق ؛ فلا تغفل عنها .

فيكون التفسير للضمير المنفصل ، لا للمتصل على ماهوالموجب للتوهّمات الباعثة على ارتكاب التمحّلات -كما التزمه البعض[٢]- وهذا يناسب ماتسمعه

---

١) فإن العين إنما يقال له لأنه ظاهر بصورة الأثر ، على ماعرفت في تلويح « كن » - هـ .
[قول المحشي : ظاهر بصورة الأثر] سرّ ذلك هو أن أثر الشيء هو ذلك الشيء بعينه ، لكن بصورة الأثر ، كما أن ظل الشيء هو ذلك الشيء بعينه ، لكن بوجه الظليّة هذا .
ولكن فيه تفصيل يجب أن ينبه عليه : فليعلم أنه ليس كل ما يطلق عليه الأثر-عرفا عاميا ، أو يقال له : «إنه أثر الشيء الفلاني» ، أو أثر العمل والفعل الفلاني ، بمعنى أنه نتيجة ذلك العمل ، أو أن للعمل الفلاني نوع مدخلية في وجوده - يمكن ويصح أن يقال أنه ذلك الشيء بعينه . نعم إذا كان بمنزلة ما يسمى بالأثر ويعبرّ عنه به من الشيء أو من العمل المعينين - بخصوصيتيهما - منزلة الظل والصورة والشبح ، فصحّ : لصح فيه جريان هذا الحكم وسريانه ؛ وذلك كما قالوا في التفرقة بين حضرة الذات وبين حضرة وجهها الحاكي الكاشف عن حضرتها بوجه لايعرفه إلا الراسخ في العلم بحقائق الأشياء كما هي - نوري .
٢) إشارة إلى شرح الكاشاني : ص٢١ . راجع أيضا ما أورده القيصري في الرد عليه : ص٣٧٧ .

من أئمّة النظر[١] : «إنّ سائر أقسام الكلّيات موجود بوجود النوع عينه في الخارج كما أنّ النوع مع الشخص كذلك ، وإنّ ذلك التفصيل بين الكليّات وتميّزها إنّما هو في العقل » ؛ فهي معقولة (ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها) أي نظرا إلى نفس حقائقها الكليّة ، بدون اعتبار تعيّنها وكونها ذا وجود عينيّ ، فإنّها بذلك الاعتبار عين الموجود العيني .

(ف) تلك الكليّات (هي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات) وصورها المشخّصة الخارجيّة الكثيرة ، (كما هي الباطنة من حيث معقوليّتها) ومعانيها الكلّية الذهنيّة الواحدة .

[الحقائق الكلية معقولة دائما]

ثمّ إذ قد تقرّر أنّ التأثير والحكم إنّما هو لما تبطّن من المعاني ، وأنّ الوجود العيني عبارة عن ظهورتلك الكليّات بصور آثارها (فاستناد كلّ موجود عيني) من الأشخاص - جسمانيّة كانت أو روحانيّة - إنّما هو (لهذه الأُمور الكليّة التي لايمكن رفعها عن العقل) رفعا يستقلّ به في الوجود .

وهذا وصف عدميّ لها بنسبتها إلى العقل . وإلى مالها بالنسبة إلى الخارج أشار بقوله: (ولا يمكن وجودها في العين وجودا تزول به عن أن تكون معقولة) فإنّه وإن قيل : «إنّ الطبايع الكليّة لها وجودٌ في الخارج» ولكن في ضمن الهويّات الخارجيّة والأشخاص ، فغير زائلة حينئذ عن الكون العقلي ، ضرورة أنّ هذا التفصيل المستتبع لإثبات تلك الطبايع إنّما هو للعقل عند وجودها فيه .

---

١) راجع الشفا : الإلهيات ، الفصل الخامس من المقالة الخامسة ، ٢٢٨ .

وفي هذه العبارة إشارة إلى أنّ تلك الكليّات وسائر الماهيّات العقليّة إنّما هي أحوال وعوارض لباطن الوجود[١] ، لازمة له ، غير زائلة عنه[٢] - على عكس ما عليه جمهور [الف٢٤٤] أهل النظر[٣] - و قد حقّق أصل هذه المسئلة إمامي وجدّي - خاتم التحقيق في هذا الطور - في « **الحكمة المتقنة** » وغيرها من الكتب ، من أراد ذلك فليطالع ثمة .

[نسبة الموجودات العينية إلى الحقائق الكليّة]

ثمّ إنّ صورة التثليث الكمالي الظاهر ملاك أمره في الكلمة هذه[٤] - على ما وقفت عليه مرارا - قد سرت سَورة حكمها في الكليّات التي هي باطن تلك الكلمة .

وإذ قد نبّهت منها على مقامين -: الأوّل هوالذي يكشف عن مدارجها الباطنة ، والثاني عن مجاليها الظاهرة - أخذ في تكميلها بالثالث ، وهو المبيّن لما يترتّب على تلك المدارج والمجالي ممّا يتصف به الكلّي في معقوليّته من الأحكام الإطلاقيّة ولما يتولّد عند امتزاجهما من النسبة الجمعيّة .

---

١) يعني القول بأصالة الوجود كما قيل :

من وتو عارض ذات وجودیم * مشبکهای مشکاة وجودیم

قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [١٦/٤٠] - فافهم واستقم - نوري .

٢) إشارة إلى مسئلة اصالة الوجود التى شرحها وبرهن عليهاصدرالمتألهين - قده - بعد وجعلها مبنى حكمته المتعالية - كما هو مشهور .

٣) أي القول بأصالة الماهيات - نوري .

٤) آدم : المبدء ، ثم الدنيا ، ثم المعاد ، الأمس ، ثم اليوم ، ثم الغد - + نوري .

وإذ قد فرغ عن تحقيق الوصفين بما ينبيء عن الجهة الإطلاقية التي[١] لها ، حيث عبّر عنهما بالمفهومات العدميّة ، شرع في تبيين النسبة المتولّدة التي اتّصف بها الكلّي من حيث الأعيان ، وأشار إلى مبدء تفصيل تلك الأعيان أوّلا - أعني الزمان - بقوله :

(وسواء كان ذلك الموجود العيني مؤقّتا ، أو غير مؤقّت) - أي حادثا زمانيا أو قديما - (نسبة المؤقّت وغير المؤقّت إلى هذا الأمر الكلّي المعقول نسبة واحدة) ضرورة أنّ نسبة القِدم والحدوث إليه على السويّة ، لإطلاقها عنهما ، وعلوّه عليهما .

(غير أنّ هذا الأمر الكلّي يرجع إليه حكم من الموجودات العينيّة ، بحسب ما يطلبه حقائق تلك الموجودات العينيّة) ؛ وذلك لأنّه عين تلك الهويّات العينيّة في الوجود ، فيكون مكتسبا منها سائر أحكامها ونسبها ، (كنسبة العلم إلى العالِم ، والحياة إلى الحيّ) .

وإنّما اختير من الكليّات هذان المثالان لأنّ من لطائف ما اشتملت عليه هذه الحكمة الإلهيّة ، ما يتعلّق بحقيقة الإنسان وبيان ماهيته العقليّة - على ما سلف لك في صدر البحث - وهما أصل ما اشتملت عليه تلك الحقيقة - أعني الحيوان الناطق - على أنّهما هما الإمامان المقدّمان في حضرة جمعيّة الأسماء الإلهيّة ، وبهما قد اتّسقت الرقيقة الارتباطيّة بين الواجب والممكن .

---

١) د : - التي .   ٢) عفيفي نسخة : إذ نسبة .

(فالحياة حقيقة معقولة ، والعلم حقيقة معقولة متميّزة عن الحياة ، كما أنّ الحياة متميّزة عنه . ثمّ نقول في الحق تعالى : « إنّ له علما وحياةً » ، فهو الحيّ العالِم ؛ ونقول في الملَك : « إنّ له حياة وعلما » ، فهو الحيّ العالِم[1] ؛ ونقول في الإنسان : « إنّ له حياة وعلما » فهو الحيّ العالم ؛ وحقيقة العلم واحدة ، وحقيقة الحياة واحدة ، ونسبتهما إلى العالم والحيّ نسبة واحدة . ونقول في علم الحقّ : « إنّه قديم ») ذاتا و زمانا ، (وفي علم الإنسان : « إنّه محدَث ») ذاتا وزمانا ، وفي علم الملك : « إنّه محدَثٌ ذاتا ، قديمٌ زمانا » .

وإنّما طوى هذا المثال هاهنا لما ليس له كثير دخل في المبحث ، إذ الغرض الأوّل من تمهيد هذه المقدّمة أن يبيّن بها الجهة الارتباطيّة بين الممكن والواجب ويقلع بها موادّ عقائد الغالين في التنزيه الرسمي ، من الحكماء القاطعين بانتفاء تلك الجهة ، الحاسبين أنّهم هم الموفون بحقّ التنزيه ، ولذلك قال متمما لبيانه :

(فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينيّة ، فكما حَكم العِلمُ على من قام به أن يقال فيه : « عالمٌ » ، حكم الموصوف به على العلم بأنّه حادث في - حقّ الحادث - قديم - في حق القديم) حيث اتّصل من الطرفين - أعني الباطن والظاهر[2] - رقيقة النسبة الحكميّة ، نازلة من الأمر الكلّي إلى الهويّة الموصوفة

---

١) عفيفي : فهو العالم والحي .

٢) حاصله أن ذلك الباطن العالي هو هذا الظاهر السافل في كمال علوه . وهذا الظاهر السافل هو ذلك الباطن العالي في عين دنوه . فكلّ بائنٌ عن الآخر ببينونة الحكم والصفة ، التي هي أتم ☜

هي به ، راجعة منها إليه ، وانتظم بذلك صورة الدائرة المستدعية لسريان الأمر الجمعي ، وتعاكس حكم كلّ منهما على الآخر بوجه (فصار كلّ واحد) من الباطن العقلي والظاهر العيني (محكوما به ، محكوما عليه) .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال هاهنا : إنّ هذا الكلام إنّما يتمّ لو لم يكن الكلّي عند اتّصافه بالوجود العيني منقسما مفصلا- انقسام الجنس بفصله - أو مجزّء - تجزية الأجزاء الخارجيّة وموادها بصورها المشخّصة - وأمّا على تقدير ذلك فلا يلزم أن يكون محكوما عليه ، ضرورة أن كلّ قسم وجزء مخالف لآخر بالذات .

وبالجملة ، كما أنّ الفصل يقسّم الجنس ويفصّله حقائق مختلفة ، فلِمَ لايكون التعيّن له هذا السبيل بالنسبة إلى النوع ؟ فأشار إلى دفعه بقوله :

(ومعلوم) - ممّا نبهت عليه من أنّ عين الأشياء الحاصلة من « كن » إنّما يتوقّف وجودها على انضمام كاف « الكلّي » إلى نون تعيّناتها النوعيّة (أنّ هذه الأُمورالكليّة وإن كانت معقولة) بهذا الاعتبار (فإنّها معدومة العين) من حيث هي كذلك (موجودة الحكم) فقط كما عرفت من أنّ الأوصاف حاكمة على من قامت به بذلك الوصف .

ولا يخفى على من سلمت ذائقة ذوقه عن شوائب الأخلاط الخارجيّة أنّه يمكن أن يكون الأُمورفي عدمها مبدء للحكم ، محكوما بها (كما هي محكوم عليها ،

☜ أنحاء البينونة ، حيث لايتصور لها فوق في باب المباينة - وكلّ عين الآخر برفع بينونة العزلة . فلو تحققت بحقيقة ما أشرنا إليه هاهنا لأدركت وتفهمت سرّ كون التنزيه في عين التشبيه وبالعكس، وأن فيه لسرّ الجمع بين التوحيد والتكثير الذي تحيرت فيه العقول والأوهام +نوري .

إذا نسبت إلى الموجــود العيني) وانتظم رقيقة التناسب من الطرفين انتظاما دوريّا ، فإنّه حينئذ يحصل منهما هيأة وحدانيّة تتّحد بها تلك الأُمور (فتقبل الحكم في الأعيان الموجـودة) بهذا الارتباط ، أي عند ظهور الكلي بالذات بصورة أثره في الأعيان معرّى عن عروض الكليّة إيّاه .

فعلم أنّ معروض الكلّي بعينه في الأعيان ، كما علم من أضرابه السابق ، وإلاّ فالمطابق من العبارة أن يقال : « من الأعيان » ، فإيراد « في » هاهنا لهذه الدقيقة .

ثمّ إنّ معروض الكلّي وإن قبِل الحكم في الأعيان - على ما مرّ - (و) لكن (لا تقبل التفصيل) عقلا - تفصيل الجنس بفصله فيه - (ولا التجزّي) خارجا ، تجزية المواد الهيولانيّة والأجزاء الوجوديّة بصورها المشخّصة إيّاها فيه (فإنّ ذلك محال عليها) أي على الأُمور الكلّيه ومعروضاتها (فإنّها بذاتها في كلّ موصوف بها ، كالإنسانيّة في كلّ شخص من هذا النوع الخاصّ ، لم تتفصّل ولم تتعدّد بتعدّد الأشخاص) ، فلو كانت مفصّلة أو مجزّأة لكان في كلّ شخص منه حصّة جزئيّة منها [1]، أوجزء ، فلاتكون بذاتها فيه - على ما هو مقتضى الطبيعة النوعيّة المحصّلة بالذات ، وذلك هو الذي يصلح لعروض التشخّص إيّاه .

---

١) لمن أراد حصّة جنسيّة ، بأن يصيركل شخص من الإنسان نوعا مخالفا بالطبيعة الفصليّة لسائر الأنواع ، فهو الحق . وإن أراد عدم تخصص الطبيعة النوعيّة بنوعيتها ، أي مع بقاء اتحاد التخصص في الطبيعة النوعيّة ، فهو خلاف التحقيق . ولكن لما كان كلامه في تفصيل الطبيعة الجنسيّة فلاغبار عليه - نوري .

[الحقائق الكلية غير موجودة في العين بصورتها الكليّة]

وتمام تحقيق هذا الكلام أنّ الطبيعة الجنسيّة لتوغّلها في بطون الإبهام غير قابلة للتحصّل بذاتها ، ما لم ينضمّ إليها الطبيعة الفصليّة المحصّلة بالذات ، المقوّمة إيّاها طبيعة نوعيّة محصّلة ، ثم إذا تحصّلت الطبيعة النوعيّة في الوجود والعقل جميعا ، لا يطلب غير ما يشاربه إليها في الخارج والحسّ من الأعراض المتواردة على تلك الطبيعة ، المتعاقبة عليها على سبيل التبادل ، وهي باقية بعينها ، وتلك الأعراض هي المصنّفة للنوع ، المشخّصة إيّاه ، وبيّن أنّها لايمكن أن تكون داخلة فيه ولا في جزئيّاته .

هذا على لسان أهل النظر من المشّائين[1] ؛ وأمّا على لسان التحقيق ، فإنّك عرفت أنّ العوارض المشخّصة وما يتبعها، إنّما هو أفياء أشعّة الوحدة الإطلاقيّة[2] وظلال أضوائها ، وهي ظاهر الوجود ، المسمّى بالنور ؛ فتحقّظ فإنّها من الحِكم التي قد خلت عنها الكُتب والزُبر .

هذا في الطبيعة النوعيّة ، وكذلك حكم سائر الكليّات الباقية[3].

هذا إذا كان التكثّر فيه على سبيل التفصيل ، وأمّا إذا كان على طريقة

---

١) راجع الشفا : الإلهيات ، الفصل الخامس من المقالة الخامسة ، ٢٢٨ .

٢) حاصله أن كلية عالم الكون والديجور منزلتها من عالم الوجود والنور منزلة الظل من الأصل والعين ، فلابد من المطابقة بينهما ، وانما التفاوت بمجرد النقص والكمال .

كاينها همه مظهر صفات است * گر كعبه ودير وسومنات است - نوري .

٣) فإنه عند عروض التشخص لهما إنما هو باعتبار طبيعتها النوعية (هـ) .

التجزّي فظاهر البطلان أيضا ، فإنّ التجزي والتعدد إنّما يتصوّر في الموجود العيني ، أو ما له محاذى ومناسب في العين، والكليّات مما وقع في المرتبة الثانية من التعقّل ، ليس لها ذلك . فقوله : (ولا برحت معقولة) عطف على قوله : « لم يتعدد » على سبيل الكشف والبيان[١] .

وإذ قد عرفت أنّ سوق هذه المقدمات إنّما هو نحو إلزام الجاحدين للجهة الارتباطيّة بين الممكن والواجب من أهل النظر وأرباب العقائد التقليديّة - الواقفين عند مواقف الملائكة المقدّسة ، بادعائهم أنّهم هم المنزّهون لله تعالى حقّ التنزيه - أفصح عن التقريب الأوّل بقوله :

(وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني ، قد ثبت - وهي نسب عدميّة - فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل ، لأنّه على كلّ حال بينها جامع - وهو الوجود العيني - وهناك فما ثمّ جامعٌ - وقد وجد الارتباط بعدم الجامع - فبالجامع أقوى وأحقّ) ، فـ«هي» يحتمل أن يجعلها عائدة إلى « الارتباط » ، وأن يرجع إلى « من ليس » وهذا أنسب بما هو في صدده .

[افتقار الممكن إلى الواجب]

ثمّ إذ قد بيّن الجهة الارتباطيّة بين الباطن والظاهر وما في العقل لما في الخارج ، يريد أن يبيّن تلك الجهة بين الموجودات العينيّة ، ربطا بين الأوّل

---

١) فإن التعدّد إذا كان على سبيل التفصيل والتقسيم فقد كشف عن إبطاله الوجه المذكور ، فبقي أن يكون على سبيل التجزية ، فهذا القول يكشف عن إبطاله (هـ) .

والآخر على وجه ينساق إلى إثبات الواجب ، وإلى أن نسبة غيره إليه بالعبوديّة وسبب تسميته عبدا ، وغيره من الأحكام - كل ذلك بلسان أهل النظر - فأشار إلى تلك الأُمور كلّها بقوله :

(ولاشكّ أنّ المحدَث قد ثبت حدوثُه وافتقارُه إلى محدِثٍ أحدثه لإمكانه لنفسه) وكلّ ما هو ممكن لنفسه مفتقرٌ إلى ما يرجّح أحد طرفيه ، فالحادث مفتقر إلى مايرجّح وجوده ويوجده (فوجوده من غيره ، فهو يرتبط به ارتباط افتقار) .

ولا يخفى أنّ هذا إنّما يكون جهة ارتباطيّة بين الممكن والواجب أن لوكان ذلك المحدِث المفتقَر إليه هو ، يجب أن يكون واجبا ، وإذ كان[1] ذلك غير منحصر في الواجب عند الذاهبين إلى التنزيه ، أشار إلى إثبات ذلك تتميما لما هو بصدده وإثباتا لحدوث العالَم وإبطالا لقاعدة العليّة التي هي معاند قواعدهم بقوله : (ولابد أن يكون المسند[2]) افتقار الحادث (إليه واجب الوجود لذاته غنيّا في وجوده بنفسه ، غير مفتقر) ؛ وإلاّ يلزم أن يكون الحادث مفتقرا في الوجود إلى مفتقر بالذات مثله ، وذلك بيّن البطلان .

لايقال : لِمَ لايجوز أن يكون المفتقِر بالذات واسطةً بين الحادث وبين الواجب بالاستفاضة ؟

لأن الواسطة لما كانت مفتقرة في وجودها بالذات لايصلح لأن يكون واسطة في استفاضة الوجود أصلا ، وإن أمكن أن يتوسّط في غيرها - من

---

١) د : وإذا كان .   ٢) عفيفي : المستند أليه .

الشرف وعلوّ الرتبة ، فإنّ الذي انتسب إليه افتقارالحادث في الوجود ، لابد وأن يكون معطيا له بذاته (و) الواجب (هو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث ، فانتسب إليه) ضرورة .

[أحكام الممكن عند أهل التحقيق]

ثمّ بعد نفي تلك القواعد يشير إلى أُمّهات أُصول التحقيق مما يتعلّق بهذه الحكمة :

منها : إنّ الممكن لمّاكان مقتضى ذات الواجب ، لابدّ وأن يكون واجبا ، ضرورة أنّ مقتضى الذات ضروري ، فيكون مطلق الوجوب أيضا من الجهة الارتباطيّة بينهما ، إلاّ أنّ وجوب الواجب لذاته و وجوب الممكن به ؛ فأشار إلى هذا بقوله : (ولما اقتضاه[1] لذاته كان واجبا به) .

ومنها : إنّ استناد الممكن في [الف٢٤٥] الافتقار والاستفاضة لما كان إلى الواجب الظاهر هو عنه لذاته ، اقتضى أن يكون الممكن مثله في جميع ما نسب إليه إلاّ الوجوب الذاتي ، و ذلك لأنّ ما ظهر عن المبدء لذاته لابدّ وأن يظهر المبدء به بذاته[2] ، ويكون مظهرا لها بجميع مقتضياتها ، وإلاّ ما كان ظاهرا

---

١) قال القيصري (ص٣٨٦) : « ويجوز أن يكون ضميرالفاعل راجعا إلى الحادث . أي ولما اقتضى الحادث لذاته مَن يوجده -وهو الواجب -كان الحادث واجبا به ، إذ المعلول واجب بعلته» .

٢) ومن هاهنا قالت أولياء الحكمة : إن الوجود العلي حدّ تام للوجود المعلولي ، والوجود المعلولي حد ناقص للعلي ، وهذه الضابطة الموروثة منهم جارية في باب الوجود الحقيقي ، هو الأصل في الجاعليّة والمجعوليّة . وأما حكم الماهيّات في باب التحديد فهوكما تقرر في محله من علم الميزان ☜

عن المبدء لذاته ، بل بواسطة ما ظهر به من المقتضيات - كما يطلعك على ذلك ظهور الكلام الجامع للكل عن الإنسان من حيث الجمعيّة الكمالية التي له وإلى ذلك أشار بقوله :

(ولمّا كان استناده إلى ما ظهر[١] عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته ، فيما ينسب إليه من كلّ شيء من اسم وصفه ، ما عدا الوجوب الذاتي ، فإنّ ذلك لايصحّ في الحادث) للمنافاة الضروريّة بين الضرورة الذاتيّة والإمكان الذاتي . فالحادث بحسب وجوده الموجود به (وإن كان واجب الوجود ، ولكن وجوبه بغيره ، لابنفسه) .

فلئن قيل : سائر ما في الحادث من الصفات كذلك ليست عين ما في الواجب - كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها - ضرورة أنّ الحادث حاكم عليها بالحدوث كما مرّ ، فما وجه تخصيص الوجوب بذلك ؟

قلنا [٢]: هو أنّ الحادث يمكن اتّصافه بسائر تلك الصفات بالذات ، دون

☜ وكون كل من العلة الفياضة ومعلولها بالذات حدا للآخر أمر صعب مستصعب مناله ، وحق نيله خاصة أصحاب الكمال - نوري .

١) عفيفي : من ظهر .

٢) فيه ما فيه ، إذ لاتفاوت بين صفة الوجود (ظ : الوجوب) وبين صفات الوجود بما هي صفات الوجود -كالعلم والقدرة والإرادة والبصر والسمع والكلام -كيف لا ! والحادث لايملك نفسه ، فضلاعما هوخارج عن نفسه ، زائد عليه ، وارد من خارج نفسه على نفسه .

وأما قوله : « لأن الوجوب طرف ظاهرية الوجود وليس للمكن منها نصيب » إذا الإمكا[ن] هو طرف خفاء الوجود واختفائه وهذا منه مأخوذ من قولهم : « إن الوجوب هو تأكد ☜

الوجـوب ، فإنّه لا يتّصف به إلاّ بملاحظة نسبته إلى الواجـب ، وذلـك لأنّ الوجوب طرف ظاهريّة الوجود ، وليس للممكن منها نصيب كما عرفت .

[حد التشبيه]

ثمّ لمّا مهّد هذا الأصل ، يشير إلى ما يتفرّع عليه من الأحكام ، مؤيّدا بما في التنزيل من الآيات الدالّة عليها ، تأسيسا[1] لذلك الأصل وتشييدا لما يبتنى عليه من أمر اُمّهات الأسماء التي هي بمنزلة المبادئ للمسائل المبحوث عنها في هذه الحكمة على ما عرفت، أعني الإضافيات الأربع[2] التي لها الإحاطة بجميع الأسماء الإلهيّة منها والكونيّة والدلالة على سائرالطرق التنزيهيّة منها والتشبيهيّة، فقال :

(ثمّ لتعلم أنّه لمّا كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته) أي ظهور الحادث بصورة الواجب (أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث) نظر تدبّر وتفكّر (وذكر أنّه أرانا آياته فيه) آفاقا وأنفسا (فاستدللنا بنا عليه)

☞ الوجود » فالإمكان منزلته من الوجوب منزلة الضعف والنقص من القوة والكمال والتمام ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [١٨/٦] فافهم فهم نور ، لا وهم وهم زور - نوري .

نعم منزلة الوجوب من سائر الصفات منزلة أصل الأصول من الفروع، وحمل كلامه على هذا وإن كان بعيدا ، لكنه غير بعيد جدا ، ويؤيّد هذا الاحتمال تعليله بقوله :«لأن الوجوب طرف ظاهريّة الوجود » على الوجه الذي فسّرناه وقرّرناه - منه .

والحاصل أن روح معنى الوجوب الذاتي والوجوب بما هو وجوب تمام التامات وكمال الكمالات فتكون طبيعة الوجوب وحقيقته خاصة اختصاصية الحضرة الحق الحقيقي الغني المطلق تعالى ، فلاحظ للمكن بما هو ممكن منها أصلا - فافهم - نوري .

---

١) د : تأنيسا .

٢) كأنه يعني الأول والآخر والظاهر والباطن كما سيأتي البحث عنها والفحص عن كيفيتها - نوري .

استدلال شهود وتيقّن ، (فما وصفناه بوصف إلاّ كنّا نحن ذلك الوصف[1]) بعينه ، ضرورة أنّ الأوصاف الكليّة موجودة بوجود الحوادث الجزئيّة - كما سبق بيانه - (إلاّ الوجوب الخاص الذاتي) لما عرفت أنّه ليس للممكن فيه حظّ أصلا .

ثمّ هاهنا دقيقة لابدّ لمستكشفي رموز الكتاب من الوقوف عليها ، وهي أنّ من أُمّهات الأوصاف المشتركة بين الواجب والحادث - الظاهر بصورته الذي هو مثله[2] - السمع والبصر ، لقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [١١/٤٢] . فلذلك بعد تحقيق معنى المثليّة أشار إلى ذينك الوصفين على طريق الاستدلال - كما هو مسلك هذا الفصّ - بقوله :

(فلمّا علمناه بنا) - أي بوجودنا وحقائقنا - (ومنّا) أي من أوصافنا ولواحق حقائقنا (نَسَبنا إليه كلّ ما نسبناه إلينا) ، ضرورة أنّ ذلك لو لم يكن مشتركا ما علم به .

ثمّ إنّ الواقفين في مواقف العقائد التقليديّة ، والعاكفين لدى الرسوم الوضعيّة والأُصول الاصطلاحيّة إذ لم يتفطّنوا لذلك الاستدلال ، قاصرين عن الوصول إلى طريقه الموصل إلى الحقّ ، جاهلين به وبحقيّته ، حائرين في ذلك ، أرشدهم إليه بأنّ هذا الاستدلال ليس ممّا اختلقه أهل الذوق ، إذ به نطق الزُبُر المنزلة السماويّة على قلوب القوابل لنا .

---

١) قال القيصري : وفي بعض النسخ : «إلا لنا ذلك الوصف » .

٢) مرادهم من « المثل » هاهنا هو حقيقة الآدميّة - نوري .

(وبذلك وردت الإخبارات الإلهيّة على ألسنة التراجم[1] إلينا) فإنّ تلك الألسِنة هي صور وجوه العبيد المحدثين (فوصَف نفسه لنا بنا) حيث تبيّن أنّا نحن عين أوصافه من العلم والحياة وما يتبعهما .

وقد ظهر من ذلك العين ما ورد في التنزيل : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَ فِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾[٥٣/٤١]﴿ وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلاّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [٣٠/٧٦] و « من عرفَ نفْسَه فقد عرف ربَّه[2] » .

---

١) قال قبلة العارفين علي أميرالمؤمنين عليه السلام : « تجلّى للأوهام وامتنع بها عنها » ومن هاهنا قيل :
« بدت باحتجاب * واختفت بمظاهر »
كما قال - عزّ من قائل- باللسان القدسي منه سبحانه : «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق لأعرف » أي احتجبت بالخلق لكي أعرف بهم وبحجب أعيانهم التي هي مظاهر جمالي ومجالي جلالي ومرايا كمالي . « اللهم يامن احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه و يا من خفى من فرط ظهوره » - نوري .
وفي الرجبيّة الخارجة من الناحية المقدسة :«فجعلتهم معادن لكلماتك ، وأركانا لتوحيدك ، وأيامك ومقاماتك ، التي لا تعطيل لها في كل مكان ، يعرفك بها من عرفك ، لافرق بينها وبينك إلا أنهم عبادك وخلقك ، بدؤها منك وعودها إليك ، فتقها ورتقها بيدك ، أعضاد وأشهاد ومناة وحفظة وروّاد ، فبهم ملأت سماءك وأرضك ، حتى ظهرأن لاإله إلا أنت» . « يا باطنا في ظهوره وظاهرا في بطونه ومكنونه » - نوري .
لعمر إلهي إن الذين بهم ملأ الله سبحانه سماءه وأرضه حتىظهر أن لاإله إلاهو لهم الختميّون الذين هم محمد وآله ، الذين هم العلويّة العلياء ، والفاطميّة الزهراء وأولادهما، الذين هم مصابيح الدجى ﴿ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ الآية [٣٥/٢٤] - نوري .

٢) مصباح الشريعة : الباب الثاني والستون (ص٤١) عن رسول الله صلى الله عليه وآله. عنه البحار : ٣٢/٢ ، ح ٢٢ . وجاء في رسالة الباب المفتوح إلى ماقيل في النفس والروح المنقول في البحار (السماء والعالم ، باب حقيقة النفس والروح :٩١/٦١): «وقد قال العالم الرباني الذي أوجب الله حقه : من عرف نفسه فقد عرف ربه » . ونسبه الآمدي إلى أميرالمؤمنين عليه السلام (الغرر والدرر ،

(فإذا شهدناه) في مواقف قرب النوافل[1] (شهدنا) في مشاهد سمعنا وبصرنا بما ورد[2]: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به» (نفوسنا وإذا شهدنا) في مواقف قرب الفرائض (شهد نفسه) في مشهد سمعه ، كما ورد : « سمع الله لمن حمده » .

[التنزيه]

وإذ قد انساق كلامه في الجهة الارتباطية بين الواجب والممكن إلى موطن الاتحاد المفصح عن صرف التشبيه ، لابدّ أن يستردفه بما ينبئ عن التنزيه ، جمعا بينهما وأداءبه عن التوحيد الذاتي حقّه ، علىماجرت عليه الكلمة الكمالية الختمية ،كما ستقف عليه ، فإليه أشار بقوله :

☜ الرقم ٧٩٤٦) وكذا ابن أبي الحديد ، ضمن الحكم الغير الموجودة في نهج البلاغة التي أوردها في آخر شرحه : رقم ٣٣٩ ، ٢٩٢/٢٠ . وجاء أيضا في صحيفة إدريس النبي عليه السلام (التي أوردها المجلسي - قده في البحار بترجمة ابن متويه عن السريانية : خاتمة كتاب الذكر ، ٤٥٦/٩٥، الصحيفة الرابعة ، صحيفة المعرفة) :« من عرف الخلق عرف الخالق ، ومن عرف الرزق عرف الرازق ،ومن عرف نفسه عرف ربه» وفي كتب العرفاء وردكثيرا منسوبا إلى النبي صلى الله عليه وآله : جامع الأسرار : ٢٧٠ و ٣٠٨ و٣١٥ .

---

١) ففي قرب النوافل كان هو سبحانه مشهدنا ومظهرنا ، ونرى فيه وفي نوره المحيط بنا أنفسنا ، ونصير نحن مشهده ومظهره تعالى ، يشهد ويرى هو سبحانه ذاته بصفاته العليا وأسمائه الحسنى فينا وفي أنفسنا ، كما في قرب الفرائض - نوري .

وفي قرب النوافل قال صلى الله عليه وآله : « من رآني فقد رأى الحق » .

٢) البخاري : الرقاق ، باب التواضع ، ١٣١/٨ .

راجع ألفاظه المختلفة في كنزالعمال : ٢٢٩/١-٢٣١ ، ح١١٥٥-١١٦١ .

(ولا شكّ[1] أنّا) - أي الحـوادث الإمكانيّـة - (كثيرون بالشخص والنوع ، وأنّا) - أي الأفراد الإنسانيّة منها - (وإن كنّا على حقيقة واحدة تجمعنا) بوحدتها العينيّة التي لاتقبل التفصيل ولا التكثّر[2] بالذات كما بيّن ، (فنعلم قطعا أنّ ثمّ فارقا به تميّزت الأشخاص بعضها عن بعض ، ولولا ذلك) الفارق (ما كانت الكثرة في الواحد) .

(فكذلك أيضا) فيما نحن فيه ، فإنّه (وإن وصفناه[3]) - أي الحق في الموطنين المذكورين -(بما وصف به نفسه من جميع الوجوه ، فلابدّ من فارق) به يتميّز الوصفان ، (وليس) ذلك الفارق (إلا افتقارنا إليه في الوجود ، و توقّف وجودنا عليه - لإمكاننا - وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه) .

أي انحصر الفارق في الافتقار في الوجود ، والغناء عنه ، فإنّ الغناء المطلق لايصح فيما اعتبر فيه نسبة من النسب أصلا ، فما اختصّ به ذات الممكن هو الافتقار الذي به افترق عن الواجب وتكثّر ، ومنه بعُد عنه وسمّي عبدا . كما أنّ ما اختصّ به الواجب هو الغناء عن مثل ذلك ، وهو الذي به يتقدّم ذاتا ورتبة ، ويتّصف بالوحدة الحقيقية الذاتية ، لا العدديّة الإضافيّة .

وفي هذا الكلام تلويح غير خفيّ .

---

١) عفيفي : ولانشك .

٢) د : التكثير .

٣) عفيفي : وصفنا .

(فبهذا) الفارق[١] (صحّ له الأزل والقِدم الذي انتفت عنه الأوّليّة التي لها افتتاح الوجود عن عدم) على ما يلزم أرباب العقائد التقليديّة فيما اعتقدوه في الواجب من الصورة المحصورة المقيّدة[٢] ، والوجه الجزئي الجعلي - تعالى عن ذلك علوّا كبيرا ؛ وذلك لأنّ الأوّليّة في تلك الصور إنّما يتصوّر إذا كان لها افتتاح الوجود عن عدم .

لايقال : « الأوّليّة إنّما تقتضي السابقيّة على الكل ، لا المسبوقيّة » .

---

١) محصل هذا الفارق كما قيل :

ظهور تو بمنست و وجود من ازتو * فلست تظهر لولاي ، لم أكن لولاك

وللإشارة إلى مرتبة من المعرفة الإلهية هي فوق ما قيل ، قال قبلة العارفين علي أميرالمؤمنين عليه السلام - وخلاصة ماقال عليه السلام :- إن المعارف والأوصاف التي يعرف الله تعالى بها لايعرف إلا به وبنوره الذي هوظهوره سبحانه بنفسه ، وظهوره تعالى بنفسه هو إظهاره تعالى إيانا وسائر الأشياء حقائقها ورقائقها، فالمعارف الإلهية التي بها نصفه سبحانه وبها نعرفه كانت من جملة الأشياء التي يظهر بها تعالى وبظهوره بنفسه [...] .

وسرّ ذلك هو كونه جلّ شأنه أوّل الأوائل في كل مقام من المقامات والبدايات ، وآخر الأواخر في كل مرتبة من مراتب الغايات والنهايات ﴿ أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾ [٤٢/٥٣] . ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] قال عليه السلام في خطبة منه : « دليله آياته ، وجوده إثباته » - فتفطن - نوري .

٢) ذلك كذلك ، لأنهم لايتمكنون من الجمع بين التنزيه والتشبيه ، ولا من القول بالإحاطة الوجوديّة ، كما قال عزّمن قائل : ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] ولا يقولون بالتنزيه في عين التشبيه ، وبالعكس . والجمع بينهما هو التنزيه الحق وحق التنزيه ، الذي هو مشرب الختمية الأصفى وعليه يدور قطب الرحى ، ويدور عليه مدار مشارب سائر الأنبياء ، بتفاوت فيما بينهم بغلبة حكم التنزيه في طائفة منهم ، كما في الطبقة الأولى ، وبالعكس كما في بعضهم . وأما المرتبة الوسطى ، الجامعة بين الحقين بلامين وشين ، فهي خاصة الحضرة الختميّة وورثتها من خواص الأولياء - نوري .

لأنّ الأوّليّة [1] مفهومها مركب من نسبة وجوديّة هي السابقيّة المذكورة ، و من أُخرى عدميّة ، هي اللامسبوقيّة بآخر ، وبيّنٌ أنّ الأوّل - على ما اعتقدوه في تلك الصور - إذا لم يكن بحسب الزمان - على ما اتّفقوا عليه - لابدّ وأن يكون بحسب الذات والوجود ، وهو معنى الافتتاح المذكور .

هذا ما يلزم أرباب العقائد العقليّة المحصورة ، بخلاف ما انكشف لأُولي الألباب من الانشراح الصدريّ العلميّ ، فإنّه يتصوّر فيه الأوّليّة بالمعنى الذي يستلزمه الغناء والوحدة الذاتيّة ، من استناد افتقار الممكنات في الوجود إليه وتقدّم الواجب في انتساب الوجود له [2] (فلا ينسب إليه) الافتتاح المذكور ، (مع كونه الأوّل) ضرورة أنّ الغناء المطلق يأبى اعتبار النسبة فيه مطلقا .

(ولهذا قيل فيه : الآخر) - جمع بين المتقابلين بوحدته الإطلاقيّة -

---

١) حاصله كما قال تعالى : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ ﴾ [٥٧/٣] فمن نتائج هذه الآية - كما فهمه أهل الحق -: التقدم بالحق والتأخر بالحق ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] - نوري .

٢) محصل توحيد أهل الحق من علماء الوراثة - ورثة الحضرة الختميّة المحمديّة البيضاء ، على منهاج العلويّة العلياء - هو كون حضرة الحق الغني القيوم الواجبي المطلق موجودا في كل مرتبة من المراتب أولا وبالذات ، وكون الممكن موجودا في المراتب الإمكانيّة ثانيا وبالعرض ، أي بضرب من المجاز لايعرفه إلا الأوحدي الفريد الناظر بعين الله - نوري .

في معاني الأخبار عن النبي ﷺ إنه قال ﷺ : « يا عليّ - التوحيد ظاهره في باطنه ، باطنه في ظاهره ، ظاهره موصوف لايرى ، باطنه موجود لايخفى ، يطلب بكل مكان ولم يخل عنه مكان طرفة عين، حاضر غير محدود وغائب غير مفقود » . ولا يخفى شهادته لما أشرنا إليه - نوري .

(فلوكانت أوّليّته أوّليّةَ وجود التقييد) بأن يكون افتتاح سلسلة الأعيان الممكنة في الوجود منه - على ما عليه مسلك أرباب العقائد العقليّة مطلقا تقليديّة أو برهانيّة نظريّة - (لم يصح أن يكون الآخر للمقيّد ، لأنّه لا آخر للممكن ، لأنّ الممكنات غير متناهية فلا آخر لها) أصلا ، لا دنيا ولا آخرة ؛ إذ الحوادث اليوميّة غير متناهية اتفاقا ، وظاهر أنّه لايستلزم ذلك قِدمَ الدنيا - كما توهّمه البعض - فإنّ نسبة الزمان بمعزل عن هذه الأوليّة و الآخريّة كما لا يخفى .

(وإنّما كان آخرًا لرجوع الأمر كلّه إليه بعد نسبة ذلك إلينا) ، كما أنّه إنّما كان أوّلا لبدء ذلك الأمر منه قبل نسبته إلينا ؛ (فهو الآخر في عين أوّليّته ، والأوّل في عين آخريّته) ضرورة أنّ بدء الأمر في الافتقار المذكور منه إنّما هو عين رجوع الأمر كلّه إليه كما أنّ رجوع أمر الانتساب إليه هو عين البدء منه ، ومن هاهنا تبيّن ظهور الكثرة في الواحد ببدئها منه ورجوعها إليه .

وصورة ذلك هي الدائرة الكاملة ، المبتدء فيهابالنقطة المنتهية إليها ، ولذلك إذا استقصيت الحروف وجدت ما اشتمل منها على تلك الصورة رقما هو الهاء[1]، ولفظا هو الواو ، والمركب منهما « هو » المحمول عليه الاسمان[2]- تنبّه .

ثمّ إذ قد بيّن من الأسماء الأربعة المذكورة الأولين منها - الدالين على

---

١) إن الهاء مخرجه بدؤ الحلق ومبدؤه ، وهوأول المخارج ، والواو مخرجه آخر المخارج ، وهو ظاهر الشفه وطرف ظاهرها ، فلا تغفل - نوري .

٢) بقوله : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ ﴾ [٣/٥٧] (هـ) .

التنزيه - حان أن يبيّن الآخرين ، الدالّين منها على التشبيه ، إتماما لما هو بصدد بيانه .

ولمّا كان مبنى أمر التشبيه على الجهة الارتباطيّة كما عرفت ، وهي على ضروب :

منها ما هو بنفسه مشترك - اشتراك اتحاد - وذلك إنّما يكون في الأسماء الأُوَل الذاتيّة - كما سبق في العلم والحياة - وهما اللذان مؤدّاهما في هذا السياق الباطن والظاهر، وذلك إنّما يكون - على ما تقرّر- بصدقه على أفراده وجزئيّاته العينيّة بـ« هو هو » ، كالغيب والشهادة من العالم بالنسبة إلى الباطن والظاهر منه .

ومنها ما هوبآثاره المترتّبة [١] وأحكامه التابعة هي الرابطة ،كالخوف والرجاء من العالَم بالنسبة إلى الغضب والرضا منه ، وذلك إنّما يكون في الأوصاف والأسماء الأخيرة .

ومنها ما هو بصوره وأمثلته التي هي أنهى غايات تلك الآثار رابطة ، كالهيبة والأُنس من العالم بالنسبة إلى الجلال والجمال منه . وذلك إنّما يكون في الأسماء الجامعة الإلهيّة ، وأشار إلى ذلك بقوله :

(ثمّ ليعلم أنّ الحقّ وَصف نفسه بأنّه ظاهر ، باطن ، وأوجد العالَم عالم غيب وشهادة)

---

١) د : المرتبة .

وإذ قد تقرّر أنّ الجهة الارتباطيّة [1] والرقيقة الجمعيّة الاتحاديّة ما سرت بين أمرين إلاّ وتولّد منهما نتيجة - وهو الذي عبّر عنه لسان الاصطلاح بـ« النكاح الساري في جميع الذراري » - قال : (لندرك الباطن بغيبنا ، والظاهر بشهادتنا) إشارة إلى نتيجة سريان هذه الجهة الارتباطيّة ، ولأنّها بنفس طبايعها وجزئيّاتها هي الرابطة ، أنتج الإدراك الذي هو الاتّصال والاتّحاد .

(و وصف نفسه بالرضا والغضب ، وأوجد العالَم ذاخوف ورجاء ، فنخاف غضبه ونرجو رضاه) هذه الجهة دون الأوّل في الربط ، ولذلك ما أنتج غير النسبة والإضافة .

(و وصف نفسه بأنّه جميل وذوجلال ، فأوجدنا علىهيبة وأنس) هذا آخر مراتب تنزلات الجهة المتّصل بالأول بحكم الأمر الدوري ، فلذلك ما صرّح بالعالم هاهنا ، بل أدرج النتيجة في أحد المرتبطين .

[أقسام السالكين]

واعلم أنّ من لطائف مايشعربه هذا التفصيل وبدايع دقائقه بيان درجات رتبة المستكملين إجمالا ، والإشارة إلى تفاوت مايستحصل كلّ منهم بحسب استعداداته وطرق مناسباته : فإنّ [منهم من[2]] سلك التروح والتقدّس ، وهو

---

١) قد تكررت منا الإشارة إلى كون معنى الرقيقة الجمعيّة والرابطة الاتحاديّة -كما قال تعالى : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ ﴾ [٥٧/٤] - هو رفع بينونة العزلة بإثبات بينونة الصفة ، وثمرة شجرة ذلك الرفع وهذا الإثبات هو الوحدة المحضة التي هي الوحدة الحقة - نوري .

٢) غير مقروة في م ، ولعل الصحيح : سلك مسلك التروح .

الذى رابطة مناسبته بالمبدء و وسيلة استفاضته منه محض التجرّد والتبتّل ، ومحافظة غيب روحه عن مخالطة التعلّق والتكدّر، وغايته [الاتّصال بالملكوت الأعلى[١]] والتحقّق [الف٢٤٦] بالحقائق التنزيهيّة .

ومنهم من انغمس منه تلك الجهة في العلائق الهيولانيّة ، واستهلكت لطيفته الروحانيّة تحت الكثائف الجسمانيّة وانحصر رقائق مناسبته في ارتكاب ما يرتجى به رضاء الحقّ من الأوامر ، واجتناب ما يخاف به عن غضبه من المناهي ؛ وغايته نيل ما يستعقب الرضاء من دخول الجنّات والاحتظاء بالمستلذّات والسلامة عمّا يستتبع الغضب من ورود الجحيم ومكارهها من العذاب الأليم .

ومنهم من امتزج بين التروح والتعلّق واعتدل غاية الاعتدال[٢]، وتناسب بتلك الجمعيّة المبدءَ الحقّ ، فيطوي مسافة الروابط والرقائق بجواذب الجذبات الإلهيّة ، ومطايا الواردات العشقيّة ، وهذا هو الطريق المختصّ بالإنسان ، وفي عبارة الشيخ إشارة إليه فلا تغفل[٣] .

---

١) غير مقروة في م .

٢) سرو نرويد به اعتدال محمد * ماه فرو ماند از جمال محمد
(بلكه مهرفروماندە ازجمال محمد)

سعدي اگرعاشقى‌كني وجواني * عشق محمد بس است وآل محمد

وسرّ ذلك هو كونه ﷺ وسط الكل في الكل ، وهو الختم في رفع ثنويّة التقابل وفي تعانق الأطراف بين الجل والقل ، فاحسن التأمل - نوري .

٣) لعله إشارة إلى سراختلاف التعبير في المتن ، إذ قال في المرحلتين الأوليين : « أوجد العالم » وفي الثالث : « أوجدنا » .

[تسمي الحق تعالى بالأسماء المتقابلة ومعنى اليد]

(وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى) من الأوصاف (ويسمّى به) من الأسماء لايخلو عمّا يشعر بالتقابل ، وذلك لما في الإطلاق من لزوم الاعتبارين المتضادّين له وفيه[1] - كما عرفت في المقدّمة - فيلزم أن يكون كلّ صفة للحق لها مقابل يتّصف بهما معا .

(فعبّر عن هاتين الصفتين بـ«اليدين » اللتين توجّهتا منه على خلق الإنسان الكامل[2]) لما فيهما من التقابل ، واختصاص كلّ منهما بجهة من المؤثر عند توجّهه نحو التأثير والفعل ، واحاطتهما جملة على كلّ ذلك المتوجه إليه ، وفي استعمال التوجّه بـ « على » استشعار معنى الإحاطة والعلوّ .

و وجه اختصاص الإنسان الكامل بالتوجّه المذكور(لكونه الجامع لحقائق العالَم) يعني رقائق نسبه المعنويّة ولطائف روابطه الامتزاجيّة (ومفرداته) أي أعيان جزئيّات العالَم و ذوات أفراده[3]- كما سلف لك بيانه .

---

١) نعم ، يلزم اعتبار الاعتبارين المتضادين له وفيه ، ولكن من جهة واحدة ، كاعتبار التنزيه في عين التشبيه وبالعكس - ظاهر لا يكاد يبدو * وباطن لا يكاد يخفى - نوري .

٢) إشارة إلى ماورد في الكتاب والسنة مثل : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [٧٥/٣٨] و « خلقت آدم بيدي » و «خمّرت طينةَ آدم بيدي » .

٣) قال القيصري (ص٣٩٤): « أي لكون الإنسان جامعا لحقائق العالم التي هي مظاهر للصفات الجمالية والجلالية كلها وهي الأعيان الثابتة التي للعالم . والمراد بالمفردات الموجودات الخارجية ؛ فكأنه يقول : لكون الإنسان جامعا لجميع الأعيان الثابتة بعينه الثابتة ولجميع الموجودات الخارجية بعينه الخارجية » .

وهاهنا تلويح يطلعك على استكشاف ما في هذا الموضع من التحقيق : وهو أنّ الظاهر والباطن - الّذين عليهما ابتنى مباني حقائق التشبيه - قد كمل ظهورهما في الإنسان الكامل بما لا مزيد عليه أصلا ، وذلك لأنّ الصورة والمعنى قد انختم أبواب تمامهما فيه بالختمين ، فهما اليدان ، فلا تغفل عن تحليله[1].

[العالم حجاب على نفسه]

ثمّ إذ قد تقرّر أنّ الإنسان الكامل صاحب أحديّة جمع الظاهر والباطن ، وهي لبطونها بمنزلة الروح في خلافة التأثير وإنفاذ الأمر - لما مرّ غيرمرّة -(فالعالَم شهادة) بالنسبة إليه (والخليفة غيب ولهذا يُحجب السلطان) ليظهر قهرمان حكمه بنفوذ الأمر ، (ولهذا وصف الحقّ نفسَه بالحجب الظلمانيّة ، وهي الأجسام الطبيعيّة والنوريّة ، وهي الأرواح اللطيفة) فيما روي عن النبي[2] صلى الله عليه وسلّم : «إنّ لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ، لوكشفها لأحرقت سُبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه » .

(فالعالم بين كثيف ولطيف) لايخلو أمره عنهما (وهو عين الحجاب على

---

١) يد = ١٤ . ختم = ١٤ (هـ) (برد العشرات والمآت إلى الآحاد) .

٢) ورد الحديث بألفاظ مختلفة سيا في عدد الحجب ، أخرج الطبراني (المعجم الكبير ، روايات سهل بن سعد ، ١٤٨/٦) : « دون الله عزوجل سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ، ومايسمع من نفس شيئا من حس تلك الحجب إلا زهقت » . وأورد الغزالي في الإحياء (قواعد العقائد ، الفصل الثاني من كتاب الاعتقاد ، ١٤٩/١) : « إن لله سبعين حجابا من نور ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره » . راجع أيضا ابن ماجة : المقدمة ، الباب ١٣ ، ٧٠/١ .

نفسه) ضرورة أنّه هو الحاجب ، ولا محجوب به غيره (فلا يدرك) العالم حينئذ (الحقَّ إدراكَه نفسَه[1]) ضرورة أنه إنّما يدركه من وراء الحجاب ، وذلك هو الأوصاف المشتركة بين الحق والعالم ، التي هي عين العالم كما سبق بيانه .

(فلا يزال في حجاب لايُرفع) لامتناع رفع الشيء عن نفسه ، فالعالَمُ أبدا في حجاب نفسه (مع علمه بأنّه متميّزعن موجده بافتقاره) إليه واستغنائه عنه .

وهذا معنى تسبيح الأشياء للحقّ[2] ، فهو إنّما يعلم الموجد بصفة الاستغناء من وراء حجاب الكبرياء ، فعلمُه به من حيث الأوصاف العدميّة ، لاغير .

(لكن لاحظَّ له في وجوب الوجود الذاتي الذي) هو من الأوصاف الثبوتيّة (لوجود الحقّ) لمانبهت عليه أن علمه إنّما يتعلّق بالأوصاف التنزيهيّة ، ولا دخل له في الأوصاف الثبوتيّة أصلا (فلا يدركه أبدا) .

(فلا يزال الحقّ من هذه الحقيقة)- يعني الوجوب الذاتي وما يستتبعه من الأوصاف الثبوتيّة المختصّة بالحق (غير معلوم) للعالمين ، (علم ذوق و شهود) فإنّه إنّما يعلم - إذا علمه - علم تقليد واستدلال ، ومن ثمّة يرى العقل من حيث هو هو لايجاوزهما ، فإنّ العالم من حيث هو عالَم لا يمكن له استحصال العلم الذوقي (لأنّه لاقدم للحادث في ذلك) ، فمن علم منهم تلك

---

١) قال القيصري (ص٣٩٨) : « فضمير إدراكه ونفسه عائد إلى العالم ، ويجوز أن يعود الضمير إلى الحق » .

٢) يعني أن علم العالم بالافتقار واستغناء الحق عنه هو معنى كون العالم مسبحا له تعالى - نوري .

الحقيقة فإنّما يعلمها بالحق من نوره الفائض من صورته[١]، لا من صورة العالَم .

[الإنسان الكامل هو الخليفة]

وإذ قد ظهر معنى اليدين وشمولهما لصنوف المتقابلين (فما جمع الله لآدم بين يديه إلاّ تشريفا) له بكمال خلقته وترشيحا لشجرة رتبته ببلوغها لاستجماع الثمرة معها ، (و لهذا قال لإبليس) توبيخا له وتعريضا بنقصان خلقته منه : (﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾)[٧٥/٣٨] عند ظهور الإباء ، الذي هومقتضى نشأته الناقصة عن إدراك كمال جمعيّة آدم والانخراط في سلك كليته[٢] والانقهار تحت قهرمان سلطانه .

(وما هو إلاّ عين جمعه بين الصورتين : صورة العالم) المشتمل عليها نشأة تفرقته الظاهرة (وصورة الحق) [المشتمل عليها نشأة [٣]] جمعيّته الباطنة ؛ (و هما يدا الحق . وإبليس جزء من العالَم لم يحصل له هذه الجمعيّة) يعني جمعيّة اشتمال اليدين ، إذ ليس له نصيب إلاّ من أحد اليدين ، أعني [صورة العالم[٣]] ولهذا غلب عليه الأوصاف العدميّة ، - كالإباء والإغواء ، والقسَم بالعزّة ، والاستغناء - .

---

١) أي صورته التي خلق آدم عليها ، وذلك النور هو مدار يدور عليه رحى قرب النوافل وفلك قرب الفرائض كما مرّ ، وأصل ذلك النور هوالنورالمحمدي السابق على حقيقة الآدميّة ، الذي يتفرع عنه هذه الحقيقة تفرّع الصورة عن الحقيقة ؛ كيف لا ، وهو أصل سائر الأنوار الذي تنورت كلها منه وبه ، وإليه يرجع الأمر كله - نوري .

٢) د : - كليته .

٣) غير مقروة في م .

وأمّا آدم فهو مشتمل على الصورتين (فلهذا كان آدم خليفة ، فإن لم يكن ظاهرا بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه) - من وضع الصور وإظهارها ، والكشف عن كنه مراده منها -(فما هوخليفة)؛ ضرورة أنّ الخليفة هي المنفِذّة لأحكام المستخلِف إلى أن ينساق إلى غايتها المراد منها .

فلزم من هذه الشرطيّة الأمر الأوّل - وهو اشتماله على صورة الحق - كما لزم الثاني من قوله : (وإن لم يكن فيه جميع ما يطلبه الرعايا التي استخلف عليها) فما هوخليفة أيضا ؛ وحذف التالي اكتفاء بما سبق منه ؛ وبيان الشرطيّة واضح (لأنّ استنادها) أي الرعايا (إليه ، فلابدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه ، وإلاّ فليس بخليفة عليهم) .

(فما صحّت الخلافة إلاّ للإنسان الكامل) باشتماله الصورتين ، واحتوائه النشأتين (فأنشأ صورته الظاهرة [1] من حقائق العالم وصوره ، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ، ولذلك قال فيه[2] : « كنتُ سمعَه وبصرَه » ، وما قال : « كنت عينه وأُذنه[3]» ؛ ففرّق بين الصورتين) تميزا لليدين وتفصيلا لما

---

١) يعني من « صورته الظاهرة » مجرد صورته الطبيعيّة ، بما هي طبيعيّة ، غير شاعرة ولا مستشعرة إلا بالعرض - نوري .

٢) مضى الحديث في ص ١٣٦ .

٣) بل العين والأذن العالميتان الصوريتان من الإنسان صورتان من بصره وسمعه الروحانيين الإلهيين . إذ الصورالعالمية - كما مر - هي قوالب المعاني الالهيّة ، والإنسان الكامل هو الجامع بين المعاني والأرواح الإلهية وبين الصور والقوالب العالميّة ، ومنزلة العالم من حضرة الحق منزلة الصورة من المعنى . وفي كل شيء له آية * تدل على أنه واحد ☜

يتعلّق بهما من الأحكام المتقابلة والأوصاف المتناقضة ، وهذا إنّما هو من سعة قابليّته الذاتيّة .

(وهكذا هو في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود لكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة ؛ فما فاز إلاّ بالمجموع) أي الّذي فاز به الإنسان إنّما هو المجموع - لاغير - فإنّ غير ذلك مشترك بينه وبين العالَمِين - فالحصر على ظاهره .

[عموم سريان الحقّ والحقائق الكلية في العالم]

و أمّا بيان عموم سريانه للعالم فهو أنّه موجود (و لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما أنّه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلّية) كالعلم والحياة (ما ظهر حكم في الموجودات العينيّة) منها ، فلا يكون في الأعيان ما له حياة وعلم ، فكما أنّ ظهور أحكام تلك الحقائق من الأعيان يستدعي عموم سريانها فيها [1] فكذلك ظهور حكم الوجود من العالم يقتضي عموم سريانه فيه .

وقوله : « بالصورة » - متعلّق بـ « السريان » - فيه تنبيه على أنّ نسبة

☜ والإنسان الكامل المسمى بجامع الجوامع ، مجمع المجامع من الطرفين : طرف المعنى و طرف الصورة ، وعنهم ﷺ : « لنا حالات مع الله نحن هو ، وهو نحن ؛ وهو هو ، ونحن نحن » - تثبّت فيه - نوري .

١) د : - فيها .

السريان المذكور إلى قوسي الإلهي والكياني والصورة والمعنى متساوية ، لا أنّ ذلك للمعنى أوّلا ، ثمّ للصورة به - على ما هو المتبادر إلى أفهام الأكثرين - فالوجود لتلك الحقائق من الجهات الاتحاديّة بين الحقّ والعالم والوجوه الاشتراكيّة بينهما ، إلاّ أنّ الوجود للعالم ليس ذاتيا له بخلاف الحق .

(ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالَم إلى الحق في وجوده) كما أنّ الافتقار منه إليه في ظهوره[1] ، فالافتقار أيضا من تلك الجهات .

* * *

وبيّن أنّ هذا الظهور من الإجمال مما يأباه الأحكام الظاهرة والأوضاع التشريعيّة الفارقة ، كما سيشير إليه في معنى قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ﴾ [١/٤] فما ناسَب لبيانه إلاّ القرائن الشعريّة والتواليف المنظومة الجامعة - كماأومأنا إليه - فلذلك غيّر مسلك التعبير إلى قوله :

(فالكلّ مفتقرٌ ما الكلّ مستغنٍ)

اعلم أنّ « الكلّ » في عرفهم إنّما يطلق على الحق باعتبار الأسماء ، كما أن «الأحد» يطلق عليه باعتبار الذات ، ويقال : «أحدٌ بالذات ، كلٌّ بالأسماء»

١) هذا وإن كانت علماء الطائفة قائلين به ، كما قالوا :

ظهور تو به منست و وجود من ازتو فلستَ تظهر لولاي ، لم أكن لولاك

ولكن في المقام نكتة ما محصلها : بل المعارف يعرف به ، فضلا عن العارف وعن صورته ومعناه ، وهي مما صُرح به فيما روي عن قبلة العارفين أمير المؤمنين عليه السلام . و من هاهنا قالت أساطين الحكمة : « واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات » كيف لا ! وقد قال تعالى : ﴿ وَ اللهُ الْغَنِيُّ وَ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ ﴾ [٣٨/٤٧] - نوري .

فالكلّ من العالم والحق - بهذا الاعتبار - له الافتقار ، وليس من شأن الكلّ الاستغناء ، ضرورة أنّ الكليّة هي النسبة الإضافيّة المستدعية للافتقار؛ فالحقّ باعتبار كليّة أسمائه وتفاصيل كمالاتها ، له الافتقار ضرورة .

(هذا هوالحقُّ قد قلناه ،لانكنى)

عن أمثاله في نظم الإجمال ، كما في نثر التفاصيل ، على ما هو المشار إليه بقوله : « إنّ العالم مفتقرٌ إلى الحق في وجوده » ؛ فإنّه إذا تقرّر أنّ المفتقر إنّما يفتقر في الوجود ، يستلزم افتقار الكل ، فيكون كناية ؛ وذلك لأنّ الغناء التامّ - الذي لا يمكن أن يتطرق شوائب الاحتياج والافتقار فناء عزّته وسلطنته المتفرّدة - هو الذي في ضمن الافتقار- لاغير - وقد سلف ما هو أصل لهذا ؛ فقوله :

(فإن ذكرت غنيّا لا افتقار به فقد علمت الذي بقولنا نعني)

إشارة إليه ، ويحتمل أن يجعله إشارة إلى طريق استحصال ذلك العلم ، أعني اشتراك نسبة الافتقار الذي عُزل الفكرُ والنظرُ عن أن يُتوصل به إليه .

هذا حكم الإجمال ؛ وأمّا لدى التفاصيل فلكلّ من الأعيان القابلة للعالم ارتباط بأسماء الحق ، كما أنّ لكلّ من تلك الأسماء بها ارتباط ، فانتظام أمر العالم واتصاله به مما لايتصوّر فيه الانقطاع ولا الانفصال أصلا .

(فالكلّ بالكلّ مربوط، فليس له عنه انفصال خذوا ماقلتُه عنّي)

* * *

(و قد علمتَ[1]) مما سبق في بيان حقيقة العالم و جهتيه الاشتراكيّة و الاختصاصيّة (حكمة نشأة) جسد (آدم - أعني صورته الظاهرة -) التي هي من إحدى اليدين ، (وقد علمتَ) مما ذكر في الحق وأوصافه الاشتراكيّة والاختصاصيّة (نشأة روح آدم ، أعني صورته الباطنة) التي هي من اليد الأُخرى ؛ (فهو الحق الخلق) بالنشأتين .(وقد علمت) من هذا (نشأة رتبته ، وهي المجموع الذي به استحقّ الخلافة) من الظهور بصورة المستخلِف والاحتياز لجميع مطالب الرعايا .

(فآدم هو النفس الواحدة[2]) بالوحدة الحقيقيّة الإطلاقيّة الجمعيّة (التي خلق منها هذا النوع الإنساني) أعني الشجرة الوجوديّة الكاملة الحائزة لجميع المراتب بأجناسها وأنواعها ولوازمها وأعراضها المثمرة للنوع الحقيقي الإنساني ، القابل عند التأثر أن ينبث منهما أشخاص من صنفي الأبوين - أعني أهل الصورة [الف۲٤۷] وأرباب المعنى - .

---

۱) عفيفي : فقد علمت .

۲) إن أُريد من النفس الواحدة : الكليّة الإلهيّة المسماة بنفس الكل وبالعلوية العليا وبأُم الكتاب واللوح المحفوظ وشجرة طوبى وسدرة المنتهى والجنة المأوى ، لكان بموقعه . إذ تلك النفس الكلّية التي هي نفس الكل ، هي مصدوقة قوله تعالى : ﴿ مَا خَلْقُكُمْ وَ لاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ [۲۸/۳۱] وتسمى بذات الله العليا كما قال تعالى حكاية عن عيسى بن مريم عليه السلام : ﴿ وَ لاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ [۱۱٦/٥] . وقد فسرت فيما ورد عنهم عليهم السلام بعلي المرتضى أمير ملك الولاية وخاتمها على وجه الإطلاق ، وهي نفس الكل مرجع الجل والقل ، كما قال جلّ من قائل : ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴾ [۸۸/۲٦-۲٥] وهي العنصر في خلق العالم الأكبر المسمى بالإنسان الكبير في وجه ، وبالإنسان المحمدي في وجه ؛ وهي قطب الأقطاب ، الذي عليه يدور فلك الأفلاك بما فيه ، ولها الإحاطة الوجودية خلافة عن الرب الأعلى تعالى - نوري .

(و) ذلك (هو) مؤدّى (قوله : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَ نِسَاءً ﴾[1])[١/٤] .

هذا هو المناسب لما مهّد في تحقيق معنى آدم ؛ ولا يخفى على من له أدنى وقوف عليه أنّه لايمكن أن يحمل آدم هاهنا على الروح الكلي والعقل الأوّل[2] ، كيف وقد بيّن إحاطته بسائر المراتب والنشآت ، واشتماله على تمام اليدين و

---

١) لب لباب معنى التقوى - المرموز المكنوز الذي يمكن أن يشار إليه بضرب من الإشارة الذي لايصل إلى نيله إلا الأوحدي الفريد في الدهر- أن تجتنبوا من أن تنسبوا الصفات العدميّة والإضافات الإمكانيّة التي هي مقتضى صوركم إلى ربّكم الذي هو معنى باطنكم - الذي هو صورة ربّكم - بأن تنزهوا وتقدسوا باطنكم من أن يتدنس بصفات ظاهركم وجسدكم الذي هو من جنس قاعدة مخروط الظلمة ، بل هو مستغرقة في لجة الظلمات ، ساقطة عن أقصى درجات النور في أسفل دركة من الظلمة ، وهو قاعدة مخروط الظلمة والإمكان والهلاكة والحدثان ، كما قال تعالى : ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا [غَيْرَهَا] لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ﴾[٥٦/٤] وقال: ﴿ وَإِنْ مِنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا ﴾[٧١/١٩] وأن تتقوا وتجتنبوا من أن تضيفوا وتنسبوا إلى أنفسكم ولأنفسكم الوجود الحق وصفاته العليا ، الذي يخفى لكم بصورة باطنكم التي هي صورة ربكم الأعلى ، فالتزموا أن تحفظوا خليفة ربكم الذي أرسل إليكم وأنزله فيكم وهو خير المنزلين - وهو باطنكم الذي هو صورة ربكم ، وصورة الشيء هو خليفته - من أن تتدنس بصفات صورتكم التي هي قاعدة مخروط الظلمة ؛ وذلك الحفظ والمحافظة بان تتروّحوا وتخلّقوا بأخلاق الروحانيين ، الذين هم سكان عالم قرب الحق ، إلى أن تتخلقوا بأخلاق ربكم ، كما قال شيخ الأنبياء : ﴿ إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴾ [٩٩/٣٧] ، فهذه الكريمة بهذه الترجمة نازلة في مقام الملاحظات التفصيلية التي هي ملاك التفرقة بين الحق والخلق ، التي هي مدار فلك الأوضاع التشريعية التي لابد من رعايتها والتزامها ما دامت حياتكم الدنياويّة ،كما قال عز من قائل : ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ [٩٩/١٥] واليقين هاهنا الموت . ومن ثمّة قال جل من قائل لأشرف عبيده وهوحبيبه ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾[١١٢/١١] وقال ﷺ: «قصم ظهري سورة هود» . فافهم واستقم كما أُمرت - نوري .

٢) تعريض منه - على مايظهر - لما قاله الكاشاني : « أي حقيقة الإنسان من حيث هو وهو روح العالم » ، والقيصري : « فآدم في الحقيقة هوالنفس الواحدة وهوالعقل الأول ... » .

ظهوره بالصورة الجسديّة ؛ نعم ، يمكن أن يكون ذلك وجها من وجوه تأويلات الآية ، ولوأُفيض فيها أمكن استخراج وجوه أعلى من ذلك :

منها أن يجعل «النفس الواحدة» إشارة إلى الحقيقة المحمديّة التي هي مبدء الكلّ ، وزوجها الذي خلق منها خاتم الولاية[1] ، المنبثّ منهما أعيان الصور و المعاني، وممّا يؤيّد هذا الوجه ذكرخلق الزوج منهابعد خلق الأعيان والأشخاص.

ومنها أن يجعل النفس الواحدة إشارة إلى المبدء الفاعل ، وزوجها هو القابل المنبثّ منهما سائر الحقائق من مواليد العالم .

ومنها أن يجعلها إشارة إلى الطبيعة الكلّية التي هي هيولى العالم عندالمحقّقين والزوج هي الصورة المشخّصة المنبثّ منهما سائرالجواهر والأعراض .

إلى غير ذلك من الوجوه ، كالجنس والفصل بالنسبة إلى الأنواع ، والماهيّة والتشخّص بالقياس إلى الأشخاص ، والجوهر والعرض بالقياس إلى الأعيان .

---

١) لعل مراده من خاتم الولاية العلوية العليا ، المسماة بنفس الكل . وحينئذ ينبغي أن يراد من الحقيقة المحمدية ، المحمدية البيضاء التي هي عندنا عقل الكل ، فعقل الكل هو آدم ، ونفس الكل هي حوا ، وهي اللوح ، وعقل الكل هو القلم الأعلى - نوري .

يؤيد هذا أن العقد الكامل لهو التسعة الواسعة : إن الألف والدال والميم وجمع الثلاثة (٩)واسم«الإنسان» بالالفين والنونين والسين تسعة ، إذ السين بالرد إلى الآحاد ستة ، والنونان كذلك واحد ، والألفان إثنان ، فالجمع تسعة . والنفس أيضا كذلك من جهة التضمن ، إذ النون والفاء بالرد إلى الآحاد ثلاثة عشر ، وسين النفس بالرد المذكور ستة ، فصار المجموع (١٩) المشتمل على التسعة ، وقس عليه « الواحد » فلا تغفل - نوري .

سرّ كون النونين واحدا كون جمعهما مأة أوعشرة ، وكل منهما واحد صورة كما لايخفى ، وسر كون جمعهما عشرة هورد العشرات إلى الآحاد فتصير كلّ خمسة ، وجمع الخمستين عشرة - منه .

[تلويح عددي]

وقد لُوّح في المقدّمة على وجوه عالية من التلويحات التي لآدم ، ولهذا الموضع دقيقة منها لابدّ من التلويح عليه ، وهو أنّ آدم باشتماله على العقد الكامل قدانطوى على المرتبة الجامعة لسائرمراتب الكثرة ، ولذلك ترى النفس والواحد - الكاشفين عنه - قد ظهر فيها ذلك العقد[1] ولذلك فيما خلق منها - يعني النوع الإنساني - فإنّه مشتمل على تلك المرتبة بعينها من وجه وعلى ضِعفها من حيث الزوجيّة [2] ، فإنّ زوج الشيء صورة ضِعفيّته - تأمّل .

[تأويل التقوى والأدب مع الله تعالى]

ثمّ إذ قد أفاد هذا البيان من الإجمال ما لايخفى على الفطِن ، حان أن يشرع في تفصيله ، فقال مستنبطا من نفس تلك الآية (فقوله: ﴿ اتّقوا ربّكُم ﴾ أي اجعلوا ما ظهر منكم)وهوالنسب العدميّة الإمكانيّة -كالافتقار والاحتياج وأمثاله - (وقاية لربكم) عن أن يصيبه شيء من تلك النسب والإضافات ؛ (واجعلوا ما بطن منكم - وهو ربّكم) - يعني الوجود الحقيقي وما يستتبعه من الأوصاف الوجوديّة - (وقاية لكم) عن أن ينسب إليكم ؛ (فإنّ الأمر ذمٌّ وحمد)لأنّ ما نسب إلى الشيء - فِعلا كان أوصفة- لايخلو من أن يكون مبدء تلك النسبة هو الإمكان أو الوجوب ؛ والأوّل يسمّى الذم ، والثاني الحمد .

---

١) راجع التعليقة السابقة للنوري - قده - .

٢) سرّه إرجاع العشرات في لفظة الإنسان إلى الآحاد مرة واحدة ليصير عدده (١٨) ، وهذا العدد ضعف عدد التسعة التي هي الواسعة - نوري .

(فكونوا وقايته في الذم[1] ، واجعلوه وقايتكم في الحمد ، تكونوا أُدباء) في وقايتكم له في الذم ، (عالمين) في وقايته لكم في الحمد .

[آدم صاحب القبضتين]

ثمّ بعد تبيين ما اشتمل عليه آدم من أجزائه الوجوديّة وتفصيل ماتضمّنته نشأة ظهوره لابدّ من الإبانة عن مراتبه الشهوديّة وتحقيق مراقي كمالاته الشعوريّة تكميلا لما هو بصدده ؛ لذلك قال :

(ثمّ إنّه تعالى أطلعه على ما أودع فيه) من مفردات أجزاء العالم وتراكيب[2] نسبها وجزئيات أحكامها بأحدية جمعيته الإحاطيّة التي بها يدرك الكلّ (و جعل ذلك)- يعني[3] ما أودع فيه - (في قبضتيه) الشاملتين للكل: (القبضة الواحدة) منهما - المشتملة على أعيان المفردات كلّها - (فيها العالم ، والقبضة الأُخرى) منهما -المشتملة على النسب التركيبيّة والأحكام الامتزاجيّة أجمع - هي (آدم) الذي هو روح العالم وباطنه .

وإذ قد عرفت أنّ آدم هو النفس الواحدة بالوحدة الحقيقيّة التي لايتأثر كمال وحدتها عن تكثّر الزوج و الأولاد أصلا ؛ فلا يبعد أن يكون باعتبارٍ صاحب القبضتين ، وبالآخر في طيّ إحداهما - كما أنّ الثمرة باعتبارٍ هو

---

١) فالحاصل أن له الحمد والمحمدة ، ولكم الذمّ والمذمّة . هذا هومقتضى البينونة في الحكم والصفة ، كما قال قبلة العارفين وإمام الموحدين علي أميرالمؤمنين عليه السلام : «توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة ، لا بينونة عزلة » . وهذا في معرفة الحق هوحق المعرفة - نوري .

٢) د : تركيب . ٣) د : معنى .

الجامع بين أصل الشجرة وفروعها - فهي صاحب القبضتين ، على أنها في طي قبضة واحدة منهما [1] .

ثم إنك قد عرفت أنّ من أولاد آدم من صحت نسبته إلى آبائه العلويات الوجوبيات الإلهيات كالأنبياء عليهم السلام - وهم الرجال بنو آدم - ومنهم من صحت نسبته إلى أمّهات (كذا) السفليات الإمكانيات الكونيات ، كالكائنات مطلقا - وهم النساء بنات آدم - والمودع في هذا الكتاب إنّما هو الطائفة الأولى منهم ، بما لهم من مراتبهم المقدّرة لهم ، وحِكَمهم الكاشفة عنها ، فإنّهم هم الصور الوجوديّة المظهرة للحق ؛ دون الثانية ، فإنّهم الصور الكونيّة المخفية إيّاه - فهي بمعزل عمّا هو بصدده - فلذلك قال : (وبنوه ؛ وبيّن مراتبهم فيه) أي فيما أودع في آدم الحقيقي ، ضرورة أنّ تعيين مراتب جزئيات ذلك النوع من أمهات النسب المشتمل هو على كلّها .

* * *

(ولمّا اطلعني الله في سرّي) - حيث لا دخل للواسطة فيه أصلاً - (على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر) - يعني آدم الحقيقي - (جعلت في هذا الكتاب منه ما حُدّ لي ، لا ما وقفت عليه ؛ فإنّ ذلك لا يسعه كتاب ، ولا

---

١) فمن هنالك كما قيل : « وكلتا يديه يمين » ، فكلتا قبضتيه يمينية ، تنطوي اليسرى منهما في اليمنى وترجع إليها رجوع الفرع إلى أصله ، الذي تنبث منه فروعه انبثاث الأظلة من الأصل ، وانبعاث الوجوه والأمثلة من الحقيقة والكنه . وقد تقرر في محله أن منزلة الإمكان من الوجوب منزلة النقص والضعف من الكمال والتمام . وهذا كما قالوا : الإمكان حرف معجم مرسوم بنقطة الفقر ، فلا منزلة إلا منزلة الظلّية والمثالية والحكاية - تفهّم فهم نور - نوري .

العالم الموجود الآن) لأنّ إظهار الحقائق بحسب ما نطق به لسان الوقت لبنيه ، وإشعار المعارف بحسب ما سمح به[١] مشاعر الزمان لذويه ، ولذلك ترى المتأخرين من الأولياء يفهمون من الكلام الكامل ما عجز عنه المتقدمون منهم ، واللاحقون يصلون إلى ما لم يصل إليه السابقون .

وفي كلامه هذا ضربٌ[٢] من الاعتذار بين أيدي الورثة الختمية مما تنزّل في كلامه بالنسبة إلى شاهق علوّهم - فلا تغفل .

[نظم الكتاب وفهرس فصوصه]

(فممّا شهدتُه - مما نودعه في هذا الكتاب كما حدّه لي رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم - **حكمة إلهيّة في كلمة آدميّة** ، وهو هذا الباب) هذا شروع في بيان ترتيب الكتاب على ما ألّف عليه ونظّم فصوصه على ما اتّسق له ، بحيث يعلم منه وجه الحصر في أبوابه ؛ وذلك لأنّ المحدّد له لما كان هو الخاتم الذي أتى بجوامع الكلم المنحصرة مواد مفرداتها وأُمّهات أُصولها في[٣] الثمانية والعشرين - كما ستطلع على سرّه في غير هذا المجال إن شاء الله تعالى - لابدّ وأن يكون عدد أبواب هذا الكتاب على طبقها ؛ لكن لمّا كان الواحد منها ما يتعلّق بخاتم الولاية ، وذلك ممّا لايحتمل آن التأليف إظهاره ، جعل مطويا عنه فيه ، وكأنّه أشار إلى ذلك الاعتذار بقوله : « ولا العالم الموجود الآن » .

ويمكن أن يجعل صورة جمعيّة الكتاب بإزاء ذلك الواحد ، لكن الأوّل

---

١) د : - به . ٢) د : أضراب . ٣) د : على .

أوفق ، فإنّ لهذه الصورة أيضا حرفا مركّبا مستقلا كذلك بإزائها [١].

وأمّا بيان ترتيب التأليف : فهوأنّه قد تكفّل لبيان حقيقة آدم بما أُودع فيه - من مبدء فتح ظهوره إلى منتهى ختم كماله - وقد بيّن أنّ ذلك منحصر في القبضتين : إحداهما هي الشاملة للعالم بأجزائه المنتهية شجرة مراقي ظهورها إلى الإنسان ، والأُخرى هي الشاملة للإنسان بجزئيّاته المنتهية شجرة معارج كمالها إلى الخاتم ؛ وقد عرفت أنّ الأمر التدريجي الواقع في القوس الأوّل من الدائرة الوجوديّة واقع في القوس الثاني منها بترتيبه ، على ما اقتضاه الأمر الدوريّ والحقيقة التامة الكماليّة ؛ فأوّل ما يجب أن يبيّن من الحِكَم هي الباحثة عن حقيقة العالم بجميع أجزائه عينا وعقلا إلى آدم - كما حققّه هذا الفصّ .

(ثمّ حكمة نفثيّة في **كلمة شيثيّة**) لأنّها كاشفة عن سر انبثاث الفيض الذاتي وانبساط النفَس الرحماني على قوالب القوابل بحسبها ، وهوأوّل ما يترتّب على المرتبة الأحديّة الجمعيّة .

(ثمّ حكمة سُبّوحيّة في **كلمة نوحيّة**) لأنّها كاشفة عن سرّ ما للملأ الأعلى والمبادئ المجرّدة ، من المعاني التنزيهيّة .

(ثمّ حكمة قدّوسيّة في **كلمة إدريسيّة**) لأنّها كاشفة عن سرّ ما للأرواح المطهّرة والنفوس المقدّسة من المعاني التقديسيّة .

---

١) لعل ذلك الحرف الاستقلالي هو لام ألف بهذه الصورة « لا » ولكن الظاهر كون ذلك الحرف واحدا من الثمانية والعشرين بقرينة كون فصوص الكتاب سبعة وعشرين ، وبوجه آخر إن لام الف ليست من الحروف . بل إنما هي عنصر الحروف ومادتها ، المعبّر عنها بالنفَس الرحماني - بفتح الفاء - وهو ريح الرحمة التي تتكون منها سُحب الحروف المزجات - نوري .

(ثمّ حكمة مهيّميّة في **كلمة إبراهيميّة**) لأنّها كاشفة عن سرّ ما للقلب الكامل من الجمعيّة بين معاني التقديس وصور التحميد .

(ثمّ حكمة حقيّة في **كلمة إسحاقيّة**) لأنّها كاشفة عن سرّ ما للخيال من الصوَر المثاليّة والأجساد الشَبحيّة .

(ثمّ حكمة عليّة في **كلمة إسماعيليّة**) لأنّها كاشفة عن سرّما للحواسّ من الصور الهيولانيّة [1] والأجرام الجسمانيّة .

(ثمّ حكمة روحيّة في **كلمة يعقوبيّة**) لأنّها كاشفة عن سرّما للمزاج الجمعيّ من الهيآت التركيبيّة [2] والنسب الارتباطيّة .

(ثمّ حكمة نوريّة في **كلمة يوسفيّة**) لأنّها كاشفة عما للسرّ الوجوديّ من الأنوار الجماليّة الباهرة والأسرار الكماليّة الظاهرة ، وبها تمّ سير الوجود في المظاهر الصوريّة والمجالي الجمعيّة النوريّة ، بحسب بروزه على المشاعر الشاعرة ، وخروج النفَس الرحماني منه عن مكامن الباطن إلى مخارج الخارج ، فهذا السير من مبتدء مفاتيح أبواب الظهور إلى منتهى ما أمكن منه في كمّل النوع الكمالي ، وهو أوّل الامتدادات الوجوديّة وأطولها .

* * *

ثمّ له سير آخر في هذا النوع بحسب أبرازه في شعار الشعائر و إخراجه

---

١) لأنها الباعثة عماينسب إلى الفعل من الأعيان الفاعلة حتى يتبين به رضاالمربوبين والأرباب(هـ).

٢) فإنها الباعثة عن أمرالدين وكيفية استجماعه الأعيان (هـ) .

بصور الأوضاع الكاشفة عن الكُنه ، والدلائل عليه من الجهتين : إحداهما في عرض أرضه الظاهر ، أعني الظهور على البلاد والعباد ، والأُخرى في عمق بطنه الباطن ، أعني الكشف عن تلك الأوضاع والإبانة عن تمام المراد ، وبه يختم أبواب كماله .

وهاهنا تلويح له كثير دخل في هذا النظم ، وهو أنّ لآدم بما اشتمل عليه من العقد الكتابي التفصيلي[١]-على ما سبق تحقيقه - ظهورا في السيرات الثلاث المذكورة في كلّ منها بذلك العقد ، لاشتماله على جميع المراتب التفصيليّة و احتوائه على كلّها ، فلذلك لمّا بلغ منتهى مدارج السيرالأوّل شرع في الثاني يعدّ مراقي كماله بقوله :

(ثمّ حكمة أحديّة في **كلمة هوديّة**) لأنّها كاشفة عن الطريق إلى الله إجمالا ، لأنّ مبنى أمر الإظهار عليه-وضعا كان أو كشفا [٢].

(ثمّ حكمة فاتحيّة في **كلمة صالحيّة**) لأنّها كاشفة عن طريق الانتاج وفتح باب التوليد والاكتساب .

(ثمّ حكمة قلبيّة في **كلمة شعيبيّة**) لأنّها كاشفة عن الطرق بشعبها وفروعها

---

١) لعله يشير إلى تفصيل كل حرف من الحروف الثلاثة من اسم «آدم» أعني (ا ل ف ، د ا ل ، م ي م) كل حرف منها ثلاثة وجمعها التسعة الواسعة - عدد اسمه- فكل حرف ثلاث سيرات : الفه حرف المبدء . ميمه حرف المنتهى . داله حرف الدنيا - هذا - نوري .

٢) ذلك لعله يعني منه الوضع التشريعي : ظاهره الشريعة ، باطنه الطريقة وغايتها الحقيقة- نوري . ويحتمل أن يراد من الوضع هاهنا الوضع الطبيعي الإلهي كما سيجيء مايؤيده ، بل يصرح به - وهذا هو الأشبه بالمقام من وجه - منه .

(ثمّ حكمة مُلكيّة في **كلمة لوطيّة**) لأنّها كاشفة عن الوصول إلى سلطنة الملك من قهر القوم ونفوذ أمر مجازاته فيهم .

(ثمّ حكمة قدَريّة في **كلمة عُزيريّة**) لأنّها كاشفة عن حفظ الصوَر الملكيّة عن الانحلال ومبدئه .

(ثمّ حكمة نبويّة في **كلمة عيسويّة**) لأنّها كاشفة عن معظم أمر الإظهار من إحياء الموتى وانشاء الطير .

(ثمّ حكمة رحمانيّة في **كلمة سليمانيّة**) لأنّها كاشفة عن تمام سلطان الإظهار ونفوذ قهرمان أمره في الثقلين .

(ثمّ حكمة وجوديّة في **كلمة داوديّة**) لأنّها كاشفة عن مبدء تلك السلطنة وأصلها بما اشتملت عليه ، لأنّ الحكمة الداوديّة مشتملة على السليمانيّة منها وزيادة ، حيث أنّ سليمان موهوب له ، على ما ورد في التنزيل : ﴿ وَ وَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ ﴾ [٣٨/٣٠] وقوله : ﴿ وَ لَقَد آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلا ﴾ [٣٤/١٠] .

(ثمّ حكمة نفسيّة في **كلمة يونسيّة**) لأنّها كاشفة عن جامعيّة أمر الإظهار مع الاختفاء والاستتار ، إذ هو مع أنّه في ظلمات الخفاء مغمور ، له مرتبة إظهار الرسالة الكاملة بما ورد : ﴿ وَ أَرْسَلنَاهُ إلى مِائَةِ ألفٍ أو يَزِيدُونَ ﴾ [٣٧/١٤٧] .

* * *

وبها تمّ السير الذي في عرض الأرض الاعتدالي الإنساني نحو إظهار كمالاته

الصوريّة ، فحان أن يشرع في السير الذي في عمق بطونه نحو كمالاته المعنويّة المنطوية عليها تلك الكمالات الصورية . فمَن تمّ به هذا السير الأخير هو الخاتم للكمالات الوجوديّة كلّها ، ولا شكّ أنّ بروز الكمالات المعنويّة والمعارف الكشفيّة عن مزارع ذلك الأرض [الف ٢٤٨] مسبوق بتسلّط قهرمان القهر على تلك المملكة وإفنائه أحكامَ مابه الامتياز ، فبحسب خفاء الأحكام الامتيازيّة يظهر المعارف والعلوم التي هي من الأحكام الاتّحاديّة ، فقوله :

(ثمّ حكمة غيبيّة في كلمة أيوبيّة) إشارة إلى أوّل ما يتبيّن به أحكام تلك السلطنة ويكشف عن وجوه أوامره النافذة .

(ثمّ حكمة جلاليّة في كلمة يحياويّة) لأنّها كاشفة عن أوّل ما يترتّب من الأحكام الوجوديّة والأوصاف الثبوتيّة على الإقهار تحت أحكام السلطنة المذكورة وأوامرها المفنية النافذة ، لما ورد : ﴿ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ﴾ [١٩/٧] ، فبعد ذلك وقع الاهتداء به فيه .

(ثمّ حكمة مالكيّة في كلمة زكراويّة [١]) لأنّها كاشفة عمّا يترتّب على تمام أمر الانقهار، ولذلك قد انساق حاله إلى أن نُصِّف بالمنشار .

(ثمّ حكمة إيناسيّة في كلمة إلياسيّة) لأنّها كاشفة عمّا يترتّب على ذلك الانقهار ممّا يبدو من أعلام منازل القرب وعلائم مقامات التداني ، بعد قطع فيافي البُعد ومهامه التفرقة والهجر ، من المناجاة والمناداة ، ولذلك أُعيدت هذه الكلمة مرّتين - كما ستقف عليه .

---

١) عفيفي : زكرياويّة .

(ثمّ حكمة إحسانيّة في **كلمة لقمانيّة**) لأنّها كاشفة عمّا يظهرلدى العروج على مراقي الإيقان ومدارج الإحسان والعرفان .

(ثمّ حكمة إماميّة في **كلمة هارونيّة**) لأنّها كاشفة عمّا يشترك فيه الواصلون إلى حضرات المكالمة ومواقف المخاطبة من الرحمة الانبساطيّة النوريّة التي هي ظاهر الوجود ، وعليه عاجل أمره ، ولذلك يُرى قومه عند خلافته يعبدون العجل .

(ثمّ حكمة علويّة في **كلمة موسويّة**) لأنّها كاشفة عن خصائص موطن الكلام الموصل إلى كنه السلام .

(ثمّ حكمة صمديّة في **كلمة خالديّة**) لأنّها كاشفة عمّا ينقطع عنده النسب ، ولذلك ماتمّ أمر رسالته وانقطع رابطة بلاغه إلى أُمّته بعصيانهم له .

(ثمّ حكمة فرديّة في **كلمة محمّديّة**) لأنّها كاشفة عمّا يتبيّن به كليّة المراد وأحديّة جمع الحقائق ، من المبدء إلى المعاد .

وهاهنا تلويح وهو أنّ للفرد عقدا يشتمل عليه « طه[1]» وهو عقد الختم ، فلذلك اختص به الكلمة المحمّديّة .

* * *

١) عدد حروف « فرد » و« ختم » برد المآت والعشرات إلى الآحاد =١٤= طه .

و قد علم بذلك خصوصيّات الحِكَم بكمالاتها [1]، وبيان الحصر فيها و وجه ترتيبها .

(وأمّا فصّ كلّ حكمة) فهو (الكلمة التي نسبت إليها) تلك الحكمة ، فإنّ الهيأة الجمعيّة للحكمة وصورة فوقيّتها إنّما تتحقق عينا وبالذات في كلمتها ، وكتابا وبالتبع في فصول هذا الكتاب ، فيكون الظرف هناك مستقرّا ، على أن يكون صفة للحكمة ؛ وأمّا وجه اختصاص كل حكمة بالكلمة المنتسبة هي إليها فسنبيّن في صدركلّ فصّ إن شاء الله تعالى .

* * *

وإذا كان الأمر على ما بيّن (فاقتصرت على ما ذكرتُه من هذه الحِكَم في هذا الكتاب ، على حدّ ما ثَبت في أُمّ الكتاب) أن يظهر فيه بحسب مراقي أطوار الزمان ومدارج أذواق أهله ؛ و يحتمل أن يكون إشارة إلى ما رأى في المنام[2] ، بناء على ما تقرّر أنّ الفاتحة أُمّ الكتاب ، وذلك هو الفاتحة لأبواب

---

١) د : بكلماتها .

٢) حاصله أن مراده نفس قلبه الذي هو مفتتح ظهور الحقائق المستورة والمكنونة ، ومفتاح خزينة خزائن المعارف الإلهيّة ، التي هي الخزينة المحمديّة الختميّة ،وهو كان يدعي أنه هوذلك المفتاح ، و أما الحق الصافي أن ذلك المفتاح الأصلي هو أمير مملكة الولاية عليّ الوالي ، سيد الأولياء و قبلة العارفين . كما اشتهر واطبقت عليهاألسنة [الأ]ساطين من كونه نقطة تحت الباء ، و تلك النقطة إنما هي خزينة الخزائن ، و[ال]مفتاح ، وأمّ الكتاب ؛ كما قال تعالى : ﴿وَ إنّهُ فى أُمّ الكِتَابِ [لَدَيْنَا] لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ [٤٣/٤] .

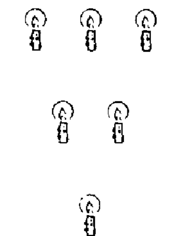
نعم هذا الشيخ المدعي لو ادّعى المفتاحيّة في عصره وما يقرب منه - مما هو بعيد عصره - لاحتمل غير بعيد في وجه من الاعتبار من جهة كونه آلة - تفطن - نوري .

إظهار مخدَّرات أسراره من مكامن الخفاء إلى مجالي البيان ومنصّات العيان .

وقوله : (فامتثلتُ ما رُسم لي و وقفتُ عند ما حُدَّ لي) يؤيّد هذا الوجه .

(ولو رُمتُ زيادة على ذلك ما استطعت ، فإنّ الحضرة تمنع ذلك) لما سيجيء في الفصّ الشيثي أنّ الحضرات هي الحاكمة في إظهار الحقائق وصوَر المعارف ، فإنّها بمنزلة المرآة ، لاترى فيها تلك الصوَر إلاّ بحسبها ، وإن كان مبدء تلك الاختلافات راجعة إلى القوابل المستند إلى الفيض الأقدس ، فيكون الكل من الله . وقوله : (والله الموفق لا ربّ غيره) إشارة إلى ذلك .

ومن ذلك :



[٢]
فصّ حكمة نفثيّة في كلمة شيثيّة

و وجه اختصاص هذه الحكمة بشيث هو أنّها كاشفة عن وجوه امتياز قوالب القوابل بحسب ما تطلبه ألسنة استعداداتهم من[١] عطايا الحقائق الشهوديّة وعوارف المعارف الوجوديّة[٢]؛ فهو أوّل مايتولّد من الوالد الأكبر .

وأيضا الشيث : هبة الله - لغة - وهي التي فتح بها أبواب خزائن الكمالات ، شهوديّة كانت أو وجوديّة .

* * *

وهاهنا **تلويح من الرقوم** : وهوأنّ الحرفين (ش ث) الذين قد استكمل فيهما سائر الكمالات الشهوديّة والثبوتيّة ، قد اشتمل عليها « شيث » ، وهي الكلمة الجامعة لخصوصيّات بني آدم ، الفاصلة لأحكامها الامتيازيّة ، الحاصلة من النفث الوجودي[٣] والنفَس الرحماني ؛ ولذلك بيّن في هذا الفصّ

---

١) د : عن .　　٢) : - الوجودية .

٣) إن النافث بهذا النفث الشامخ الإلهي لهو الله الرحمن ، ﴿ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾ [١١٠/١٧] - نوري .

أمر الخاتمين ، وانساق الكلام فيه إلى من انختم به باب هذا النوع من الظهور - ولا تغفل عن العقدين أيضا[١] .

وإذ[٢] كان المقصدالأقصى في هذاالفص إنّماهوالفحص عن مراقي كمالات بني آدم ، والاستقصاء في مواقف معارفهم ومواطن أذواقهم ومشاربهم من مبادئ أصل شجرة ظهورتلك الكلمة إلى نهاية استواء ثمرتها ، وذلك هو الذي لوّح إليه الحرفان الظاهر بهما ياء الجمعيّة ، أعني شين الشجرة وثاء الثمرة ، على ما أفصح عنه الكلمة الشيثيّة الكاشفة عن القابل ، الذي جمع في ياء نسبته الأصليّة الجمعيّة خصوصيتي شين الشجرة وثاء الثمرة -وكأنّك وقفت[٣] عليه عند الكلام في القبضتين[٤] - أشار إلى تقسيم يُخرج صنفا صنفا منهم ، و يبيّن وجوها يتمايز بها [٥] بعضهم عن البعض ، تمايزا ذاتيا ؛ فإنّ أسئلة السائلين هي الأصل المقوّم لخصوصياتها المترتّبة عليها ، مبتدءا من الأصل الأنزل ، متدرّجا في تلك المواقف ، و مترقّيا في مدارج كمالها إلى الحضرة الختميّة - بقوله :

---

١) كتب في الهامش : شيث = ٩ [برد العشرات والمآت إلى الآحاد] . نفث = ١٨ [٨+١=] ٩ . نفث [= ن٥+ف٨=] ١٣ [٣+١=] ٤+ث٥ = ٩ .

٢) د : و إذا .

٣) يعني من طي إحداهما في الأخرى ، وملاك الطيّ والجمع هو حرف الباء هاهنا ، الذي يشير إلى الأحديّة الجمعيّة ، ومن هنا وقع واسطة وبرزخة بينهما . والبرزخيّة هنا إنما هي مناط الجمع بين الطرفين بلامين وشين - نوري .

٤) راجع ص ١٥٦ .

٥) د : بتمايز بعضهم عن البعض .

[أقسام العطايا]

(اعلم إنّ العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غير أيديهم) - أي سواء كان بواسطة أو بغير واسطة - (على قسمين : منها مايكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائيّة[1]) فتكون القسمة مربّعة (وتتميّز) الأقسام كلّها (عند أهل الأذواق)، ضرورة أنّ ذوي العقول وأرباب الأنظار الفكريّة إنّما يستوهبون المطالب من الأسباب المعدّة ، و يسلكون مسالك الأقيسة الموصلة إليها ، فهم محجوبون عن العطايا الذاتيّة والمواهب المقدّسة عن التوسّل بالوسائط[2] .

---

١) قال القيصري : « المراد بالعطايا الذاتية مايكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها ، وإن كان لايحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات ... وبالأسمائية ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من تعينها وامتيازها عن الذات » .

٢) أي الوسائط الخارجيّة ، كالتعليمات البشرية الشائعة بين أصحاب البحث الفكري المعروف بين الجمهور ، وأما أرباب التقدس والتنزه عن الوسائط الخارجية فهم على قسمين : قسم منهم هم الرسل البشريون الذين بما هم رسل بشريون تتلمذون من الملائكة الذين هم رسل الله تعالى ، إلى هؤلاء الرسل البشريين المبعوثين على عامة المكلفين مع كون كل من هؤلاء البشريين مستكفيا بذاته وبعلل ذاته المترتبة المنتهية اليه تعالى ، غيرمحتاج إلى الوساطة الخارجيّة ، لكون وسائطهم داخليّة ذاتيّة غير خارجيّة . و قسم آخر منهم هم الذين تتلمذون من الله تعالى بلا واسطة ملكية . فهم المعروفون بتلامذة الله ، وهم الأولياء الذين يتوارثون - بل يرثون - علوم هؤلاء الرسل من لدن الله تعالى ، ويتعلمون من الله وراثة ، وهم تتفاوت طبقاتهم في طور الولاية والوراثة ، يشاركون هؤلاء الرسل في كون علومهم ذاتية ، بما هم أولياء العلم -وعلماء الوراثة عند النهاية ، وإن كانوا في بداية سلوكهم غيرمستكملين ، بل محتاجين إلى الوساطة الخارجيّة . فالولي البالغ للنبي البشري بمتابعته له - حق المتابعة - يصل إلى مرتبة يصير بها مستغنية عن الوساطة رأسا ، ولكن في الحقائق والمعارف الالهيّة - لا في الأحكام الفرعيّة والعلوم الشرعيّة العمليّة - كالأولياء في الدورة الختميّة ، لقوله ﷺ : «لانبيّ بعدي» . فالأولياء التابعون ☜

وأيضا قولهم بالعلية ينافي[1] مايكون من أيدي العباد أن يروه من العطايا الذاتية ، وهو أحد الأقسام المذكورة .

(كما أنّ منها ما يكون عن سؤال في معيّن ، وعن سؤال غير معيّن[2]، و منها ما لايكون عن سؤال) فهذه ثلاثة أقسام في الأربعة ، يحصل منها اثنا عشر صنفا، وإلى ذلك أشار بقوله : (سواء كانت الأعطية ذاتية ، أوأسمائيّة) .

[أقسام السائلين]

(فالمعيَّن[3]) من السائلين (كمن يقول : « يارب أعطني كذا » ، فيعيّن أمرا ما لا يخطر له سواه) .

☜ للأنبياء يشاركون الأنبياء - بما هم أولياء - في كون علومهم الكشفيّة ذاتية داخلية ، وذلك لغلبة سلطان الآخرة في حقهم ، إذ النشأة الأُخرويّة حكمها كله داخلي غير خارجي مطلقا . فافهم فهم نور ، لاوهم وهم وزور .

هذا - ولكن الذاتية التي يبحث في هذا الكتاب عنها - وإن كانت بينها وبين ما أشرنا إليه ضرب من البينونة لايكاديخفى ذلك - إن مرجعها إلى مشرب يكاد يجمعهما -فلاتغفل- نوري .

١) سرّ ذلك هو كون علّته الفاعليّة والغائية عندهم خارجين عن قوام المعلول غيرداخلين فيه - نوري .

٢) م ن : في غير معين .

٣) كذا - بالكسر- قرأه الشارح والكاشاني . وقال القيصري (٤١٦):«المعيَّن - بفتح الياء - أي فالسؤال المعين ، كسؤال من يقول : « يارب أعطني كذا ». وبالكسر- على أنه اسم فاعل - لايناسب ماذكره في التقسيم ، وهو قوله « مايكون عن سؤال في معين » ، وإن كان مناسبا لقوله : كمن يقول ... » .

(وغير المعيّن) منهم (كمن يقول : «يارب أعطني ما تعلم فيه مصلحتي» من غيرتعيين لكلّ جزء ذاتي[١]) روحانيّا كان ذلك الجزء الذاتي من الغذاء المقوّم له أو جسمانيّا ، (من لطيف) كالعلوم والمعارف ، والأعمال المصفّية للقلب ، المنوّرة للروح ، الهادية إليها ، (وكثيف) كالمشتهيات و المستلذّات ، وسائر الأغذية والأفعال المكدّرة للقلب ، المظلمة للروح ، المظلّة عن نحوها ؛ فلايعيّن شيئا من ذلك في دعائه ، كما قيل[٢] :

وكِلتُ إلى المحبوب أمري كلّه * فإن شاء أحياني وأن شاء أتلفا

وهذا مقام الواصلين إلى حِماء الحب ولواء الولاء ، كما قيل[٣] :

ما بين ضال[٤] المنحني وظلاله * ضل المتيَّم و اهتدى بضلاله

وهذه الأقسام كلّها باعتبار المعطى والمسؤول ، وباعتبارالسائلين له تقسيم أخر إليه أشار بقوله : (و[٥] السائلون) منهم أيضا (صنفان : صنفٌ بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي، فإنّ الإنسان خُلق عجولا) وذلك لأنّ من شأن الطبيعة وطين قابليتها اللازب أن يلتصق بما يستشعر فيه كماله عاجلا .

---

١) م ن : لكل جزء من ذاتي . والشارح سلك هنا مسلك الكاشاني . ولكن القيصري لايرتضيه ويختلف معهما قراءة وشرحا - فراجع .

٢) لم أعثر علي القائل ، وقداستشهد بالبيت نجم الدين الرازي في مرصاد العباد أيضا : ٢٦٥ .

٣) مطلع لامية لابن فارض : جلاء الغامض : ١٤٥ .

٤) ضال : شجر يقال له بالفارسية : كُنار (منتهى الارب) والمنحنى موضع .

٥) د : - و .

(والصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم أن ثَمّ أُمورا عند الله قد سبَق العلمُ بأنّها لاتُنال إلاّ بعد سؤال) وفي الكلام تقديم وتأخير ، أي « لما عَلم أن ثَمّ أُمورا ، بعثه علمُه » .

وهذا الصنف أعلى السائلين المحجوبين مرتبةً ، حيث أنّ الباعث لسؤاله هو العلم ، فلذلك تراه مترقّيا من العلم إلى القول ، حيث قال :

(فيقول : « فلعلّ ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل » ، فسؤالُه احتياطٌ لما هو الأمر عليه من الإمكان) أي إمكان أن يكون مطلوبه ممّا علّق بالسؤال ، وإن لم يعلم ذلك يقينا ، فإنّ ذلك موقوف على الاطلاع بما في علم الله ، (وهو لايعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده في القبول) إذ لو علم ذلك لعلم ما في علم الله أيضا ، لأنّه تابع له .

ولا يبعد الاطلاع على خصوصيات كلّ استعداد بما يناسبه من الأُمور إجمالا للمتفرّسين ،كالوقوف على قابليّة واحد للطبّ ، والآخر للفقه ، والآخر للحساب وغير ذلك من الصنايع والحِرَف، إنّما الكلام في تفاصيل خصوصيّات تلك الاستعدادات بحسب الأزمنة والأوقات ، ومايصلح له في كلّ حين منها (لأنّه من أغمض المعلومات الوقوف في كلّ زمانٍ فردٍ على استعداد الشخص في ذلك الزمان) ، كما للسائل إذا كان من أهل الحضور ، فإنّه يعرف مقتضى حاله (و) أنّه (لولا ما أعطاه الاستعدادُ السؤالَ ما سأل ؛ فغاية أهل الحضور)- يعني القاطعين منازل فيافي العلل وبيداء الأسباب ، القادمين من مسالك أهل البُعد وأقاصي المقامات - (الذين لا يعلمون مثل هذا) قبل

ورود وقته - فإنّ من أهل الحضور مَن يعلم ذلك على غاية غُموضه - (أن يعلموه في الزمان الذي يكونون فيه ، فإنّهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحقّ في ذلك الزمان وأنّهم ما قبلوه إلاّ بالاستعداد) لأنّ موطن الاستعداد وموقف القابليّة أقدس من أن يكون هناك لحجاب البُعد حكمٌ ، أو[1] لقهرمان الغيبة نفاذ أمر .

(وهم صنفان) أي الواقفون من السائلين الحاضرين : (صنف يعلمون من قبولهم استعدادَهم ، و صنف يعلمون من استعدادهم مايقبلونه) فإنّ الاستعداد معدن نفائس العلوم والمعارف وسائر ما يستخرج من القوّة إلى الفعل .

(هذا أتمّ ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف) يعني صنف السائلين الحاضرين ، لأنّه قادر على استعلام ما يؤول إليه كلّ استعداد وما ينتهي إليه مآل كماله .

[العبد المحض من السائلين]

(ومن هذا الصنف) أي السائلين الحاضرين (من يسأل لا للاستعجال ولا للإمكان ، وإنّما يسأل امتثالا لأمر الله في قوله : ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [٤٠/٦٠] فهو العبدُ المحضُ) الذي لايشوب صرافة عبودته بنسبة اختيار ، ولا إرادة مطلوب أو طلب مراد ، كما قيل[2] :

---

١) د : و .   ٢) لم أعثر علي القائل .

سقط اختياري مذ فنيتُ بحبّكم * عنّي ، فلا أرجو ولا أتطلّبُ
ليس المحبّ حقيقةً من يشتهي * أو يشتكي ، أو يرتجي ، أو يرهبُ

(وليس لهذا الداعي همّة متعلّقة فيما سأل فيه - من معيّن أو غيرمعيّن - وإنّما همّته في امتثال أوامر سيّده ، فإذا اقتضى الحالُ السؤالَ ، سأل عبوديةً ، و إذا اقتضى التفويضَ والسكوتَ ، سكت) لأنّ أحوال هذا العبد إنّما يجري على [الف٢٤٩] مقتضى إرادة مولاه ، فكلّ ما يقتضيه حاله فهو مراد مولاه و مأموره ، ولذلك يستلذّ به ، وإن كان ممّا ينافر طبعَه ويؤلم نفسه كما قيل[١] :

حسب المحبّ تلذّذا بغرامه * من كلّ ما يهوى وما يتطلّبُ
خمر المحبّة لا يشمّ نسيمُها * من كان في شيء سواها يرغبُ

و هذه المرتبة الامتثاليّة للسائلين تناسب طورَ النبوّة ، فإنّها كمال مرتبة العبوديّة التي هي أصل تلك المرتبة - على ما سيجيء تحقيقه - كما أنّ المرتبة الإمكانيّة لهم تناسب طور الولاية ، لأن أصله وباعثه العلم ، ولذلك قال :

(فقد ابتُلي أيّوب وغيره ، وما سألوا رفعَ ما ابتلاهم الله به ، ثمّ اقتضى لهم الحال في زمانٍ آخر أن يسألوا رفعَ ذلك ، فرفعه الله عنهم) .

* * *

(والتعجيل بالمسؤول فيه والإبطاء) ليس إلاّ (للقدَر المعيَّن له عند الله)

---

١) لم أعثر على القائل ويظهر أنها من تتمة البيتين السابقين .

لادخل لدعاء العبد فيه أصلا (فإذا وافَق السؤالُ الوقتَ أسرع بالإجابة ، وإذا تأخّر الوقت - إمّا في الدنيا وإمّا إلى الآخرة - تأخّرت الإجابة - أي[1] المسؤول فيه ، لا الإجابة التي[2] هي « لبّيك » من الله - فافهم هنا) - فإنّها لاتتخلّف عن السؤال أصلا ، لأنّه موعود بقوله : ﴿ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[٢/١٨٦] وقوله : ﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾[٤٠/٦٠] وقوله : ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴾[٢/١٥٢] ولا يمكن له أن يخلف الوعد ، فإنّه لايقبل الخُلف بالنسبة إليه - بخلاف الوعيد .

وأيضا - فإنّ الوجود الكلامي و الصوَر الحرفيّة هي أقرب ما ينسب إليه صدور الآثار المسؤول عنها ، فلذلك ترى الحقَّ إذا أراد الظهور بصورة الأثر قال : «كُن » ، وبه ظهر العوالم والآثار ، فهي صاحب الأثر بالذات ، لايمكن أن يتخلّف عنها ، وكأنّ قوله : « فافهم » إشارة إلى هذه الدقيقة .

فعلم أن أصناف السائلين[3] - أقلّ ما يحصل من هذا التقسيم - خمسة ، وهم في التقسيم الأوّل الحاصل من قوله : « منها ما يكون عن سؤال » ثمانية

---

١) د : الى .

٢) م ن : فيه الإجابة . د : - فيه .

٣) فإن مايمكن أن يحصل من التقسيم المذكور للسائلين بأكثر من ذلك ، فإن السائل إما أن يكون استعجاليا أوإمكانيا ، أومن أهل الحضور؛ وذلك إما أن يكون واقفاعلى مؤدى الاستعدادات في الزمان الفرد أو لا ، والثاني إما أن يعلم من الاستعداد القبول أو بالعكس ، والممتثلون ؛ فهذه ستة أقسام ؛ إلا أن الواقف على مؤدى الاستعدادات في الزمان الفرد ما أدخله في التقسيم لندرته وعدم ظهوره بين الأمم (هـ) .

أقسام ، فالحاصل من المجموع يكون أربعين صنفا ، لكن الكمّل منهم ثلاثة : السائل بالإمكان ، والعبد الممتثل ، و المطّلع على مؤدّى الاستعدادات ، العارف من نفس الاستعداد ما يقبله من الكمال .

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل - يعني السائلين[١] .

[أقسام السؤال]

(وأمّا القسم الثاني - وهو قولنا : « ومنها ما لايكون عن سؤال » فالذي لايكون عن سؤال ، فإنّما أُريد بالسؤال : التلفّظ به ؛ فإنّه في نفس الأمر لابدّ من سؤال) ضرورة أن الفيض تابع للعلم ، والعلم تابع لما يستدعي القابلُ السائل ممّا يقتضيه ذاته .

وذلك السؤال (إمّا باللفظ، أوبالحال ، أوبالاستعداد) إلا أنّ الحال والاستعداد يقيّدان السؤال ويسري حكمهما فيه لشدّة ارتباطهما بلسانيهما دون اللفظ[٢] ، فإنّه لايسرى أحكام تقيّد اللافظ منه إليه ، وذلك لاستقلال مرتبة الكلام في مراتب الوجود ، وكمال جمعيّته وإحاطته في الظهور ، فيمكن أن يؤدي بإطلاقه .

---

١) وذلك لأن المسؤول إما أن يكون معيّنا أوغير معيّن ، وكل منهما إما أن يكون ذاتية أو أسمائية ، وكل واحد منهما إما أن يكون لطيفا أو كثيفا ، فهذه ثمانية (هـ) .

٢) سرّ ذلك هو كون لسان كل نفسه بعينها ، ولا لسان لهما غير عينهما ، وكذا كلاهما ولفظهما . ولهذا لايمكن ان يتخلف مدلولهما عن دلالتهما في الوقوع والوجود ، وذلك بخلاف الألفاظ المعروفة العامية بحسب دلالاتها الوضعية الجعلية . وأما دلالتها بالوضع الإلهي : فهي أيضا مثل الدلالة الحالية - نوري .

(كما أنّه لايصحّ حمد مطلق قطّ إلاّ في اللفظ ؛ وأمّا في المعنى فلابدّ أن يقيّده الحال) ويسري حكمها فيه لصفاء عالمها (فالذي يُبعثك على حمد الله) من الأحوال التي تمدّك وتجلّيك بالمعدّات المقوّمة لك في مراتب الوجود ، أو تفنيك وتخلّيك عن الموانع العائقة لك في مراتب الشهود (هو المقيّد لك باسم فعل) - كالكريم والودود في الأوّل - (أو باسم تنزيه) - كالقدّوس والسلام في الثاني - .

(والاستعداد من العبد لا يُشعر به صاحبه) لأنّه من الفيض الأقدس والسرّ الأخفى الذي لايطأ وادي طُواه إلاّ مَن خلعَ نَعلي الاثنينيّة والمغايرة ؛ فصاحب الاستعداد مادام صاحبا له لايصل إليه ولايشعربه (ويشعر بالحال ، لأنّه يعلم الباعث[1] - وهو الحال - فالاستعداد أخفى سؤال) .

(وإنّما يمنع هؤلاء من السؤال علمُهم بأنّ لله فيهم سابقة قضاء ، فهُم قد هيّؤا محلّهم)بتفريغه عن شواغل الدعاء والسؤال وشوائب أعراض الأغراض (لقبول ما يرد منه ، وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم) لاشتغالهم بما يرد منه واستغراقهم فيه .

[الواقفون على سرّ القدر من السائلين]

(ومن هؤلاء) الساكتين عن السؤال (مَن يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله هو ماكان عليه في حال ثبوت عينه ، قبل وجودها ، ويعلم أنّ الحق

---

١) د : الباعث له .

لايعطيه إلاّ ما أعطاه عينُه من العلم به) لما سبق أنّ العطاء على وِفق الإرادة ، والإرادة تابعة للعلم ، والعلم ما أعطاه العينُ المعلوم مما يقتضيه ذاتُه ويعبّر عنه لسانُ استعداده (وهو ما كان عليه في حال ثبوته ؛ فيعلم) هذا العبد (علم الله به من أين حصل) و أنّ الكل من عينه ظهر عليه ، أُخذ منه فرُدّ إليه ﴿ هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا ﴾ [٦٥/١٢] .

(وما ثَمَّ صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف فهم الواقفون على سرّ القـدَر) المطلّعون على مبادئ تفاصيل جزئيّات أوضاع العالم ومصادر وقوع أحكامها وأفعالها ، أنّه من نفس عينه الثابتة في حال عدمه ، الكاشفة عن كلّ أحوالها بمقاديرها وأزمانها ، ﴿ لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً ﴾ من تلك الأوضاع ﴿ وَ لاَ كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا﴾[٤٩/١٨] إحصاء تفصيل وإيقان، فالعارف بسرّ الارتباط المذكور هو الواقف على سرّ القدَر[١] .

(وهم على قسمين) - فالساكتون عن السؤال[٢] ثلاثة أصناف -

(منهم من يعلم ذلك مجملا ، و منهم من يعلمه مفصلا ؛ و الذي يعلمه مفصلا أعلى وأتمّ من الذى يعلمه مجملا ، فإنّه يعلم مافي علم الله فيه) أي يعلم

---

١) إن أراد كون العارف واقفا على سرّالقدر بوجه الإجمال فله وجه موجه ، وإن أراد الوقوف على وجه تفاصيل خصوصياتها حال تعلق نفسها بهذه الشواغل البدنية وحال حياتها الدنياوية : فهو بعيد جدا ، اللهم إلا بشرط قطع العلاقة بالكلية ، وكون تعلقها التدبيري بالعالم الكياني و بدنها الكوني تعلقا اختياريا وكونها خارجة عن الكونين - لا كخروج شيء عن شيء - وداخلة فيهما - لا كدخول شيء في شيء -كما هو مرتبة خاتم الولاية الأصليّة ؛ فافهم - نوري .

٢) د : - السؤال .

ما في ذلك العبد العالم من تفاصيل أحواله ، حال كونه في علم الله .

هذا إذا جعل أحد الظرفين حالا ، ويمكن أن يجعل بدلا، ومعناه على ذلك أظهر .

والعالمون بهذا الوجه أيضا صنفان : فإنّ ذلك العلم (إمّا بإعلام الله إيّاه ، بما أعطاه عينُه من العلم به) بدون اطّلاعهم على العين نفسه - وهو بمنزلة قرب النوافل .

(وإمّا بأنّ يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها) فيشاهد العينَ بأحوالها وماينطوى تحتها من جزئيّات الأعيان المنتسبة إليها بأحكامها و أحوالها (إلى مالايتناهي) ضرورة أنّ الفائزبهذه المرتبة العليا والذروة القصوى لايكون إلاّ حقيقة كلّية ، له نسبة العلوّ والإحاطة ، كالخاتمين ومن يرثهما من الأقطاب والكمّل .

ثمّ إنّ هذه الأصناف الثلاثة من الساكتين إذا ضرب في الأربعة منهم المستخرجة من التقسيم الأوّل ، الذي لنفس الأعطيات ، تصير إثنى عشر صنفا ، فيكون مجموع الأصناف المعدودة هاهنا إثنين وخمسين .

لأنّ هذا العدد على قاعدة العقود راجع إلى السبعة[1] التي عليها مدار دائرة الوجود والشهود ، إلى غير ذلك من الخصوصيّات التي لهذا العدد ، كما يتبيّن في

١) يعني بقاعدة رد العشرات إلى الآحاد . إذ الإثنان والخمسة جمعهما السبعة ، والسبعة إذا جمع أخواتها من الواحد إلى نفس السبعة ، صارت مجموعتها ثمانية وعشرين ، ولا مرتبة فوقها . كما مرت الإشارة إلى سرّ انحصار أبواب الكتاب في هذا العدد - نوري .

غير هذا المجال إن شاء الله تعالى ، وقد لاحظ في عدّ هذه الأصناف رابطة الترتيب ، حيث ابتدأ من المحجوبين متدرّجا ، مترقّيا إلى هذا الصنف ، الذي هو أكمل الأصناف .

(وهو أعلى) كشفا من الكلّ (فإنّه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به ، لأنّ الأخذ من معدن واحد) وهو العين الثابتة حال ثبوتها ، فيكون هذا المكاشف مثل الحق في ذلك ، لكن لمّا كان للحقّ طرف الإحاطة والعلوّ ، يكون العلمان وإن كانا متساويين (إلاّ أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له[1] ، هي من جملة أحوال عينه ، يعرفها صاحب ذلك الكشف ، إذا أطلعه الله على ذلك) العين وأحواله (أي على أحوال عينه[2]) ضرورة أنّ هذه العناية من جملة أحوال العين التي هي سابقة على الكلّ[3] ولذلك أنتج هذه الخاتمة التي هي محيطة بالكلّ .

أمّا بيان أنّه لابدّ للعبد في علمه هذا من سابقة عناية من الله (فإنّه ليس في وسع المخلوق إذا أطلعه الله على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها) بأن يكشف له عن تلك العين في حال وجودها ، ويعلم منه سائر ما انطوت عليه من الأحكام والأحوال ، بعد أن تقع صورة الوجود الكاشفة لسائرالصور عليها (أن يطّلع في هذه الحال على اطّلاع الحق على هذه الأعيان

---

١) قبل وجود عينه (هـ) .

٢) بعد وجوده ، لاقبله ، كما علم الله تعالي منه قبل وجوده (هـ) .

٣) د : - على .

الثابتة في حال عدمها ، لأنّها)- أي الأعيان في حال عدمها - (نِسَب ذاتيّة لاصورة لها) في نفسها ، فإنّه لايخفى على الواقف بأُصولهم أنّ الكثرة حيثما كانت وبأي اسم سمّيت - فإنّها نِسب عدميّة واعتبارات خالصة عن شائبة الوجود مطلقا، وهذه النسبة الإطلاقيّة التي للأعيان قال إنّها ذاتيّة ، فالضمير راجع إلى الأعيان - لاغير[1]- .

وإذا تقرّر أنّ الأعيان لاحظّ لها من الوجود ، فلايكون لها حكم ولا حال ولا علم أصلا ، بل الكلّ مستهلك في الذات ، استهلاك صورتها فيها[2] ، فالحكم حينئذ للذات بإطلاقها ، وليس للعبد المحصور تحت أحكام عينه حالة الوجود سعة الإحاطة الذاتيّة ، فلا يمكن له الاطلاع المذكور إلاّ بسابقة من العناية .

والحاصل أنّ العبد له طرف ضيق تخلف به عن الحق في ذلك ، وطرف سعة [3] به يماثله ويساويه ، (فبهذا القدر) من التخلّف والضيق الذي للعبد

---

١) تعريض على ما قاله الكاشاني : « والضمير في لأنها راجع إلى الإطلاع ، أُنّث لمطابقة الخبر » .
و قال القيصري : « وفيه نظر ، إذلايصدق على الإطلاع أنه نسب ذاتية ، لأنه نسبة من النسب ، لاكلها » .

٢) سرّ ذلك هو كون صورة الشيء - بما هي صورته - شيئا وليس بشيء كما قال الصادق عليه السلام :« ألم تر ظلك في الشمس شيء وليس بشيء»؟ إذ الصورة الظليّة وقعت برزخة بين الشيئية واللاشيئيّة وكل برزخ وبرزخي جامع بين طرفيه المتقابلين . فذلك الجمع من بين تعانق الأطراف بلامين وشين . فأحسن التأمل فيه - نوري .

٣) ذلك كما قال سبحانه : ﴿ لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [١١/٤٢] ؛ وسرّ ذلك هو خلقه تعالى آدم على صورته . وإذا كان فطرته فطرة صورة الحق اتسعت ووسعت سعة ذي الصورة ، إذ الصورة بما هي صورة منزلته منزلة الحكاية عن الحقيقة . وإذا كانت الحقيقة واسعة بالإحاطة الوجوديّة صارت صورتها مطابقة لها ، مطابقة الحكاية لذي الحكاية - فلا تغفل- نوري .

(يقول[1]: إنّ العناية الإلهيّة سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم) .

(ومن هنا) - أي من تحقق المساواة - (يقول الله : ﴿ حَتَّى نَعْلَمَ ﴾ [٣١/٤٧] وهي كلمة محقّقة المعنى) أي مطلق على الحقيقة - (ما هي كما يتوهّمه من ليس له هذا المشرب) من المجازات البعيدة ، على ما ارتكبها الظاهريّون من المفسّرين، فإنّ العلمين إذا كانا متساويين في الظهوريكون كلّ منهما متجدّدا حسب تجدّد الآخر ، فلذلك تجدّد ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴾ [٢٩/٥٥] حَسَب تجدُّد الأَعْيَان في الأزمان .

ثمّ إنّ المنزّهة الرسميّة لمّا لم يكن لهم حظّ من هذا الذوق ، اشمأزّوا عن سماعه ، حاسبين أنّه من التنزيه ، وهو بمرمى بعيد منه ، فلذلك نبّه إلى مآلهم فيه بقوله : (وغاية المنزّه[2] أن جعَل ذلك الحدوث في العلم للتعلّق) بالحوادث على ما ذهب إليه المتكلّمون من أهل السنّة ، من أنّ الأوصاف والأحكام القديمة إنّما يعرض لها لوازم الحدوث من جهة تعلّقها بالحوادث (وهو أعلى وجه يكون للمتكلّم ، يعقله[3] في هذه المسألة) ، فإنّه ليس للعقل بحسب قوّته النظرية

☜ هذا - ولكن يجب أن يعلم أن المماثلة والمساواة حينئذ لاتكون من باب مماثلة شيء لشيء ، أومساوات شيء لشيء ، إذ المماثلة بهذا الوجه تحديد وتقييد، والتحديد التقييدي ينافي السعة والإحاطة الوجوديّة الوجوبيّة - تفطن - نوري .

١) عفيفي : نقول .

٢) حيث كانوا يقولون : إن أصل نفس العلم قديم ، وتعلقه حادث بحدوث متعلقاته ، وهو واهٍ جدّا - نوري .

٣) عفيفي : بعقله .

فيما وراءه مدخل- وفي قوله : «يعقله» إشارة إلى هذه الدقيقة - فهو غير بعيد عن التحقيق (لولا أنّه أثبت العلمَ زائدا على الذات ، فجعل التعلّق له ، لا للذات ؛ وبهذا انفصل عن المحقّق من أهل الله ، صاحبِ الكشف والوجود) فإنّه يرى العلم عين الذات .

لايقال : فيلزم انتساب الحوادث إلى الذات بضرب من النسبة - تعالى عن ذلك - ؟

لأنّ تنزّهها [١] عن القِدم المقابل للحدوث كتنزّهها عن الحدوث عن سائر

---

١) سرّ ذلك هو كون ذلك التقابل وأمثاله موجبا للتحديد والتقييد ، الذين هما لايمكن أن يجتمعا مع الإحاطة الوجوديّة التي لا يمكن أن تبقى معها ثنوية التقابل . فإن تلك الإحاطة التوحيدية تلزمها تعانق الأطراف في جهة واحدة ، كما قال سبحانه : ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾[٤/٥٧] وقال: ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾[١١٥/٢] وقال: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [٧/٥٨] وقال : ﴿ أَلاَ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِن لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] « عالٍ في دنوّه ، دانٍ في علوّه ، باطن في عين ظهوره ، ظاهر في عين بطونه ، بعيد في عين قربه ، قريب في عين بعده »- إلى غير ذلك من النصوص الكاشفة عن سرّ التوحيد الوجودي المعروف بالتوحيد الذاتي ، والمصرّحة بتعانقي الأطراف المتباعدة المتضادّة في جهة واحدة ؛ وثنوية التقابل تقتضى أن يكون مصحاح صدق كل من المتقابلين جهة مضادة ومنافية لجهة صحة صدق الآخر ، فتعدد الجهة - على التضاد والتباعد والتنافي والتناقض ـ يلزمه التحديد وعدم السريان الإحاطي المناقض بالضرورة للضروري من الدين ـ فافهم فهم نور ، لا وهم ظلم وزور ، واستقم كما أُمرت بإقامة الشريعة البيضاء .

يعني أنه يجب على السالك العارف بالله وبأمره سبحانه أن يجمع بين شهود الجمع والإجمال وبين رؤية التميز والتفصيل في كل حال بأن يلتزم رعاية فحوى قوله تعالى : ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] ونظائره ، مع التزام رعاية مؤدّى قوله : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ﴾ الآية [١/٤]- حسبما أشرنا قبل هذا البيان إلى محصل مؤدّاه ، وحملناه على مقام رؤية التميّز التفصيلي - كما مرّ منا - نوري .

المتقابلات - على ما مرّ غير مرّة - فلاتغفل عنه فإنه مفتاح لمقفّلات كنوز الرموزالختميّة ، فإنّه مايعرف ذلك التنزيه غير المتحقّق بالتوحيد الذاتي المختصّ بالورثة الختميّة .

وممّا لابدّ منه هاهنا أن تعلم أنّ استفاضة الحقائق لها طريقان :

أحدهما نظريّ عقليّ وراء الحجب الكونيّة والدلائل النظريّة ، والحاصل من هذا الطريق إنّما هو حصر عقليّ على ما لذوي المذاهب الجعليّة من الصور الاعتقاديّة ؛ و هذا مسلك أهل العقل ، كما يلوّح عليه لفظ العقل و العقد .

والثاني كشفيّ قلبيّ [١]، إنّما يدلّ عليه الصور الوجودية الأصليّة التي [الف٢٥٠]

---

١) محصل معنى تلك الدلالة التي المنزهة [كذا مهملة . ظ: للمنزهة] عن تطرق الوضع الجعلي العامي إليه ، هوكون الصور الوجوديّة الأصليّة صور موجودات عينية ، بل وجودات نورية إلهيه ، هي حقائق حرفية وكلمات وأرواح كلية إلهية ، منزل تلك الحقائق النورية الحرفية و الكلمات التامات الإلهية إلى عالمنا هذا بالوساطة الملكية في كسوة الصور الوجودية الخلقية القدريّة الكيانية ، كما في العالم الكبير الخلقي الطبيعي بالنزول التكويني .

وأما في كسوة الصور الحرفية المعروفة بين العامة ، المسموعة لكل ذي سمعة ، والمرئية لكل رؤية بالنزول التشريعي المعروف بالطريق التدويني ؛ وإن كان كل من الطريقين حسب الوساطة الملكيّة تكوينيا إيجابيا . وجهة التقابل والمغايرة في وجه هوكون محل النزول في الطريق التكويني المقابل للتشريعي هيولى العالم الطبيعي المعروف المكشوف ، وكون محل النزول الحاصل للتشريعي هو نفس النبي المبعوث بالشريعة . ولتلك الصور - الوجودية الكيانية الكلامية من وجه ، و الكتابية من وجه آخر - دلالات طبيعيّة بوضع إلهي لايعرف كيفية دلالتها إلا من علّمه الله تعالى حقائق أسمائه الحسنى . كما قال جل من قائل : ﴿ وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٢/٣١] علّمه ﴿ بِالْقَلَمِ ﴾ [٩٦/٤] ما لم يكن يعلم وذلك الضرب الخفي من التعلم لا يتحقق به إلا من يعلم أو يتعلم من حضرة الحق تعالى بلا وساطة ملكية ، بأن يكون المتعلم بهذا الوجه تلميذا له تعالى ؛ والأسماء الحسنى إن هي حقائق الأشياء .

لاجعل فيها أصلا ، والحاصل منه إنّما هو انشراح علميّ وكشف وجوديّ ، وهو مسلك أهل الله صاحب الكشف والوجود ؛ تحفّظ هذا الاصطلاح فإنّه له مواضع نفع في هذا الكتاب .

[رجوع إلى تحقيق الأعطيات]

وإذ قد ابتني هذه التقسيمات كلها على تقسيم[1] الأعطيات أوّلا ، وانشعب هذه التفاريع من ذلك الأصل ، لابدّ أن يسترجع إلى تحقيقه حتى يتبيّن منه جميع الأقسام ، فلذلك قال :

(ثمّ نرجع إلى الأعطيات فنقول : إنّ الأُعطيات إمّا ذاتيّة أو أسمائيّة) ؛

و إذ قد عرفت أنّ العطايا قد تكون[2] بلا واسطة و قد تكون بواسطة ، و الواسطة إمّا صفة أو فعل : فصّلها بقوله :

(فأمّا المنح والهبات والعطايا الذاتيّة فلا يكون أبدا إلاّ عن تجلّ أُلوهيّ[3])

☜ وأما وجه الاختصاص بالطريق التشريعي ، ففيه وجهان : وجه لايعرف تعرف كيفية دلالتها إلا من علمه الله حقائق الأسماء والأشياء - كما قرّرناه في باب التكوينيات - وهي معروفة بكون لسانها لسان الولاية ، ولغاتها لغات الوراثة ؛ ولايرثها إلا من تولى الله تعليمه بنفسه ، الذي هو يتولى الصالحين ﴿ اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾ [٢٥٧/٢] ، وأما الوجه الآخر - وهو المعروف بلسان النبوة - فهو بالوضع الجعلي المعروف بين العامة الذي هو ملاك تبليغ الرسالة العامية العامة للعام والخاص - نوري .

١) د : - تقسيم . ٢) د : قدلاتكون . ٣) عفيفي : الهي .

حتى يمكن أن يظهر الأثر - المسمّى بالمنح و الهبة و العطاء - بصرافة أحدية جمعيّته الذاتيّة ، فإنّ التجلي في كلّ اسم إنّما يظهر بحسب حكمه الخاصّ و خصوصيّته الامتيازيّة الفارقة ، بخلاف الاسم « الإله » فإنّ خصوصيّته إنّما هو الإطلاق وأحديّة الجمع الإحاطي ؛ وعبارة « الأُلوهي » منه[1] مشعرة بهذا الطرف من الجمعيّة .

[التجلي لايكون إلا بصورة استعداد المتجلى له]

ثمّ لمّا بيّن حكم التجلّي الذاتي وما يقتضيه باعتبار المتجلّي ، أراد أن يبيّن أمره باعتبار المتجلّى له بقوله : (والتجلّي من الذات لايكون أبدا إلاّ بصورة استعداد المتجلّى له ؛ غير ذلك فلايكون) ضرورة أنّه لوكان له ما يزيد على تلك الصورة لم يكن التجلّي بصرافته الذاتية .

(فإذن المتجلّى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق) إذ ما تصوّر فيها شيء غيره (وما رأى الحق ، ولا يمكن أن يراه مع علمه أنّه ما رأى صورته إلاّ فيه) فيلزم أن يكون مرئيا ، ضرورة أنّ رؤية الصورة تستلزم رؤية ماترى فيه و هذامن مقتضيات الذات وأحكام هويتهاالجامعة للأضداد والأطراف المتعانقة كلّها فيها ، أنها يُرى ولا يُرى ، وعلمت وما علمت ، كما سيشير إليه الشيخ .

[مثال المرآة]

وأمر هذا التجلّي ورؤية الصورة فيه وخفائه بعينه (كالمرآة في الشاهد إذا

---

١) دون الالهي (هـ) .

رأيت الصوَر فيها ، لاتراها) - أي المرآة - ضرورة أنّه من شأنها أن يختفي بنفسها في الصورة المرئيّة .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال هاهنا بحسب الأنظار السخيفة وقواعدها : « إنّ ذلك لعدم إمكان توّجه العقل بآلته الواحدة في حالة واحدة نحو أمرين متغائرين » ، فقال :

عدم رؤية المرآة (مع علمك أنّك ما رأيت الصور أو صورتك إلاّ فيها) دفعا لذلك الوهم أوّلا- إذ لوكان المانع ذلك لما أمكن له رؤية الصور فيها أصلا- وتحقيقا لوجه المماثلة ثانيا ، فإنّ المرآة بهذا الوجه صارت مماثلة للحق .

(فأبرزالله ذلك مثالا نصَبه لتجلّيه الذاتي) في عالم المثال (ليعلم المتجلّى له ما رآه ؛ وما ثَمّ مثالٌ أقرب) نسبة (ولا أشبه) حكما (بالرؤية والتجلّي من هذا) ؛ فإنّها أظهرت صورة الرائي كما هي له مختفيا فيها ، بحيث لايرى منها صورة أصلا ، مع علمه أنّه لايرى الصورة إلاّ فيها .

وهكذا سبيل الحقائق بالنسبة إلى الوجود عند أرباب النظر ، فإنّ بديهة العقول شاهدة بأنّ سائر الماهيّات - بديهيّة كانت أو مكتسبة - إنّما يتحقّق ويعلم في الوجود مع عجزهم عن إدراك الوجود ، حتّى ذهب بعضهم إلى أنّه من الاعتبارات العقليّة التي لاوجود لها في الخارج .

(واجهد نفسك[1] عند ما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرمَ المرآة ؛ لا تراه

---

١) عفيفي ، د : في نفسك .

أبدا ألبتّة) إلاّ عند إعراضك وصرفك النظر عن الصورة الظاهرة والتفاتك نحوها وتحديق النظر فيها .

فعُلم من هذا أنّ الظاهر لدى الحسّ هاهنا هي الصورة ، والجرم مختفٍ فيها فهو كالباطن لها ، ولا يخفى أنّ الصورة لوكانت ظاهرة في الجرم أو به لكان الأمر بالعكس ، ومن ثمّة وقع التحيّر لأرباب العقول (حتّى أنّ بعض من أدرك مثل هذا في صور المرايا ذهب إلى أنّ الصورة المرئيّة بين بصر الرائي وبين المرآة) بناء على ما ذهبوا إليه من أنّ الصور[1] المتجسدة إنّما يتكوّن في عالم المثال ، لكن شرط ظهورها للحواس الظاهرة حضور الأجسام الهيولانيّة ذوي السطوح الصقيلة عندها والتفاتها لها[2]. (هذا أعظم ماقدر عليه من العلم ، والأمر كما قلناه وذهبنا إليه) من أنّ المرآة مثالٌ نصبها الله لتجلّيه الذاتي ، حيث أنّ الظاهر فيها عين الباطن ، والباطن فيها هو الظاهر ، كما قال[3] :

وباطن لا يكاد يخفى * وظاهر لايكاد يبدو

(وقد بيّنّا هذا في الفتوحات المكّية) فإنّه قد بيّن أمر مماثلة المرآة ووجه استجماعها لأحكام الممثّل من حيرة المشاهد وجمعيّته للأضداد والأطراف ، حيث قال[4]:

---

١) د : الصورة .

٢) راجع الأقوال في الإبصار وكيفية الرؤية عند القدماء في الشفاء : الطبيعيات ، النفس ، الفصل الخامس - السابع من المقالة الثالثة ، ١٠٢-١٠٥ .

٣) البيت لابن عربي ، وقد مضى في ص ٩ .

٤) الفتوحات المكية : الباب الثالث والستون (٣٠٤/١) والشارح أسقط بعض العبارات و لم نتعرض لها ولسائر الاختلافات الجزئية لوضوح المراد - فراجع .

« إنّ الإنسان يدرك صورته في المرآة ، ويعلم قطعا أنّه أدرك صورته بوجه ، وأنّه ما أدرك صورته بوجه ، لما يراها في غاية الصغر لصِغر جرم المرآة ، والكبر لعِظمه ، ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورتَه ، ويعلم أنّه ليس في المرآة صورة ، ولا هي بينه وبين المرآة ؛ فليس بصادق ولا كاذب في قوله : «إنّه رأى صورتَه ، ما رأى صورتَه » ، فما تلك الصورة ؟ وأين محلّها ؟ وما شأنها ؟ فهي منفيّة ثابتة ، موجودة معدومة ، معلومة مجهولة ، أظهر الله سبحانه وتعالى هذه لعبده ضرْبَ مثالٍ ليعلم ويتحقّق أنّه إذا عجَز وحار في درك حقيقة هذا - وهو من العالم - ولم يحصل عنده علم بتحقيقه ، فهو بخالقها أعجز وأجهل وأشدّ حيرة » ، هذا ما عثرتُ عليه مما يتعلّق بهذا البحث من كلامه .

* * *

(وإذا ذُقتَ هذا) - أي أدركته بمجرّد ذوقك الكاشف وفطرتك السليمة خالصة عن علائق التعمّلات الفكريّة المشوّشة ، صافية عن شوائب التوسّل إلى القياسات الجعليّة الموسوسة - (ذُقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حقّ المخلوق) إذ المخلوق - من حيث أنّه مخلوقٌ - لا مدخل له وراء ذلك أصلا ، (فلا تطمع ولا تُتعب نفسَك ، في أنّ ترقى في أعلى من هذا الدرج ، فما هو ثمّ أصلا) أي فما أعلى من هذا الدرج مقام موجود مشهود أصلا ، (وما بعده إلاّ العدم المحض ؛ فهو مرآتك في رؤيتك نفسك ، و أنت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها) كالسماع والرؤية ، فإنّهما من أحكام اسمي السميع والبصير ، وهما إنّما يظهران بأحكامهما في مرآة العبد ، وإذ تميّز في هذه المرآة الظاهرُ عن المظهَر تعدّد فيها الصور الظاهرة .

(و ليست) تلك الصوَر - يعني الأسماء و أحكامها - (سوى عينه[١]) فيكون العبد -على أي حال - مرآة لعين الحقّ ،كما أنّ الحق مرآة لعينه ، فهو على هذا التقدير الإطلاقي مرآة يظهر فيها أسماؤه ، كما أنّ العبد مرآة يظهر فيها ذاته ، كما قال العطّار[٢]:

توئي از روى ذات آئينهى شاه * شه از روي صفات آئينه تست

وإذ قدظهر أنّ العين واحدة ، وحكم المدارك والمشاعر جعلها ذا اعتبارات ظواهر تارة ، ومظاهر أُخرى ؛ أجمل الحال ، (فاختلط الأمرُ وانبهم ؛ فمنّا من جهل في علمه) لغلبة حكم الإمكان والمظهريّة عليه . فقال[٣] : (والعجز عن درك الإدراك إدراك[٤]) مفصحا عمّا يقتضيه مشهده الذاتي من تعانق الأطراف وجمعيّة الأضداد .

(ومنّا من علم) أنّ ذلك الجهل الذي في العلم هومنتهى مراتب العلم ، إلا أن القول بذلك الكلام يدل على عدم وصوله إلى هذا العلم ، (فلم يقل مثل ذلك) مع أنّه هو الكلام الكاشف عن كنه مقتضى هذا الموطن .

---

١) في هامش د : في بعض النسخ : وليست إلا عينه .

٢) ديوانه : ص٣٠ . وفيه : ... شه از روي صفاتي آيه تست .

٣) كلام منسوب إلى أبي بكر في كتب العرفاء ، ولم أعثر على مصدر له عند أهل الرواية .

٤) لله درقائل قال : « العجز عن درك الإدراك إدراك » إذا أراد منه الحقيقة بمعنى أن العجز عن الإدراك هو حق الإدراك و حقيقته حقيقةً ؛ لعمر إلهي إنه لنعم المقال ، و لحق المنال إن لم يحمل على التجوزات الشائعة في عرف أرباب الأوهام ذوي القيل والمقال . وقد انكشف كل الانكشاف سرّ ذلك السرّ المستسرّ ، المقنع بالسر في هذا الكتاب ، بشرحه الشارح الكاشف عن لبّ لباب مغزاه ، فاجهد واجتهد ، واتعب نفسك في نيل معناه ـ نوري .

(وهو أعلى القول ، بل أعطاه العلمُ السكوتَ ، ما [1] أعطاه العجز) لعدم انقهاره تحت أحكام الإمكان ومظهريّته الخلقيّة ؛ (وهذا هو أعلى عالم بالله) حيث لم ينقهر بقوّة استعداده الذاتي لمقتضيات ذلك المشهد العظيم من تجاذب الأطراف المتعانقة ، وتخالف أحكامها المتضادّة ، بل أحاط بالكلّ علما ، و لم يتأثر من تلك الأحكام وهو أعلى عالم بالله .

[العلم الخاص بالخاتم]

(وليس هذا العلم إلاّ لخاتم الرسل وخاتم الأولياء) فإنّهما هما الواصلان في الحقائق والمعارف إلى أقاصي كمالها بجزئيّاتها وكليّاتها ، وصوَرها ومعانيها ، وهي حضرة متعانق الأطراف ومجتمع الأضداد [2] ، كما علم من آثارها ، حيث أنّ

---

١) د : كما .

٢) حجاب روي توهم روى تست درهمه حال * نهاني از همه عالم زبس كه پيدائى

« يامن خفي من فرط ظهوره واحتجب عن نواظر خلقه بشعاع نوره » ، « حاضر غير محذود ، غائب غير مفقود » - نوري .

وذلك الحجاب الكلي الإحاطي هو النور المحمدي الفائض أولا وبالذات عن حضرة الذات ، هوالمسمى بالفيض المقدس ، الذي فاض بنفسه ، ثمّ خلقت الأشياء به . ومن هنا يلقب بالحق المخلوق به ، وبالجملة فالكل محتجب به . وفي الكافي بإسناده : « محمد حجاب الله » - نوري .

وذلك الفيض المقدس هو وجه الله الباقي بعد فناء الأشياء ، وذلك الوجه هو وجه حضرة الذات الذي به واجه حضرة الذات إلى الأشياء من الأزل ، وبه يواجهها إلى الأبد ، وهو حقيقة حقائق الأشياء ،وهو ملاك تعانقها ومدارتوافقها في حين تخالفها وتقابلها ، حسبما يقتضي تقابل الأسماء الإلهية تقابل الجلالية والجماليّة ، مجتمعهما هوذلك الوجه المحمدي الجامع لجوامع الأسماء الإلهي ، ولولا ذلك الوجه الجامع البسيط المحيط بالكل الساري في الجل والقل لما امكن تعانق الأطراف المتضادة ، وهو عنصر العناصر المتضادة ومادة المواد المختلفة المتخالفة ، وهو مناط ائتلافها واُلفتها وملاك مزاوجتها ومناكحتها ، وهو مدار النكاح الساري في الذراري المتخالفة أنواعها ، فضلا عن أصنافها وأشخاصها ، ولولا تلك الرابطة والجهة الجامعة لما تولد المؤمن من الكافر وبالعكس ، ﴿ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا ﴾ [١١/٤١] - الآية + نوري .

الجهل في عين العلم بها ، والعجز عن إدراكها هو إدراكها ، وأنّ معلوميتها تقتضي الخفاء ومجهوليتها الإظهار - إلى غير ذلك - وهذه الحضرة هي المسمّاة في لسان الاصطلاح **بالهويّة المطلقة والتعيّن الأوّل** ، يقال لها بهذا الاعتبار **الحقيقة المحمديّة** ، فإنّ الحقيقة من كل أحد هي مستند المعرفة التي له من الحق ، و لذلك قال : (و ما يراه أحد من الأنبياء و الرسل إلاّ من مشكاة الرسول الخاتم ، وما يراه أحد من الأولياء إلاّ من مشكاة الولي الخاتم) .

ثمّ إنّ هذا العلم لمّا كان من الكمالات المعنويّة والحقائق الكلّية التي لا تتحوّل أحكامها بتبدّل أجزاء الزمان ، ولا ينقرض بانقراض تنوّعاته ، يكون من خصائص أطوار الولاية ولوامع أنوارها ، فكلّ من أظهر لمعة منه إنّما يكون ذلك من عين الولاية مقتبسة من مشكاة خاتمها ضرورة(حتّى أنّ الرسل لايرونه - متى رأوه - إلاّ من مشكاة خاتم الأولياء ، فإنّ الرسالة والنبوّة - أعني نبوّة التشريع)- لانبوّة التحقيق الكاشفة عن المواطن المعاديّة والمواقف المحشريّة ، فإنّ ذلك أيضا من شعاشع أنوار الولاية التي لاتختلف باختلاف الزمان وصروف الدوران (ورسالته تنقطعان) لانّهما مبنيّتان لأحوال أفعال مكلّفي كل دور من الأدوار الزمانيّة ، حسبما يقتضيه ذلك الزمان منها ، فتنقرض بانقراضها ضرورة (و الولاية لاتنقطع أبدا) لأنّها الكاشفة عن الحقائق الكليّة المستقرّة ، على حالٍ واحدةٍ من الأزل إلى الأبد .

[العلم الخاص بخاتم الأولياء]

(فالمرسَلون من كونهم أولياء لايرون ما ذكرناه إلاّ مشكاة خاتم الأولياء ؛

فكيف مَن دونهم من الأولياء) فخاتم الأولياء هو السابق في مضمار هذا النوع من الكمال ، وغيره من لواحقه وتوابعه .

(وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لايقدح في مقامه ولايناقض ما ذهبنا إليه ، فإنّه من وجه يكون أنزل) وهو وضع الصوَر الجزئيّة والهيآت والأوضاع الجعليّة ، المنطوية على الحقائق الكماليّة ، (كما أنّه من وجه يكون أعلى[1]) ، وهو كشف المعاني الكليّة والعلوم اللدنيّة الذاتيّة والحقائق الكماليّة المعربة عن كنه المراد منها، فيكون متبوعا من وجه ، تابعا من آخر، على ما اقتضاه الصورة[2] الوجوديّة من الأمر الدوري والنظم ، الربطي الوحداني الامتزاج .

(وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيّد ما ذهبنا إليه) من تابعيّة المتبوع المطلق

---

١) لايخفى أن الماتن لم يبرهن على ما ادعاه إلا بما ذكره من الخطابيات ، ومن الواضح جدا أن طريق الاطلاع على المعارف التوحيدية والعلوم الإلهية هوالقرب من الله تعالى والإشراف على هذه المعارف بقدر ما يستعده هذا المقرَّب من الحق ، وأن رسول الله ﷺ في أعلى المراتب لايصل إليه أحدمن الأنبياء والأولياء -كائنا من كان - في هذا المضمار، وهو الذي دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى ، فلاأحد أقرب منه إلى الله تعالى ، فلاأعرف منه أيضا ، وسائر الناس إنما يصلون إلى هذه المعارف بوساطته - ويشهد لذلك ما سيأتي من قول الماتن أن خاتم الأولياء حسنة من حسنات الرسول الخاتم ﷺ - على أنه هو نفسه خاتم الرسل وخاتم الأولياء لونظرنا بعين التحقيق ، فإنه لااعتبار للزمان في هذا الميدان و إنما النظر إلى السبق الذاتي و المرتبة الوجودية ، وليعلم أن ما أظهرناه لايقدح في شأن سائر الأولياء من أهل بيته ومتابعيهم ﷺ ، يشهد لذلك القول المروي عن أميرالمؤمنين وقطب الموحدين وخليفة الرسول الخاتم ﷺ : « أنا عبد من عبيد محمد » فإنه القول الفصل ، وما هو بالهزل .

٢) د : الصور .

فهو في المتبوع من وجه أولى بالوقوع ، وذلك (في فضل عمر) على أبي بكر (في أُسارى بدر ، بالحكم فيهم) ، حيث رأى فيهم أبوبكر أن يأخذ منهم الفدية و يطلقهم ، ورأى فيهم عمر بضرب الرقاب ، فأنزل الله الآية الكريمة موافقة لرأي عمر[١] وهي قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَ اللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَ اللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَوْلاَ كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [٨/٦٨-٦٧] .

(وفي تأبير النخل) حيث منعه رسول الله ﷺ وقال[٢] : « ما أرى في تركم تأبيره مضرّة » ، فتركوا تأبير النخل ، ففسدت ثماره . فقالوا لرسول الله ﷺ ، فقال : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » واعترف بأعلميّتهم في هذا الحكم ، فعلم من هذا أنّ الكامل قد يتّبع غيره في جزئيّات الأحكام .

---

١) الروايات مختلفة في شأن قضية أُسارى بدر، وما أشار إليه الماتن أحد الأقوال المروية في ذلك ، راجع التفصيل في مجمع البيان : ٥/٥٥٩ . على أن ماعمله المسلمون بأمر من رسول الله ﷺ - من أخذ الفدية من البعض وضرب رقاب آخرين منهم - يناقض القول الذي اعتمد عليه الماتن ، وحاشاه ﷺ أن يمضي في أمر مثل هذا إلا بوحي من الله تعالى وتأييد علم علمه من لدنه ؛ ويؤيد ذلك ما جاء في الآية الكريمة : ﴿ لولا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ ... ﴾ .

٢) روى مسلم مايقرب منه : كتاب الفضائل ، باب (٣٨) وجوب امتثال ماقاله ﷺ شرعا ....، ٤/١٨٣٥-١٨٣٦ . ولايخفى دلالة متن الحديث على ضعفه وإن أوردوه في المجامع الروائية ، فإن من البعيد جدا أن يعيش أحد في بيئة أكثر اشتغالهم الزراعي النخل ، ولايعلم لزوم تأبيرها لتصلح الثمرة ، وهذا لاينسب إلى أدون الناس ، وحاشى ساحة النبي الأكرم عن أمثال هذه الأباطيل التي وضعها - والله أعلم - بعض المغرضين ليمهد الطريق إلى توجيه ما خالفوا فيه من صريح ما أمر به الرسول الأمين ، الذي لاينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى - صلى الله عليه وآله وسلم ، وجعلنا من متابعيه في الدنيا والآخرة .

(فما يلزم الكامل أن يكون له التقدّم في كلّ شيء وفي كلّ مرتبة ، وإنّما نظر الرجال إلى التقدّم في رتب العلم بالله - هنالك مطلبهم[١]- وأمّا حوادث الأكوان ، فلا تعلّق لخواطرهم بها . فتحقّق ما ذكرناه) وهو أنّ الحوادث الكونيّة لايصلح لأن يلتفت إليها خواطر الكمّل أصلا ، لأنّها مع عدم[٢] تناهيها ليس لأحوالها أيضا انقطاع ، حتّى يستقرّ على حالة واحدة يعلم بها ، فلا يمكن أن تتعلّق بتصفّح تلك الجزئيّات فائدة علميّة ولا غاية كماليّة .

نعم إنّما يتوجّه إليها مَن كان بمعزل عن الحقائق الكليّة والمعارف الكماليّة جدّا ، غير محتظٍ من أذواقها المتشوّقة أصلا ، كبعض المجذوبين [الف٢٥١] أو السالكين القاصرين استعداداتهم عنها فإذالاح لهم في خلواتهم عقيب ارتكاب مجاهداتهم تلك الصورفي المثل الخياليّة أومايجري مجراها من الأنوار الشعشعانيّة التي تبجّح بها بعض الأفاضل من أهل النظر ، استلذّوا منها ، واستقنعوا من لذيذ أذواق المشرب الكمالي وعذب شرابها بلامع سرابها .

دع التصوّف والفضل الذي اشتغلت * به جوارح أقوام من الناس
وعج[٣] على دير داريّ فإنّ بها * الرّهبان ما بين قسّيس وشمّاس
واشرب معتّقة[٤] من كفّ كافرة * تسقيك خمرين من لحظ ومن كاس

وإذ قد انساق الكلام في أمرالخاتمين وبيان مابين كماليهما من التفاوت إلى

---

١) م ن : هنا فذلك مطلبهم .
٢) د : - عدم .
٣) عاج بالمكان : أقام فيه .
٤) عتقت الخمر : قدمت وحسنت .

ما انساق مما يستصعبه طباع أكثرالمسترشدين من الذين أسّسوا مباني عقائدهم على الصور المثالية ، واستحكموها بالمقدّمات النقليّة والأقيسة الخياليّة ، أراد أن يستوضح ذلك بمثال يكشف عن تحقيق معنى الختمين ، وعن تصوير حقيقة المختومين ، بما ينبئ عن خصوصية كمالي الخاتمين و وجوه تمييزهما ، مما نقل عن النبي الخاتم ﷺ تحليلا لعقود استصعابه ، وتقريبا منه إلى فهوم المستصعبين من المسترشدين في قوله :

[تمثيل النبوة بالحائط]

(ولمّا مثّل النبيّ - صلى الله عليه وسلّم - النبوّةَ بالحائط من اللَبِن) ؛ ووجه مناسبتها بالحائط **إمّا صورة** : فلكونها مع ما فيها من الحيطة يحوط نظام متفرقات العالم من الشتات من قولهم : «حاطَه يَحُوطُه» أي كلأه ، و«يَحُوط » - أيضا -: إذا جمعه - ولكونها مع أنّها حائطة بتلك المعاني مشتملة على العلوم المتماثلة بحسب الصورة ، المتفاوتة بالعلوّ والكمال ؛ وذلك علوم الأنبياء كلّها ، و لذلك قال : «من اللبِن» فإنّه عين اللبِن المأوّل بالعلم بحسب الصورة الرقميّة .

وأيضا : اللبِن إنّما هو صورة تنوّع أرض الاستعداد على ما صوّرها عليه ماء العلم ، بعد أن ليّنها وصبّها في قوالب قلوب الأنبياء .

وأمّا معنى : فلأنّها امتداد طالع من أسافل أراضي الحدوث والإمكان إلى أعالي سماوات القِدم والوجوب ، ولأنها متدرّجة في ذلك الطلوع باشتمالها على أجزاء متماثلة الصورة والحقيقة ، هي جزئيات نوع واحد ، كما قال تعالى : ﴿ لانُفَرِّقُ بَينَ أحَدٍ مِن رُسُلِه ﴾ [٢/٢٨٥] متخالفة الرُتب ودرجات الكمال ،

صفحات ناقصة من تصوير الكتاب

قمت بجبرها من مخطوطة راغب باشا

رقم

RAGIPPASA688



سرابيلاً مع سرابها دع التصوف والفضل الذي اشتغلت
به جوارح اقوام من الناس ودع علي دير داري فان بها
الرهبان ما بين قسيس وشماس واشرب معتقة من كف كافرة
تسقيك خمرين من لحظ ومن كاس واذ قد انساق الكلام في امر
الخاتمين وبيان ما بين كماليهما من التفاوت الى ما انساق مما يستصعبه
طباع الكثر المسترشدين من الذين اسسوا مباني عقائدهم على الصور
المثالية واستحكموها بالمقدمات النقلية والاقيسة الخيالية اراد
ان يستوضح ذلك بمثال يكشف عن تحقيق معنى الختمين وعن تصور
حقيقة المختومين بما ينبئ عن خصوصية كمالي الخاتمين ووجه
تميزهما مما نقل عن النبي الخاتم صلى الله عليه وسلم تحليلاً للعقود
استصعابه وتقريباً منه الى فهوم المستصعبين من المسترشدين
في قوله ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من
اللبن ووجه مناسبتها بالحائط المصورة فلكونها مع ما فيها من
الحيطة تحوط نظام متفرقات العالم من الشتات من قولهم حاطه
يحوطه اي كلاءه وحوطه ايضاً اذا جمعه ولكونها مع انها حائطة
بتلك المعاني مشتملة على العلوم المتماثلة بحسب الصورة المتفاوتة
بالعلو والكمال وتلك علوم الانبياء كلها ولذلك قال من اللبن
فانه عين اللبن المأول بالعلم بحسب الصورة الرقمية وايضاً اللبن انما هو
صورة نوع ارض الاستعداد على ما صورها عليه ماء العلم بعد ان لينها
وصبها في قوالب قلوب الانبياء واما معنى فلانها امتداد طالع
من اسافل اراضي الحدوث والامكان الى اعالي سموات القدم والوجوب
ولانها مندرجة في ذلك الطلوع باشتمالها على اجزاء متماثلة
الصورة والحقيقة هي جزئيات نوع واحد كما قال تعالى لا نفرق بين

احد من رسله مخالفة الرتب ودرجات الكمال انما يتكمل ذلك الامتداد
بواحد منها هو اعلى من الكل لان جميع تلك الجزئيات مدارج علوم ومبانى
مراقى قربه بل انما توجد به لانه الجزء الاخير من مركب ذى اجزاء هى تلك
الجزئيات الانسانية المسماة بالانبياء واليه اشار بقوله وقد كمل
سوى موضع لبنة واحدة وكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة
غير انه صلى الله عليه وسلم لا يراها الا كما قال لبنة واحدة واما خاتم
الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا لانه الحايط بكماله الذى هو غاية
الغايات واقصى النهايات فى الحيطة بمعانيها فيرى ما مثل به
رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحايط المشتمل على تلك الاجزاء
المترتبة المرتبة لمدارج علوم ومراقى عروجه الى مقامه الاقرب
الا انه يرى تلك الاجزاء المشتمل عليها الحايط نوعين ويرى فى
الحايط موضع اللبنتين واللبن المبنى منه الحايط فى رؤيته
مختلف فى الصورة والعزة من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين
ينقص الحايط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب فلا بد
ان يرى نفسه تنطبع فى موضع تينك اللبنتين لان الحايط هو
صورة امتداد علوم من اسافل اراضى النبوة الى اعالى سموات كمالها
فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين فيه فيكمل الحايط والسبب
الموجب لكونه يراها لبنتين انه تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر
وهو موضع اللبنة الفضية لظهور لون الفضة مع نقصان
جوهرها عن الكمال النوعى له وهو ظاهره وما يتبعه فيه من
الاحكام الشرعية والاوضاع النبوية الظاهرة فخاتم الاولياء تابع
كما هو اخذ عن الله فى السر ما هو فى الصورة الظاهرة متبع فيه
لانه بكمال كشفه التام يرى الامر على ما هو عليه فلا بد ان يراه هكذا

للموقف ان اللبن صورة علمهم الواقعة فى مراتب كمالهم ولما كان لخاتم
الاولياء انتهى الغايات فيه لا بد ان يرى صورة ما يكشف له من
المتابعة وهو موضع اللبنة الفضية فى الظاهر وان يرى صورة ما
يكشف له عن حقيقة تلك الصورة التابع لها اوليته وهو موضع
اللبنة الذهبية فى الباطن فانها كمال الفضة المستبطن فيها وغايتها
المساوقة هى لها فيراه على تلك الصورة ضرورة فانه اخذ من
المعدن الذى ياخذ منه الملك الذى يوحى به الى الرسول
فيكون ما فيه عن شوائب الوسايط التى بها يتمكن ان يظهر على الكافة
اعنى بياض الفضة فانه مع كمال الظهور متوسط فى غاية كماله
النوعية بخلاف صفرة الذهب فانها مع جامعيتها بين بياض الظهور
وسواد البطون لها الغاية الكمالية التى لا يتخللها الوسايط
فلئن قيل كان الانسب لرؤية رؤيا اللبنتين خاتم الانبياء
لجامعيته بين الولاية والنبوة قلنا انما يكون كذلك لو كان المراد
باللبنة الذهبية هى الولاية كما توهمه من هو ذاهل عن لطايف اشارات
الشيخ ودقايق مرموزاته فاما اذا كان المراد بها ما ذكرناه مما
اخذ عن الله فى السر من الصور المتبعة فيها على ما هو صريح عبارة
الشيخ فلا فان الحائط الذى فى تمثيل خاتم الانبياء هو بعينه
الحائط الذى يراه خاتم الاولياء من حيث انه صورة حيطة النبوة
باوضاعها الا انه لاختصاصه بالاخذ من المعدن والكشف عن سر
ذلك لا بد وان يرى الحائط مشتملا على النوعين من اللبنتين ويرى
نفسه منطبعة فى موضع اللبنتين اللتين هما متممانه واعاليه
فانهما صورة السر الماخوذ من المعدن الذى هو الغاية الكمالية
وصورة الواسطة الواقعة بينه وبين تلك الغاية فهو صورة تمة

بعينهما بحذف خاتم الانبياء فان الواسطة في موقف نبوته هو الملك
الذي يوحى به اليه وهو خارج عنه غيره وفي هذا الكلام دقايق
انما يتفطن لها اللبيب بقوة ذكائه وذوقه وفي تخصيصه التمثيل
بخاتم الانبياء والرؤية بخاتم الاولياء ما يطلعك على هذا وفي عقد
الولي والنبي ايضا ما يلوح على اختصاص خاتم الولاية بالوجهين
وهما رؤية اللبنة متعددة وان احديهما من الذهب فان الاولى هي
صورة زيادة الكشف على الوضع والثانية صورة عدم الواسطة
بينه وبين الغاية التي ليس وراءها غاية والى امثال هذه التنبيهات
اشار بقوله فان فهمت ما اشرت به فقد حصل لك العلم النافع
ضرورة ان النافع من العلوم هو ما يختص بنيله اهالي كل زمان
من اولى نهايات الكمال فيه فانه نهاية ما في به المستعد ومن انخرط
في سلك المسترشدين منهم في ذلك الزمان بالوقوف عليه من مواقع
تقاعده وتكاسله الى معارج الطلب والسلوك حتى يتصل بهم
لخصايص خاتم الولاية في زماننا هذا ثم ان في كلام الشيخ ما يدل
على انه هو الخاتم للولاية الخاصة المحمدية وانه قد راى الرؤيا المذكورة
بذلك الوجه المقرر وقد صرح في الفتوحات انه قد ظهر له ذلك
في سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة فاس وذلك يدل على انه
ما خصه الله به من الولاية المحمدية لا الولاية العامة كما يدل اذا حسب
معه زمان ظهور هذا الكتاب انه هو لب ما ظهر له من المعارف الختمية
وخصايصها على ما يتنبه اليه الفطن واذ قد لا يخفى على من له دربة
باساليب ذوي التحقيق ان الغاية هي التي تساوق الفاعل في مطلق
الوجود لكمالها الخاص بها فانها توجد لا بوجود الفاعل وتتحد
معه وتشوقه الى ذلك الكمال الخاص بها ثم تسوقه نحو مباشرة

الفعل المفضي اليها واما ما توسط بينها وبين الفاعل مما يندرج به الى
تلك الغاية فانما يوجد بكماله بعد مباشرة الفعل اياه ووجود ٢
بالفعل لان وجوده متاخر عن الفاعل وفعله مباين له غير متحد
به اصلا فكل نبي من لدن آدم الى آخر نبي ما منهم احد الا يأخذ
من مشكاة خاتم النبيين وان تاخر وجود طينته فانه بحقيقته
موجود ضرورة انه هو الغاية الحركة الوجودية بحسب الظاهر فانه
الوضع بافعاله واقواله تمام الصورة الدالة على كنه المراد فله التقدم
بحسب الوجود على الكل فانه الموجود بوجود فاعله لكماله الخاص به
متحد ابه وهو قوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وغيره من
الانبياء ما كان نبيا الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء لانه
هو الغاية لتلك الحركة بحسب الباطن وهو الكاشف بتعريفه وتحريره
تمام المراد وكنهه عن تلك الصور الموضوعة من خاتم الاولياء
فلذلك كان وليا وآدم بين الماء والطين وغيره من الاولياء ما كان
وليا الا بعد تحصيله شرايط الولاية من الاخلاق الالهية في
الاتصاف بها من كون الله يسمى بالولي الحميد بيان لتلك الاخلاق
وتنبيه الى ان الولاية من الاوصاف الالهية الابدية فختمها ليس
بمعنى الانقطاع بل بمعنى تماميتها وكماليتها ولا يمكن ان يختم ابواب
تمامها وكمالها الا باسم الكامل المطلق فخاتم الرسل من حيث ولايته
نسبته مع الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل معه فانه الولي
الرسول النبي وخاتم الاولياء الولي بذاته الوارث مرتبة
الرسالة والنبوة منه الاخذ عن الاصل المبرز لها المشاهد للمراتب
باطوارها وهذا ان الخاصتان هما المتمثلتان في رؤيا اللبنتين
بصورتيهما كما عرفت واذ قد ظهر ان خواص ختم الاولياء كلها الاسر

الحمد

الحقيقة والحقايق المعنوية لاغير وهي مما تحقق في ضمن الصور الكائنة التي هي من اوضاع خاتم الرسل وخواص اطوارها بل الخاتم نفسه منها ضرورة انه من الصور التي اشار اليها بضروب من الاشارات والدلالات الى ذلك اشار بقوله وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم والى ذلك يحمل ما سال في قوله ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة فان المراد بحسنة الاخرة هو ختم الولاية كما ان حسنة الدنيا هو ختم النبوة ثم ان امر الصورة وظهور احكامها انما يتحقق او يمكن عند نفوذ حكم سلطان الجمعية في متفرقات المواد المتخالفة والاسماء المتقابلة وكشف كل منها عن افعالها الضارة واحكامها المنتهية ولذلك وصف خاتم الرسل بقوله مقدم الجماعة وسيد ولد ادم في فتح باب الشفاعة فان في تقدمه مرابط نظام متفرقات اعيان العالم واشتات الاسماء وبيده مقاليد خزائن كمالها بحافظيها عن الانقهار تحت احكام مقابلة ومعانداتها وهو المعبر عنه بالشفاعة اذ الشفاعة لغة هي الانضمام الى الاخر ناصرا له وسايلا عنه واكثر ما يستعمل في انضمام من هو على مرتبة الى من هو ادنى ويمكن ان يستشعر من الشفاعة هذه معان اخر ينبئه اليها في غير هذا المجال ان شاء الله تعالى ولما كان سيادته ليست على اطلاقها قيد ذلك بعين حالا خاصا وهو فتح باب الشفاعة ما عمم وفي هذا الحال الخاص تقدم على الاسماء الالهية على ما ورد في الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو اول من يفتح باب الشفاعة فيشفع في الخلق ثم الانبياء ثم الاولياء ثم المؤمنون واخر من يشفع هو ارحم الراحمين فان محمدا هو اول من فتح باب الشفاعة في اتمام نظام صور الخلق بانضمامه اليهم ووضع احكامها الكمالية لهم كما سبق ثم الانبياء على اخذه في طبقاتهم في احاطة احكامهم

لتلك الصور ثم الاولياء الوارثين لهم ثم المومنين من المجتهدين لتلك
الاحكام الارتباطية والمقلدين من الحكام والقضاة ولا يخفى ان هذه
الشفاعة مخصصة بمكلفى بنى ادم من العالمين وما بقى من ذلك يكون تحت
شفاعة ارحم الرحمين فالمنهمكون فى فيافى الكفر وظلمات الضلالة امر
شفاعتهم قد اختص بالرحمن فان الرحمن ما شفع عند المنتقم فى اهل
البلاء الابعد شفاعة الشافعين وهذا مبتنى على ما مهد عندهم
من ان طلب الاعيان وسؤالهم مقدم على وجود الاسماء وظهور احكامها
ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة فى هذا المقام الخاص
لاستيعاب شفاعته عموم الخلائق وان كانوا مخالفين لاحكام نبوته
الشرعية بقوله شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وذلك لتقدمه فى المراتب
الوجودية ثم ان اختصاص سيادته صلى الله عليه وسلم بالمقام المذكور
السارى حكمه فى ساير المراتب الوجودية والمقامات الشهودية لا يخل
بكماله لانه واليه اشار بقوله فمن فهم المراتب الوجودية والمقامات
الشهودية لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام هذا كله فى الاعطيات
الذاتية واما المنح الاسمائية وفى تخصيص لفظ المنح بالاسمائية
والعطا بالذاتية ما قيل ان المنح تمليك الانتفاع دون الرقبة والعطا
تمليك الرقبة وما ينبهك عليه فى طى التلويحات من اختصاص
الافراد بطرف بطون الذات واختصاص الازواج بظهور الاسماء
ومنه ايضا علم وجه اختصاص العطاء الذاتى بالله والاسمائى بالرحمن
مع ما فى الاول من معنى الوله والحيرة التى هى مقتضى البطون وما
فى الثانى من معنى الرحمة والوجود الذى هو مقتضى الظهور ولذلك
ق ل اعلم ان منح الله تعالى خلقه رحمة منه بهم وهى كلها من
الاسماء ضرورة ان الذات من حيث هى هى منقطعة النسبة مطلقا

عن

عن الخلق الا ان الرحمة الاسمائية على قسمين فاما رحمة خالصة عن المنافرات
وغير الملايمات مما يشوب بصرافة الرحمة عاجلة وآجلة كالطيبب من
الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيمة ويعطي ذلك الاسم
الرحمن فهو عطاء رحماني واما رحمة ممتزجة كشرب الدواء
الكريه الذي يعقب شربه الراحة وهو عطاء الهي وانما اختص هذا
بالالهي مع ان الكل منه لما فيه من عدم الملايمة التي تقابل الرحمة الوجودية
فلابد من انتسابه الى ما يقابل الرحمن مما هو في حيطة خصوصية اسم الله
كالقهار والحكيم والضار اذ الحاصل من الكل الهي فان العطاء الالهي
لا يتمكن المخلوق عطائه منه من غير ان يكون على يدي سادن من
سدنة الاسماء لامتناع انتساب شيء من الاحكام ولا افعال اليه من حيث
الاطلاق بدون ان يضاف اليه من خصوصيات الاسماء ومقتضيات
القوابل شيء فانه غير متمكن من ذلك فتارة يعطي الله العبد على
يدي الرحمن وهو الوجود المحض فيخلص العطاء من الشوب
الذي لا يلايم الطبع في الوقت في الدنيا او لا ينيل الغرض في
الآخرة وما اشبه ذلك من الاوصاف العدمية المنافية للرحمة
الوجودية وهذا هو العطاء الرحماني واما ما يقابله يعني العطاء
الالهي فله اقسام اشار اليها بقوله وتارة يعطي الله على يدي الواسع
باطنها بلفظة الله تنبيها على انه هو الذي في مقابلة العطاء الرحماني
فيعم الملايم وغيره وهذان القسمان لهما الشمول والاحاطة
للمخلوقات واما ما يختص منها بالبعض فلا يخلو من ان يكون المخصص
لها حال العبد والحق فالاول اما ان يكون الحال التي هو عليها
او الحال التي يستحقها فهذه الاقسام هي السبعة التي هي صورة الكمال
الاسمائي للحق على ما ستطلع عليه في طي الكتاب ان شاء الله تعالى ولذلك

للوقت

بتي ام تفصيل الاسماء التي هي طرف سعة الحق على السبعة لانها صورة
الكمال المشير الى ثلث الاقسام نعوا لها وعلى يدي الحكيم فينظر في
المصلح في الوقت اي بالنسبة الى المعبد له وعلى يدي الواهب فيعطي
لينعم ولا يكون مع الموهب تكليف المعطي له بعوض على ذلك من
شكر او عمل فيكون المخصص لهذا القسم ما للحق من الجود او على يد الجبار
فينظر في الموطن وما يستحقه او على يد الغفار فينظر المحل وما هو عليه
فان كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها او على حال لا يستحق
العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوما فيمن كان
له قصد بذلك كبعض المؤمنين ومعتنى به فيمن كان غير قاصد فان
كان ذلك خاطرا بباله كالاولياء ومحفوظا فيمن حفظه الله من ان يخطر
بباله ذلك كالانبياء وغير ذلك مما يشاكل هذا النوع من العطاء
وكذلك كل اسم يعطي بحسب ما يختص به من العطاء اسما يشاكل نوعه ثم
ههنا دقيقة حكمية لا بد من الوقوف عليها ليظهر المراد من تمام كلامه
وهي ان الفعل العطائي المحصل من الاسماء الالهية كانت او ربوبية
لا بد من ان يكون كلتا يدي القبول والفعل اللذين بهما يصدر
ما يصدر من الاسماء لهما دخل في اختصاص ذلك الصدور بوقته ومحله
وهو ان يكون المخصص لبعض العباد بذلك العطاء ما للحق من الارادة
والحكمة كتخصيص الرحمن والاله والواسع عطاياها ببعض العباد
في وقت واخر في اخر او يكون مبدأ ذلك الصدور احدهما فقط وهو
ان يكون المخصص المذكور ما للعبد من الاستحقاق والافتقار كتخصيص
الجبار والغفار لبعض المستحقين بعطاياهما به فاذا عرفت هذا فنقول
على وجه ما خصص بعض الاسماء عند عطاياهما باليدين والاخر باليد
والمعطي هو الله من حيث ما [illegible] ادة لما تقدم من العطايا والسبب

الاسماء

الاسمائية كلها بذواتها واوصافها واحكامها في خزانة العلمية التابعة
للمعلوم فما يخرجه الا بقدر معلوم يقتضيه استعداد ذلك المعلوم
على يدي اسم خاص بذلك الامر من الاحكام المستدعية لها ذلك المعلوم
بلسان الاستعداد فاعطى كل شئ خلقه على يدي الاسم العدل واخواته
كالمقسط والحكم واللطيف والخبير واسماء الله تعالى وان كانت لا تتناهى
لانها تعلم بما يكون منها اي يحصل منها من الاعيان وما يكون عنها غير
متناه وان كانت ترجع الى اصول متناهية كالعوالي من الاجناس
وايمة الاسماء وتلك حقايق كلية هي امهات الاسماء باعتبار صدور
الجزئيات وتولدها منها او حضرات الاسماء باعتبار تقدمها في نفسها
وتقربها الى الذات ضرورة ان الكل راجع الى امام الايمة التي له الاحاطة
بالكل وفيه حضور الكل وهي الحقيقة فما ثم الا حقيقة واحدة
تقبل جميع هذه النسب والاضافات التي يكنى عنها بالاسماء الالهية
وهي الحضرة الالهية المنسوبة هي اليها فالله هو الجامع وله الاحاطة
الاتحادية بالكل والحقيقة تعطي ان يكون لكل اسم يظهر الى ما لا
يتناهى حقيقة يتميز بها عن اسم اخر تلك الحقيقة التي بها يتميز هي
الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك ضرورة ان تعين كل عين انما هو
بالوجوه الامتيازية المحصلة لعينيته كما ان تحقق الانواع بالفصول
المقومة لنوعيته فعلم ان الاسماء تتميز بخصوصياتها كما ان الاعطيات
تتميز كل اعطية عن غيرها بشخصيتها وان كانت من اصل واحد
فمعلوم ان هذه العطية ما هي هذه الاخرى وسبب ذلك تميز
الاسماء المعطي لها ولا شك ان النسبة تتمايز بتمايز احد المنتسبين
فالاعطيات متغايرة فما في الحضرة الالهية لاتساعها شئ يتكرر
اصلا ضرورة انها خزانة الاعطيات الغير المتناهية وهذا خلاف

ما ذهب اليه ارباب التوحيد الرسمي من ان العطاء والعلم والفيض كلها
في تلك الحضرة وحدانية الذات ثم يتعدد ويتكثر بالاعيان والمظاهر
القابلة وذلك لما اثبتوا لها من الوحدة المقابلة للكثرة ولما كانت الوحدة
عند الشيخ هي الوحدة الاطلاقية والاحدية الجمعية الذاتية التي
لا يشوبها شائبة ثنوية التقابل اصلا فلابد وان تكون منح
العطايا الغير المتناهية الغير المنكورة والى ذلك اشار بقوله هذا
هو الحق الذي يعول عليه كما قال في نظمه كثرة لا تتناهى عددا.
قد طوتها وحدة الواحد طي. وهذا العلم كان علم شيث عليه
السلام مرى العلم بالسعة الاحاطية الحاوية لما لا يحيط به نهاية لا عددا
ولا احدا وذلك لما تقرر في مطلع الفص انه اول مولود ولد من الوالد
الاكبر هو الجامع لسائرها ولد بعده من الاولاد ويلوح على ذلك
ما اشتمل عليه اسمه هذا عقدا ورقما من التسعة التي هي اقصى طرف سعة
الكثرة وتمام مراتبها وهذا هو السبب في تقديم كلمته وتصدير حكمته
لانها الكاشفة عن جملة ما اشتمل عليه الكلم من الحكم وروحه هو المدد
لكل من يتكلم في مثل هذا من الارواح ما عدا روح الختم فانه
لا ياتيه المادة الا من الله لما سبق انه الغاية والصورة التمامية
فله التقدم الذاتي والعلو الرتبي الذي لا يتخلل الواسطة بينه وبين
العلي المطلق فتكون مادته العلمية الكمالية من الله لا من روح من
الارواح بل من روحه تكون المادة لجميع الارواح وان كان لا يعلم
ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري لتراكم كثائف حجب
الغواشي الهيولانية في ذلك الزمان وتسلط قهرمان القوى الجسمية
فيه على ما حققه صاحب المحبوب سلام الله عليه في كتابه ولكونه بتلك الرتبة
الجمعية الحائزة للطرفين والرابطة [illegible] الحاوية للضدين الخاصة

به يتقرب الى الهوية المطلقة ويستفيض منها بلا واسطة فانه وان
كان من هذه الحيثية جاهلا بتلك العلو فهو من حيث رتبته الغائية
وحقيقته العلوية المحيطة عالم بذلك كله بعينه من حيث ما هو جاهل
به من جهة تركيبه العنصري بناء على ما مر غير مرة من ان الحقيقة الختمية من
خصائصها التفاوق الاطراف والاحاطة بجميع النهايات وجملة الزيادات
وبين ان ذلك انما يتحقق بجمعيتها للضدين بعينيتهما المتضادتين
فيكون مجمع الاضداد حينئذ من الجهتين اى باعتبار احدية الموردين
والمبدئين المتغايرين لا باعتبار تغاير الحيثيات فانه ليس مجمعا
للضدين حينئذ وقوله بعينه لدفع ذلك الوهم وكذلك قوله فهو العالم
الجاهل فيقبل الاتصاف بالاضداد كما قبل الاصل الاتصاف
بذلك كالجليل والجميل في الاوصاف الحقيقية الغير النسبية وكالظاهر
والباطن والاول والاخر في الاوصاف النسبية وهو عينه عند
الاتصاف بتلك المتقابلات ليس غيره في حال من تلك الاحوال
فيعلم ولا يعلم ويدري ولا يدري ويشهد ولا يشهد وبهذا
العلم سمي شيث اى بالعلم باحدية جمع جميع العطايا الالهية جمعا
احاطيا حاويا لجميع النهايات وغايات الزيادات بما لا يفي بمقابلته
نقود استعدادات العباد فيكون من خزانة الوهب ومحض الامتنان
فوقع اسم شيث مطابقا لمسماه لان معناه هبة الله فبيده اى في
قبضة حقيقته الجامعة واستعداده الاصلي مفتاح العطايا على
اختلاف اصنافها ونسبها كما سبق تفصيلها فان الله وهب لادم
اول ما وهبه اسعافا بما استدعاه لسان استعداده من استخراج
كل من العطايا الذاتية والاسمائية فيه فما استدعى ادم الا ما فيه
وما وهبه الا منه لان الولد سر ابيه واما بيان انه اول ما وهبه

الذات ، إنّما يتعدّد ويتكثّر بالأعيان والمظاهر القابلة ، وذلك لما أثبتوا لها من الوحدة المقابلة للكثرة .

ولمّا كانت وحدتها عند الشيخ هي الوحدة الإطلاقيّة[1] والأحديّة الجمعيّة الذاتيّة التي لايشوبها شائبة ثنويّة التقابل أصلا ، فلابدّ وأن يكون مخزن العطايا الغير المتناهية الغير المتكثّرة ، وإلى ذلك الخلاف أشار بقوله : (هذا هو الحقّ الذي يعوّل عليه) كما قال في نظمه :

كثرة لاتتناهى عددا * قد طوتها وحدة الواحد طيّ

(وهذا العلم كان علم شيث عليه السلام) أي العلم بالسعة الإحاطيّة الحاوية لما لايحيط به نهاية ، لاعدّا ولا حدّا ؛ وذلك لما تقرّر في مطلع الفصّ أنّه أوّل مولود ولد من الوالد الأكبر ، فهو الجامع لسائر ما ولد بعده من الأولاد .

ويلوّح على ذلك ما اشتمل عليه اسمه[2] هذا عقدا ورقما من التسعة التي هي أقصى طرف سعة الكثرة وأنهى مراتبها، وهذاهوالسبب في تقديم كلمته وتصدير حكمته ، لأنّها الكاشفة عن جملة ما اشتمل عليه الكلم من الحِكم .

(وروحه هو الممدّ لكلّ من يتكلّم في مثل هذا من الأرواح ، ما عدا روح الختم ، فإنّه لاتأتيه المادّة إلاّ من الله) لماسبق أنّه الغاية والصورة التماميّة ، فله

---

١) إنما هي الكل ، لا أن الكل منه له بعض ، لمكان الإحاطة الوجودية القاهرة ﴿ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] ﴿ وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [٦/١٨] ، فيلزم تلك الإحاطة تعانق الأطراف طرا من جهة ارتفاعها عن أفق ثنويّة التقابل - فاحسن التأمل .

٢) شيث = ٨١٠ . وبالرد إلى الآحاد = ٩ .

التقدّم الذاتي والعلوّ الرتبي الذي لا يتخلّل الواسطة بينه وبين العليّ المطلق ، فتكون مادّته العلميّة الكماليّة من الله (لا من روح من الأرواح[١] بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح ، وإن كان لايعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري) لتراكم كثائف حجب الغواشي الهيولانيّة في ذلك الزمان ، وتسلط قهرمان القوى الجسمانيّة فيه - على ما حقّقه صاحب المحبوب سلام الله عليه في كتابه - .

ولكونه بتلك الرقيقة الجمعيّة الحائزة للطرفين ، والرابطة الإحاطيّة الحاوية للضدّين الخاصّة به يتقرّب إلى الهويّة المطلقة ، ويستفيض منها بلاواسطة ، فإنّه وإن كان من هذه الحيثيّة جاهل[كذا] بذلك العلو، (فهومن حيث رتبته) الغائية (وحقيقته) العلويّة المحيطة (عالم بذلك كلّه بعينه ، من حيث ما هوجاهل به من جهة تركيبه العنصري) بناء على ما مرّ غير مرّة من أنّ الحقيقة الختميّة من خصائصها تعانق الأطراف والإحاطة بجميع النهايات وجملة الزيادات ، وبيّن أنّ ذلك إنّما يتحقق بجمعيتها للضدّين بحيثيتهما[٢] المتضادتين ، فيكون مجمع الأضداد حينئذ من الجهتين؛ أي باعتبارأحديّة الموردين والمبدئين المتغائرين ، لا باعتبار تغائر الحيثيّات - فإنّه ليس مجمعا للضدّين حينئذ .

وقوله : « بعينه » لدفع ذلك الوهم .

وكذلك قوله : (فهو العالم الجاهل ، فيقبَلُ الاتّصافَ بالأضداد كما قبِل

---

١) د : لامن روح الأرواح .

٢) د : بحيثتيهما .

الأصلُ الاتّصاف بذلك ، كالجليل والجميل) في الأوصاف الحقيقيّة الغير النسبية (وكالظاهر والباطن والأوّل والآخر) في الأوصاف النسبيّة .

(وهوعينه) عند الاتّصاف بتلك المتقابلات (ليس غيره) في حالٍ من تلك الأحوال ؛ (فيعلم ولا يعلم ، ويدري ولا يدري ، ويشهد ولا يشهد) .

[لما ذا سمّي شيث]

(وبهذا العلم سمّي شيث) أي بالعلم بأحديّة جمع جميع العطايا الإلهيّة جمعا إحاطيّا حاويا لجميع النهايات وغايات الزيادات بما لا يفي بمقابلته نقود استعداد العباد، فيكون من خزانة الوهب ومحض الامتنان ، فوقع اسم شيث مطابقا لمسمّاه (لأنّ معناه : هبة الله ؛ فبيَده) أي في قبضة حقيقته الجامعة واستعداده الأصلي (مفتاح العطايا على اختلاف أصنافها ونسبها) كما سبق تفصيلها .

(فإنّ الله وهبَه لآدم أوّل ما وهبَه) إسعافا بما استدعاه لسان استعداده من استخراج [الف٢٥٣] كوامن[1] العطايا الذاتية والأسمائيّة فيه ، فما استدعى آدم إلاّ ما فيه ، (وما وهبَه إلاّ منه ، لأنّ الولد سرُّ أبيّة) .

وأمّا بيان أنّه أوّل ما وهبه : فإنّ آدم - كما عرفت - هي[كذا] النفس الواحدة بالوحدة الجمعيّة ، الكائنة بالكون الإحاطي ، الكامنة فيها تفاصيل جميع العطايا والمواهب ، من مبدء الفتح إلى منتهى الختم ؛ وشيث - كما ظهر من

---

١) د : كون .

فصّ كلمته المعرِب عن نقوش حكمته الخاصّة به - هو الكاشف عن وجوه تلك التفاصيل ، من مبدء ظهورها الفتحي إلى أقصى مراتب كمالها الختمي وأنهى غاياتها التاميّة ، فهو أوّل موهوب له ، ضرورة أنّ الغاية أوّل ما وهب لمبدئها .

وأمّا بيان أنّ كلّ ما وهبه منه ، فهو ظاهرمما عرفت من الجمعيّة الإحاطيّة الكامنة فيه .

* * *

ثمّ هاهنا **تلويح** يفيد للمتفطّن زيادة تحقيق لهذا الكلام : وهو أنّ لآدم - بصورته الكلاميّة - وحدة جمعيّة قداندمج فيها أنهى مراتب الكثرة عقدا ورقما ، وإنّ شيث[1] هو المفصح عن تلك النهاية كذلك عقدا ورقما .

أمّا الأول : فلما مرّ غير مرّة[2]. وأمّا الثاني : فلاشتماله على الحرفين اللذين قداستخرج فيهما بالفعل جميع ما أمكن أن يظهر للحروف من التفاصيل الرقميّة ومن له ذوق استلذاذ هذا المشرب ، فهذا القدر يغنيه .

[الموهوبات من نفس الموهوب له]

ثمّ إنّك قد عرفت في الفصّ الآدمي معنى « آدم » وما بينه وبين الحضرة الواحديّة والحقيقة النوعيّة الإنسانيّة من التفاوت و التغاير فلا نعيده ، و ليستكشف أمثال هذه المواضع على طبق ما مهّد من الأُصول ، ولايلتفت إلى

---

١) د : وان شئت .
٢) آدم = اادم = ١٠ .

التنزيلات المتعسفة والتأويلات الغير المتّسقة لهذا الكلام[١] .

وإذ قد تبيّن أنّ الأولاد أسرار الآباء فوهب شيث لآدم ليس ممّا ناله من الخارج ، بل إنّما هو من نفسه (فمنه خرَج ، وإليه عاد ، فما أتاه غريبٌ لمن عقل عن الله) أي أدرك منه بلاتوسّط آلة ولا وساطة عبارة .

ولفظ «العقل» له خصوصيّة هاهنا - من دون[٢] «الأخذ» و «الكشف» وغيره - من حيث أنّه من علوم التفرقة التي يعتبر فيها التفصيل ، فلابدّ من عقل يضبطها ، ضبط جمعيّة للأطراف والنهايات ، فالواصلون إلى هذا الإدراك هم الحكماء الإلهيّون ، أرباب العقول الكاملة والأذواق الشاملة .

وما قيل[٣]: « إن غفل »- من الغفلة ، بناء على أنّ « ما » موصولة - فهو بعيد ، نشأ من الغفلة عن مقصود الكتاب ، فإنّه تعريض بمن عقل عن الأسباب - أعني أهل النظر - كما سيجيء ما يؤيّده .

(وكلّ عطاء في الكون على هذا المجرى) بواسطة كان ذلك ، أوبلاواسطة، ذاتيا كان ، أو أسمائيّا - فإنّك قد عرفت أنّ العطاء الذاتي هو الذي بصورة استعداد المعطى له ، لاغير ؛ والمرآة نصبها الله مثالا له[٤] -.

---

١) إشارة - على ما يظهر- إلى ماقاله الكاشاني : « إنه أراد بآدم حقيقة النوع الإنساني الذي هو الروح الأعظم والنفس الواحدة التي عبّرعنها بالعين الواحدة والحضرة الوجودية وحضرة الأسماء الأول الذاتية ... » .

٢) د : - دون .

٣) قال القيصري : في بعض النسخ بالغين المعجمة والفاء بعد .

٤) إلا انها تكون خصوصيات الصور مربوطة بالمرآة مستندة إليها + نوري .

(فما في أحد من الله شيء[١]) من خصوصيّات العطايا ، وإن كان أصلها ذاتية إلهيّة ، فإنّ تلك الحضرة أقدس وأنزه من أن يحضر لديها تلك النسب ، كما سبق تحقيقه في مثال المرآة والصورة المتمثّلة فيها ، إذ قد ظهر أنّه ليس في التجلّيات الإلهيّة خصوصيّة إلاّ من القوابل .

(وما في أحد من سوى نفسه شيء ، وإن تنوّعت عليه الصور) أي على ذلك الأحد بحسب سيره في مواطن أراضي استعداده ومسالك عرضها الواسع الذي لاحدّ لأبعادها ، ولا عدّ لأفراد الصور المتشخّصة فيها ، فتكون هذه الصور - التي لايبلغها الإحصاء عدّا وحدّا - تنوّع بها ذلك الأحدمع أحديّته، فالكلّ فيه ، وما فيه من الله شيء .

(وماكلّ أحد يعرف هذا وأنّ الأمر على ذلك ، إلاّ آحاد من أهل الله) صاحب الإشراف على متعانق الأطراف وشاهد الأحديّة[٢] الجمعيّة الذاتيّة ، بأنّ الكلّ منه وإليه ، لاخارج منه شيء أصلا ، وأنّ الله بذاته منزّه عن هذه النسب كلّها .

لايقال : إنّ أحديّته تعالى إذاكان أحديّة جمع لا تنافي تعدّدُ النسب تقدّسَه وتنزّهَه ؟

---

١) ذلك حسبما أسسه - وإن كان كذلك - ولكن كل شيء له وجهان : وجه به يلي ربه . ووجه به يلي نفسه ، وأما خصوص الخصوصيات الاختصاصية فهو كما أفاده ، ومع ذلك كله ،﴿ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾[٤/٧٨]« تسبيح وحمدكشف جلال وجال اوست »﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴾+ نوري .

٢) د : - الاحدية .

لأنّ الذي ينافيه النسبة مطلقا هو هذه الأحديّة ، دون أحديّة الفرق - كما مرّ[1].

(فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه ، فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة من عموم أهل الله تعالى) ، المعدودين في طيّ هذه الحكمة بأنواعها وأصنافها ، فذلك الكامل هو عين المنتقدين من الأصفياء ، وخلاصة طبقات المنتجبين من الكمّل ، طبقا على طبق ، إلى سبع مراتب - لما عرفت سرّها غير مرّة على ما صرّح إليه بعبارته هذه - فلا تغفل[2].

(فأي صاحب كشف شاهَد صورة) مثاليّة - كما وقع لكثير من المنقطعين المتجرّدين أن يظهر لهم صورة شخص من المرشدين أوالمعلّمين في عالم المثال نوما ويقظة -(تلقي إليه) من سماءالوهب والعطايا الذاتيّة (ما لم يكن عنده من المعارف و تمنحه) من خزائن المواهب الأسمائيّة (ما لم يكن قبل

---

١) سرّ المنافاة كون أحديّة الجمع هي الكل الذي لا بعض له أصلا ، وتعدد النسبة فرع كونها ذات أبعاض . قال ﷺ : « سميع كله ، لا أن الكل منه له بعض » - فافهم فهم نور ، لاوهم ظلم وزور - نوري .

إن سرّ سرّكون أحدية الجمع هو الكل الذي لا يمكن أن يتصور فيه وله أبعاض تعملية ـ فضلا عن الأبعاض الخارجيّة ـ هوكون تلك الأحديّة وحدة محضة ، تسمى بالوحدة الحقّة ، والكاشف عن ذلك السرّ هو قول قبلة العارفين علي أميرالمؤمنين أميرملك الولاية ﷺ « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة ، لابينونة عزلة » - الحديث - وقال ﷺ : « مع كل شيء لا بمقارنة ، غير كل شيء لا بمزايلة ، داخل في الأشياء لاكدخول شيء في شيء ، وخارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء »- إلى غير ذلك مما يكشف عن التوحيد الذاتي - فافهم إن شاء الله تعالى - نوري .

٢) د : صرح به بعبارته فلاتغفل .

ذلك في يده) من نقود الحقائق ، (فتلك الصورة عينه - لاغيره -) على ما هو المتوهَّم لأكثر المشاهدين .

(فمن شجرة نفسه) - المنغرسة في أرض استعداده بيد ما له من القوّة العالمة العاملة الساقية لها من مشربه المعلوم له من مَقسم : ﴿ قَدْ عَلِمَ كُلّ أُناسٍ مَشْرَبَهُم ﴾ - الآية -[٢/٦٠]- (جَنى ثمرةَ غَرسه) - وفي بعض النسخ : « ثمرة علمه » ، لكن الأوّل أقرب إلى مساق العبارة وترشيح الاستعارة - .

و في تخصيصه هذه العطايا أولا عند نفيها بالزمان ، وثانيا عند إثباتها بالمكان لطيفة لايخفى على الفطن[١].

١) لعل اللطيفة هوكون مكان الشجرة والثمرة نفس أرض نفسه التي هي الغارس والمغروس والمغروس فيه ، والجاني والمجني . وأما الزمان والوقت الزماني فهما خارجان عن نشأة شهود تلك الصورة الملكوتية المثالية، فإنها من نشأة الدهر الذي هو طي الزمان المتعاقبة أجزائها . ونشأة الزمان الغير القارّ نشأة دنياويّة كيانيّة تكوّنيّة تصرّميّة لا قرار لها ولا ثبات أصلا . إذ تجوهر نشأته بالتكوّن والتقضي والتجدّد والتصرّم ، و التجوهر التجدّدي التصرمي لايمكن أن تكون نشأته نشاة إدراكيّة ؛ بخلاف ذلك النشأة الدهريّة الأُخرويّة ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ ﴾ [٢٩/٦٤] ، والزمان والزمانيّات غير مدركة ولامعلومة بالذات ، بل بالعرض - نوري .

فالمرادمن المكان الذي يصلح وينصلح لعرش الشجرة الإدراكية - وهي شجرة الحياة، أي الحياة الأبدية - ليس بمعنى المكان الذي هو شقيق الزمان ، ويرتضع معه من ثدي واحد ، ويكون مشاركا له في عدم الصلوح والانصلاح للوجود الإدراكي والحياة الأبدية ؛ بل المراد منه - كما أشرنا إليه - الموطن العام ، سواء دهريا أو زمانيا . فالمكان المغروس فيه هاهنا هو نفس الغارس والمغروس والغرس ، لكون النشأة الدهرية نشأة الطي والجمع في عين ضرب من الفرق ، فإن الدهر وما فوقه عالم تعانق الأطراف المتقابلة - نوري .

[سبب الاختلاف في الكشف]

ثمّ إنّه لما كان مأنوس طباع الجمهور في الصورة المذكورة غير ما ذهب إليه - بناء على أنّ الصورة المشاهَدة قد تختلف لمشاهِدٍ واحد في أوقاته وحالاته ، فلو كانت من نفسه ما تغيّرت الصورة لعدم تغيّرها - أراد أن يبيّنه في مثال يكشف عن تلك الاختلافات ، ويطابق الصورةَ المذكورة كلّ التطابق ، فإنّ نسبة هذا المكاشف إلى ما اقتطف من غرس نفسه من حيث أنّه ليس لأحد في تحصيل ذلك الأمر وتصويره مدخل غيره بعينها (كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ، ليس غيره) بالذات ، كما لايخفى (إلاّ أنّ المحلّ) - يعني الجسم الصقيل - (أو الحضرة) - يعني المواطن الأسمائيّة المتجلّى فيها - (التي رأى فيها صورةَ نفسه تُلقي إليه) تلك الصورة (ينقلب من وجه [بحقيقة] [1] تلك الحضرة) والخصوصيّة الامتيازيّة التي للمحلّ .

وذلك لأنّ المحل المشاهَد فيه إذا كان له الوجوه الامتيازيّة بينه وبين المشاهِد ، وغلب عليه ذلك ، لابدّ وأن يرى صورتَه في ذلك المحل أو الحضرة المتجلّى فيها ، منقلبة من تلك الوجوه ، جوهريًا كان ذلك الامتياز أو عَرَضيًا ، وجوديًا أو عدميًا ، (كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيرا ، والمستطيلة مستطيلا ، والمتحركة متحرّكا) فعلم أنّ المواطن والحضرات الأسمائيّة التي يتحقّق بها العبد ، و يسالك فيها نحو مواقف القرب ، لها تأثير في مشاهداته و[2] مكاشفاته من الصور اللائحة له في تلك المواطن التي هي بمنزلة المرايا .

---

١) م : تحقيقه . ٢) د : أو .

وذلك إنّما يختلف بحسب علوّ الاستعداد وقربه لفضاء الإطلاق وانقهار أحكام المتقابلات فيه ، وانحطاطه[1] في مضائق القيد ومهاوي البُعد ، واستيلاء قهرمان تلك الأحكام عليه .

فمن العباد من حاذى بوجه استعداده العلي مواطن تعطيه الصورة على ما هي عليه ، أو على قرب منه ، بأن تعطيه الصورة على ماعليه ، ولكن منتكسة في وضعها ، بأن جعل عاليَها سافلها ، وخرّبها عن وضع قبولها ، كما للملامتية [2] على ما قيل[3] :

وخلعُ عِذاري فيك فرضي وإن أبى اقـ * ـترابي قومي ؛ والخلاعة سنّتي

ومنهم من حاذى بوجه استعداده المنحطّ نحو مواطن إنّما تعطيه الصورة منصبغة بتلك الأحكام الانحطاطيّة والوجوه التقابليّة .

وأشار إلى القسمين الأوّلين بقوله: (وقد يعطيه انتكاس صورة من حضرة

---

١) قوله « انحطاطه » عطف على « علو الاستعداد » + نوري .

٢) د : للملامتية .

٣) من أبيات التائية الكبرى (نظم السلوك) لابن فارض ، وفيه « فرضي » بدل « فرض » .
وقبلها : لأنت مُنى قلبي وغايةُ بغيتي * وأنهى مرادي واختياري وخيرتي
العذار : اسم لما يجعل على رأس الدابة ، ينزل على خدّيه ويشد تحت حنكه ، والمقود يكون عليه . وخلعه عبارة عن رفع ذلك عن رأسها ، فتمشي وترعى على مرادها ، فاستعير به عن المنهمك في الأمور والمسترسل فيها (مشارق الدراري : ١٣٤-١٣٥) .
أي تجردي عن قيود العادات والمستحسنات في حبك فرض بالإضافة إليّ ، لايسعني تركه ، والحال أن ترك التقيّد بها مطلقا هو طريقتي وسنتي ، وإن امتنع قومي عن مقاربتي وصحبتي (شرح الكاشاني) .

خاصّة ، وقد يعطيه عين ماتظهر منها ، فيقابل اليمين اليمين[1]من الرائي) وإلى الثالث بقوله : (وقد يقابل اليمين اليسار ، وهو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم) .

وذلك لأنّ الأجسام الصقيلة التي ترى مثل المحسوسات بعمومها ، إنّما يراها لدى الاستقبال ومواجهة الرائي للجسم الصقيل ، ولا شكّ أنّ ظهور أحكام التقابل يقتضي أن يقابل اليمين اليسار، لكن إذاعلا الرائي علوّا إحاطيّا لا يظهر تلك الأحكام كما ظهر لدى المواجهة ، فتعطي المرآة حينئذ انتكاس الصورة من الحضرة الخاصّة ، وهي الحضرة التي انخلع في طوى إطلاقها نعلا التقابل ، وإذا بلغ منتهاها يصير المظهر عين الظاهر - على ما هو مَحتد ذوق الختم وحقيقته كما عرفت .

وعند سطوع تباشير هذه المرتبة تنطوي أحكام تمايز العقل - على ما هو مَحتد ذوق العامّة وحقيقة آدم - وتختفي كواكب تمييزه العادي وتفرقته الرسميّة المأنوسة للكلّ ، وتفصيل جزئيّات الأنواراللائحة عليه في ظلمات نشأته الكونيّة وإليه أشاربقوله : (وبخرق العادة يقابل اليمينُ اليمينَ ويظهرالانتكاس) .

(وهذا) الانقلاب والاختلاف (كلّه من اعطيات حقيقة[2] الحضرة المتجلّى فيها ، التي أنزلناها منزلة المرايا) ؛ ولا يتوهّم التدافع بين هذا الكلام وبين ما قال : « ما فى أحدمن سوى نفسه شيء » فإنّ الحضرة المذكورة ليست مصدرا

---

١) عفيفي : اليمين منها اليمين .

٢) م : الحقيقة .

للعطاء إلاّ باعتبار حقيقته التي هي عين المشاهد من القوابل المتكثّرة ، وفي لفظ « المرايا » ما ينبّهك عليه ، وقد سبق في الفص الآدمي ما يفيدك معنى الحقيقة ، في هذه الحضرة و وجه اختصاصها بها - فلا نعيده .

وإذ قد عرفت أنّ العالي على مرآة قابليته واستعداده هوالذي تظهرالحقائق على ماهي عليه - دون مَن دونه ممن قابَلها - ظهرلك وجه ارتباط قوله : (فمن عرف استعداده عرف قبوله) لما يستعدّه من المراتب ويستأهله من الحقائق ، ضرورة أنّه هو العالي على مرآة استعداده ، فتعطيه الصورة منتكسة مطابقة .

(وما كلّ من عرف قبوله عرف استعداده إلاّ بعدالقبول) لأنّه في حيطة أحكام التقابل ، فلا تعطيه مرآة استعداده[1] الصورة المطابقة ، فلا يعرفها بتفاصيل نسبها ، (وإن كان يعرفه مجملا) لأنّ صاحب المواجهة يرى اليمين واليسار ، ويعرفهما ، لكن لا من حيث أنّهما يمين ويسار ، وهذا الكلام كلّه ذيل لقوله : « ما في أحد من الله شيء ، وما في أحد من سوى نفسه شيء[2]» .

وإذ خصّص إدراكه بالعاقلين عن الله ، أضرَب عن ذلك متعرّضا لما ذهب إليه بعض العاقلين عن الأسباب ، من الأنظار والأقيسة بإيراد « إلاّ » موضع « لكن » في قوله : (إلاّ أنّ بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة)

---

١) د : استعداد .

٢) هرچه هست ازقامت ناساز بي اندام ماست * ورنه تشريف تو بربالاى كس كوتاه نيست
فكما لا يترائى في مرآة الأزل شيء من الأسماء إلا بما هو عليه في نفسه ، فكذلك حال الأشياء في مجلاة الأبد ، كيف لا، والأبد بعينه عين الأزل - فلا تغفل - نوري .

المستمسكين عند استفاضة الحقائق بعروة الوسائل والدلائل (يرون أنّ الله لما ثبت عندهم أنّه فعّال لما يشاء) ومعنى المشيّة - على ما عرفت بلسان التحقيق[١] - هو الذي به يتحقّق الشيء نفسُه بصفته الأصليّة ، فلايمكن أن يكون إلاّ على ما عليه الأمر من الحكمة البالغة ، وإذ لم يفهموا معنى المشيّة (جوّزوا على الله ما يناقض الحكمة وما هوالأمرعليه في نفسه) ، إذ الحكمة هوما عليه الأمر في نفسه من الصوَر والأحكام المطابقة للواقع - أعني الموجود في نفس الأمر - فلا يكون الممتنع في تقسيم الموادّ معدودا من الأقسام ، ولا الممكن المعدوم أيضا - إذ لا فرق بينه وبين الممتنع على ما ذهبوا إليه - فيكون قسمة المواد حينئذ مثناة بين الموجود الممكن والواجب .

(ولهذا عدَل بعضُ النظّار إلى نفي الإمكان وإثبات الوجوب بالذات و بالغير ؛ والمحقّق[٢]) بالنظر الحق ، لما شاهَد الواقع اطّلع على نفس الأمر بما عليه

---

١) محصل لسان التحقيق هوكون المشيّة مشتقة من الشيء ، فالشاني ما شاء إلا مايعطيه المشيء من نفسه ، بما هو عليه في نفسه ، ومع ذلك كله ﴿ كُلٌّ مِن عِندِ اللَّهِ ﴾[٧٨/٤] فإنه سبحانه وتعالى شأنه حقيقة الحقائق بوجه أشرف وأعلى ، كما قالوا : « بسيط الحقيقة كل الأشياء بضرب أعلى وبوجه آكد وأقوى ، وليس شيء منها » ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [١٢٣/١١] « كل يرجع إلى أصله » ﴿ أَلاَ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾ [٥٣/٤٢] ﴿ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ [١٨/٥] ، وغير ذلك من آيات الكتاب ومحكمات فصل الخطاب - نوري .

٢) قال القيصري (٤٨٦) : فحضرة الإمكان خزينة يطلب مافيها من الأعيان الثابتة الخروج من الوجود العلمي إلى الوجود العيني ، لتكون محل ولاية الأسماء الحسنى ، وهي الممكنات . وحضرة الامتناع خزينة تطلب مافيها من الأعيان البقاء في غيب الحقّ وعلمه وعدم الظهور بالوجود الخارجي ، وليس للاسم الظاهر عليها سبيل ، وهي الممتنعات ، وحضرة الوجوب خزينة يطلب مافيها من الاتصاف بالوجود العلمي والعيني أزلا وأبدا ، وهو الواجب بالذات وبالغير .

من الصوَر والأحكام - وما قصر النظر على الخارج منها عاكفا لديها بأحكامها [الف ٢٥٤] المحسوسة - عرف الإمكان الذي هو مقتضى حقائق الأعيان في حضرة تمايز المعلومات عن العلم ، حيث انفصل العلم عن الوجود[١] وثبت لها أعيان متمايزة .

فإذا نظر إليها في أنفسها - بشرط أن لايلاحظ ما عليه من الخارج عنها - تكون نسبة الوجود والعدم إليها على السويّة ، وهي البرزخ الواقع بينهما ، وهي بهذا الاعتبار هو الممكن بما هو ممكن ، وهذا [٢] موطن إثباته .

وإذا نظر إليها مطلقا عن ذلك الشرط - فقد يعتبر معها خارج هي بعينها - تصير واجبة بالغير بذلك الاعتبار .

وهذا الموطن الإطلاقي هو الذي يصحح إطلاق اسم الغير ، الذي اقتضى لها الوجوب ، وبه يصير الممكن واجبا[٣]، ولذلك (يثبت الإمكان ويعرف

---

١) إن صقع ذلك الانفصال ، هو صقع من الأزل حيث تقررت فيه الأعيان معلومة غير موجودة قبل أن توجد وتنوجد ، ثم أوجدت على حسب العلم بما هي عليه من جهة أنفسها ، فانوجدت بعد ما تقررت تقرر ثبوت لا وجود فيه أصلا . فقد علمت ثابتة معدومة غير موجودة ، ومن هاهناقال طائفة من العرفاء [..] إن الأعيان الإمكانية - بماهي إمكانية - برزخية بين الوجود والعدم ، ثابتة في حال عدمها ، معدومة في حال ثبوتها ، معلومة في حال عدمها + نوري .

٢) د : وهذا هو .

٣) محصل معنى كون العين الإمكاني واجبا بالغير،كون منزلتها من حقيقة الوجوب والوجود الحقيقي منزلة الصورة والحكاية ، والظل والصنم ، والأصل والحقيقة . فهي شيء في عين كونها ليس بشيء . ومن هاهنا قيل ويقال :« إن العين الإمكانية - بما هي إمكانية - برزخة بين الوجوب والامتناع » كما يكون الوجودات الإمكانية بماهي إمكانية كذلك ، أي برزخة بين الوجود ☜

حضرته ، والممكن ما هو الممكن[1]، ومن أين هو ممكن ، وهو بعينه واجب بالغير ، ومن أين صحّ عليه اسم الغيرالذي اقتضى له الوجوب) .

(و لا يعلم هذا التفصيل) - أي تفصيل معنى الإمكان والوجوب ، والممكن بما هو ممكن وتحقيق موطنه وصيرورته واجبا بالغير ، وموطن صحّة هذا الاسم عليه - (إلاّ العلماء بالله خاصّة) والعاقلون عنه - لا العلماء بالنظر والاستدلال والعاقلون عنه ، فإنّهم عاجزون عن ذلك التفصيل ، قاصرون عن تحقيق مباديه لما مرّ - .

تلويح من الرقوم والعقود

وهو أنّ « الله » قد انطوى على ثلاثة أرقم :

أحدها الخط البسيط المتنزّل الذي لانسبة فيه بالفعل .

والثاني منها ذلك الخطّ بعينه منفصلا عنه ، متحدا به خطّ آخر منبسط على الأرض[2] ، انبساط العلم ، وحصل هناك بذلك نسبة غير تامّة الارتباط .

☜ الحق الحقيقي وبين العدم الصرف الامتيازي ـ فالغير الذي يستعمل في مقام اعتبار الوجوب بالغير ، غير في الحكم والصفة لا بالعزلة التي هي من باب غيرية شيء لشيء - ثبّت وتلطف فيه فإنه لطيف عميق شريف - نوري .

---

١) في شرح القيصري : «والممكن وما هو الممكن» . قال :«وفي بعض النسخ ... مع عدم الواو» .

٢) لعل رمز «الأرض» كان كناية عن أرض الأعيان الإمكانية . والخط البسيط النازل عن مرتبة نقطة غيب الغيوب كناية عن مرتبة الأحدية . والخط الآخر - بماوصف - كناية عن ☜

والثالث منها ذانك الخطّان بارزا عنهما خطّ آخر ، يرتبط به المنبسط إلى الخطّ الأوّل ، و يصير به تام الارتباط ، و يتمّ الدائرة التي عليها مدار كمال الوجود .

وأيضا قد اشتمل من العقود على الثلاثة منها [١] أحدها : الواحد الذي هو مبدء سائر الأعداد والنسب ، ولم يكن له بالفعل نسبة أصلا . الثاني : الثلاثة التي عليها مدار الظهور والبروز و إيجاد الممكن وإثبات الحدوث . الثالث : الخمسة التي هي العدد الدائر الكامل ، الذي احتوى على التام من الأزواج والأفراد ، و هي أنهى طرف الكثرة ، فهي أمّ الأعداد بمراتبها ، و هي العدد الأمّ - كما سبق بيانه .

ولا يخفى على الفطِن تحقيق معنى الواجب بالوجوبين والممكن من هذا التلويح وتطبيق تفصيل المواطن عليه ، فلا حاجة إلى زيادة من التوضيح .

* * *

ولما تقرّر وجوب مماثلة المبدء والختم ولزوم مطابقتهما ، وجب أن يكون الآخر من كلّ نوع مشتملا على جميع ما عليه الأوّل بالفعل والقوّة (وعلى

☜مرتبة الواحديّة ، حضرة الأسماء التي هي مناط الارتباط العلمي قبل وجودالأعيان حال ثبوتها . والثالث هومرتبة وجود الأعيان وصدورها الوجودي النزولي ورجوعها الوجودي العروجي :﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [٢٩/٧] ﴿ مَا خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إلاّ كَنفسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ [٢٨/٣١] فاتصل الخاتمة بالفاتحة ، ورجعت إلى ما بدأت منه لقيام الساعة - نوري .

١) ا = ١ . ل = ٣ (برد العشرات إلى الآحاد) . هـ = ٥ .

قدم شيث يكون آخرمولود يولد من هذا النوع الإنساني) ضرورة أنه أوّل من[١] ولد من الوالد الأكبر ، فآخر من انتهى إليه سلسلة المواليد لابدّ وأن يكون في موطن كماله وعلى قدم قراره .

و أنت عرفت مرادهم من هذا الاصطلاح - فلا نعيده - و إن ارتاب به بعض مستكشفي هذا الكتاب[٢]، حتى وقع في القول بأنّ شيث عليه السلام من القائلين بالتناسخ ، وعليه حمل قوله : (وهو حامل أسراره) ؛ وأنت عرفت تفصيل أولاد آدم ، وأنّ الذكر منهم[٣] هو الذي له الأسرار والعلوم الشهوديّة ، هذا بحسب مواقف شهوده من حيث أنّه آخر الأولاد (وليس بعده ولد في هذا النوع ، فهو خاتم الأولاد) .

وأمّا من حيث الوجود فلابدّ وأن يقارن وجوده مايماثل أصل القابليّة التي تتولّد مع شيث من الوالد الأكبر ، كما علم من حكمته ، لأنّ قابليّته مقدّمة[٤] عليه ، وذلك بأن يولد (ويولد معه أُخت له ، فتخرج قبله ، ويخرج بعدها ، يكون رأسه عند رجليها) لأنّ ظهوره إنّما يمكن بعدتمام[٥] بروز القابليّة عن الوالد الأكبر بقدميها الصورة والمعنى ، أي بآخرها ، أو لأنّه كما هو خاتم الأولاد فهو

---

١) د : - من .

٢) إشارة إلى شرح الكاشاني ص٥٣ . راجع أيضا ما قاله القيصري : ص ٤٨٨-٤٩٠ .

٣) ﴿ رِجَالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ ﴾ [٢٤/٣٧] ، وذلك لطرحهم وخلعهم نعلي الانفعال الإدراكي والانفعال الفعلي نحو وجههم عن الانفعال وعن نشاتيه طرّا ، ويكون تعلقه حينئذ بعالمي الصورة من باب تصرفات الاهتزازات العلوية الإيجابية الإيجادية - نوري .

٤) د : متقدمة . ٥) د : - تمام .

خاتم هذا النوع من الظهور الكمالي والوجود الجمعي فلابدّ وأن يماثل آدم بهذا الاعتبار ، كما صرّح به الشيخ في عنقاء المغرب حيث قال[1] : و إنّما يولد معه أُخته ، ليكون الاختتام مشابها للابتداء ، فإن خلق آدم كان أيضا مقارنا لخلق حوّاء ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ ﴾ [٣/٥٩] .

أو لأنّه لما كان منتهى ظهور هذه الصورة النوعيّة الاعتداليّة الكماليّة الواقعة في أقصى نهاية العدالة الحيوانيّة ، لابدّ وأن يضاهي مبدء ظهورها .

وأُختها هي النفس الحيوانيّة ، فإنّ النفس الناطقة الإنسانيّة إنّما تتولّد من أمّ موادّها العنصريّة معها بعد تمام ظهورها ، ويكون رأس تسليمها عند رجلي قوّتيها الشهويّة والغضبيّة ، اللتين بهما يسلك مسالك متمنّاها في عرض أرض استعدادها .

ومما عرفت في التفرقة بين أولاد آدم -

- من أنّ الذين لهم الظهور بالصور الوجوديّة والقوّة التامّة المقدّرة للنوع من التمكّن عن اقتناص المعارف من الصور الوجوديّة كشفا ، هم أبناء آدم ، كما أنّ الذين لهم الخفاء في الملابس الكونيّة ، والضعف عن الاستكشاف من الصور المذكورة ، بل انّما يستنبطون علومهم من مكامن الحجب النظريّة والحجج العقليّة فهم بنات آدم أهل الحجاب -

- ظهر لك أنّ الكامل الذي هو خاتم الأولاد إنّما يخرج مع أُخته صاحب

---

١) لم أعثر على النص فيما عندي من النسخة المطبوعة منه .

العقل ، ورأس ظهوره تحت رجلي قوّتيه النظريّة والعمليّة ، اللتين بهما يسلك مسالكه .

* * *

وقوله : (ويكون مولده بالصين) إمّا لأنّه لما كان في آخر ما أمكن من أجزاء الزمان مما يصلح لأن يكون ظرفا لتكوّن أفراد نوعه ، فالصين كذلك في المكان ، فإنّه آخر ما أمكن أن يتكوّن فيه هذا النوع ؛ ولأنّه واقع بين مبدأ شروق شمس الظهور المبيّنة للصورالكائنة ، المخفية للحقائق وما يختصّ بها من الستر والصور ، وشمال الشمول والجمعيّة المستدعية للعلوم ، وحصولها في طي الحجب بمساعي الجوارح ، متلبّسة بالصوَر الكونيّة ، مستجلية[1] بروابط المقدمات النظريّة ، بدون توسّل إلى تلك الصور الموضوعة من عند الأنبياء ، ولذلك ترى هنالك تلك الصور فيها مختفية ، ومن هاهنا تسمع فيه[2] : « أطلبوا العلم ولو بالصين » .

---

١) د : مستجلبة .

٢) جامع بيان العلم وفضله : باب قوله ﷺ: طلب العلم فريضة ، ٧-٨ .

شعب الإيمان : الباب السابع عشر في طلب العلم ، ٢٥٤/٢ ، ح١٦٦٣ ؛ قال فيه :«هذا الحديث شبه مشهور وإسناده ضعيف ، وقد روي من أوجه كلها ضعيفة » .

كنزالعمال : ١٣٨/١٠ ، ح٢٨٦٩٧-٢٨٦٩٨ .

ورواه الغزالي في الإحياء : كتاب العلم ، فضيلة التعلم ، ١٧/١ . راجع أيضا ما أورده الزبيدي في تخريج الحديث : إتحاف السادة المتقين : ٩٨/١ .

وفيه تلويح لفظيّ وعددي :

أمّا الأول فبما للحجب والقشور من الصيانة .

وأمّا الثاني فلما فيه من الدلالة على النسب الكونيّة الحاجبة .

* * *

ومن خصائص الولي الخاتم اختفاؤها عند ظهوره ، كما حقّقه صاحب المحبوب سلام الله عليه : « إنّه تحليّة النفس بقرّية العكس » .

الأوّل لقوله تعالى : ﴿ ثمّ كُلي مِن كُلّ الثمَرات ﴾ [٦٩/١٦] ، أي مرّها و حُلوها ، نافعها ومضرها .

والثاني لجعامتها [١]، ومن ثمّة ترى أحكام الطبيعة في حينه عالية وسلطان قوّتي الشهوة والغضب بالغا في الظهور - لما أشير إليه - وأومى إلى ذلك بقوله : (ولغتُه لغةُ بلده) البعيد عن الظهور الوجودي وكمالاته الشهوديّة ، على ما أرسل به بنوآدم من الأنبياء ، فلذلك لاينتج كلامهم لقومهم الكوني ، الذين هم بنات آدم .

(ويسري العقم في الرجال والنساء ، فيكثر النكاح) الاظهاري بين الناكح

١) صين = ١٥٠ . بيناتها (ا د ، ا ، ون) = ٦٢ = سر (برد المآت في الراء إلى الآحاد) .
فان عين يقابل ويجانس «السر» ، فافهم - نوري .
زبر كلمة « صين » علنه ، وبيناتها سره ، فلاتغفل منه - منه .

الداعي والقابل الواعي (من غير ولادة) للكمال الإنساني (و يدعوهم إلى الله فلا يجاب) .

(فإذا قبضه الله وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم ، لايحلّون حلالا) به يحلّون محالّ ظهوره ومجالي شعوره ، (ولا يحرّمون حراما) به يحرمون عنها (يتصرّفون بحكم الطبيعة شهوة مجرّدة عن العقل) بإهمالهم شرائط بقاء[1] النسل والحرث (والشرع) بإهمالهم شرائط محافظة النسب عن الاختلال والوهن .

فعند انطواء هذين المجليين في طوى جلال الزمان وحمى كماله طلعت على أهله شمس الظهور من مغرب إخفائها ، واختفت في مشرقها ومنصّات جلائها ، (فعليهم تقوم الساعة) فإنّ من شأن الحكم الإلهي أنّه إذا حان ظهور الثمرة وخروجها من الحبّة المزروعة لابدّ من تفرّق أجزائها وانقلاب أوضاعها ، وانعدام نضدها ونظمها ، فعند ذلك أمكن خروج الثمرة من مكامن قوّتها وإمكانها إلى مجالي الخارج ، وتلك الحبّة هي الشرع ، والثمرة هي الحقيقة المندمجة فيها ، فإذا تجرّدت الحبّة عن صورتها الظاهرة التي هي الشرع ، وعن جمعيتها المزاجيّة التي هو العقل[2] برز ما فيه من السنابل السبع[3] ، في كلّ سنبلة

---

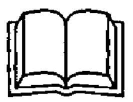
١) د : ابقاء .

٢) كذا . ولعل الصحيح : هي العقل .

٣) كأنه يتضمن الإشارة إليه قوله تعالى : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ * فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلاً ﴾ [٧٠/٥-٤] فكل سنبلة من تلك السنابل السبع أُسبوع من ☜

منها [1] مأة حبّة [2]، وهو المعبّر عنه بالساعة .

ولتحقيق ذلك وبيان لميّته كلام كافٍ وبرهان شافٍ في الكتاب ، من اهتدى إلى استكشاف ذلك فقد فاز من جلائل حقائق الوقت ولطائف خصائص المحبوب المراد بحظٍّ - والسلام .



☜ الأسابيع السبع التي عند اختتامها تقوم القيامة الكبرى بنفخة الصعق ، كما تقوم القيامة الوسطى عند نفخة الفزع رأس كل أُسبوع من الستة . وأما عند رأس الأُسبوع السابع بكبيستها فتقوم الساعة الكبرى المحيطة بمحيطات الساعات ، كما يشير إلى تلك الإحاطة الماحية للثنوية التقابلية قوله تعالى : ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [١٦/٤٠] ثمّ نفخ نفخة ثانية فيبعث الخلايق إلى أوطانها التي هي مأويها ، كما أنها هي مبدؤها، ونودي بالخلود ويوذن بالإبواد ، فلاظعن من دار الخلود - هذا - نوري .

١) د : - منها .

٢) واحدة منها أصل البذر ، وتسعة وتسعون منها ثمرتها ونتيجتها : « إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة » ، كما قال تعالى : ﴿ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴾ [٢٩/٨٩] - نوري .

[٣]

فصّ حكمة سبّوحيّة في كلمة نوحيّة

ووجه المناسبة بين الاسم والكلمة هاهنا ظاهر لماعرفت في بيان الترتيب أنّ الكلمة النوحيّة هي المبيّنة لحقائق التنزيه، الداعية إلى لطائف معاني التسبيح وخصائص كماله .

على أنّ هاهنا **تلويحا** من تحليل الإسم ، وهو أنّ السين والباء - الذين بهما امتاز الاسم عن الكلمة وظهر حقيقتهما - إنّما تقوّمتا بالمد والنون الذين بهما ظهرت الكلمة .

[التنزيه عين التحديد]

ثمّ إنّ أُصول أرباب الحقائق تقتضي أنّ كلّ معنى فيه تقابل - وإن كان من المفهومات العامّة - إذا نسب إلى الحضرة الإطلاقيّة والجناب الإلهي ، يكون تخصيصا وتحديدا لذلك الجناب ، ولهذا تسمعهم يقولون : « هو خالق العدم ، كما هو خالق الوجود » ؛ فبناء على ذلك الأصل قال :

(اعلم أنّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد

والتقييد) وذلك لأنّ التنزيه عبارة عن تبعيده تعالى عن المواد الهيولانيّة وما يستتبعه من التحدّد والتحيّز، وعن الصور الكونيّة المنوّعة والحوادث الإمكانيّة المعيّنة وما يستدعيه من التقيّد والتشخّص .

والأوّل تنزيه المجتنبين عن التجسيم من المتكلّمين ، والثاني تنزيه الحكماء .

ولا شك أنّ تبعيده عن المواد يقتضي إثبات نسبته إليها ، وانتهاء حدّه عندها ، وذلك عين التحديد ، كما أنّ إطلاقه عن الصور الكونيّة المنوّعة والعوارض الحادثة المشخّصة إنّما يستدعي تخصيصه بالإطلاق وتمييزه به ، وهو عين التقييد .

[المنزّه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب]

(فالمنزِّه إمّا جاهلٌ) إذا حصّل ذلك بفكره ونظره (و إمّا صاحب سوء أدب) إذا قلّد فيه الرسل وأهل الحقّ .

ولايتوهّم من هذا الكلام أنّ المنزّه مطلقا يكون جاهلا [١] وصاحب سوء أدب - فإنّ الموحدأيضا لابدّ له من التنزيه كماسيجيء تحقيقه - (ولكنّ) إنّما ينسب إليه ذلك (إذا أطلقاه) عن التشبيه (وقالا به)، أي ذهبا إليه ، على ما هو مذهب الفريقين .

واعلم أنّ هذا الترديد بمعنى منع الخلوّ ، أي لايخلو أمر المنزِّه عنهما ، وقد يستجمعها ، فإنّ المتيقّن بنظره ممن لم يقل بالشرايع ، إذا فكّر وأدّاه إلى التنزيه ، ووقف عنده ولم ير [٢] غير ذلك فقد جهل الحقّ ، والمقلّد القائل بالشرايع إذا نزّه

---

١) د : - جاهلا . ٢) د : ولم يرد .

- بتقليده الرسل وأهل الحق - فقدأساء الأدب بنسبته إلى الرسل ،(والقائل بالشرايع ، المؤمن) - أي المتيقّن بفكره - (إذا نزّه و وقف عند التنزيه ولم يرَ غير ذلك ، فقد أساء الأدب وأكذب الحقّ [الف ٢٥٥] والرسل - صلوات الله عليهم - وهولايشعر ، ويتخيّل أنّه في الحاصل) مما أُوتي به الرسل ؛ (وهو في الفائت[1]) من ذلك (وهو كمن آمن ببعض وكفَر ببعض) فهومن المستجمعين بين الجهل و إساءة الأدب .

[المعنى المراد من الألفاظ الواردة بلسان الشرايع]

ثمّ لمّا استشعر ما يتمسّك به ذلك القائل من أنّ مؤدّى ألسنة الشرايع إنّما هو المفهوم الأوّل من مدلولاتها الوضعيّة ، والحكم إنّما يترتّب على الظاهر منها ، تعرّض لذلك بما يوهنه مشوّقا إلى ما يعلم منه مبدء تقاعد الكلّ عند معتقداتهم الجزئيّة المتخالفة ، وبلوغ الكمّل إلى ما يحيط منها بالكلّ بقوله :

(ولا سيّما وقد عَلم)- أي المنزّه القائل ، المؤمن المتيقّن ، إذا كان متفطّنا -(أنّ ألسنة الشرايع الإلهيّة إذا نطقت في الحقّ تعالى بما نطقت به)- سريانيّا كان أوعبرانيّا أو يونانيّا أو عربيّا مبينا -(إنّما جاءت به في العموم) من العباد والمكلّفين (على المفهوم الأوّل) من الدلالات الوضعيّة الحقيقيّة أو العقليّة المجازيّة التي في ذلك اللسان ، (وعلى الخصوص) من أهل الحقائق وعلى لسان الخواصّ من العباد - واستعمل « على » موضع « في » مستشعرا منها معنى العلوّ - (على كلّ مفهوم يُفهم) ثانيا أو ثالثا أو رابعا ، إلى أن ينتهي إلى الذوق الإحاطي الجمعي ، وكلّ ما انتقل إليه فهمٌ من تلك الأفهام مرادٌ للحق ،

---

١) عفيفي : من الفائت .

ولكن ينبغي أن تكون تلك الانتقالات صحيحة (من وجوه ذلك اللفظ ، بأيّ لسان كان في وضع ذلك اللسان) بمفردات حروفه ومركّبات كلماته .

[الظاهر والباطن]

و إنّما قلنا أنّ كل ذلك مرادٌ مجيء به (فإنّ للحقّ في كل خلق ظهورا) - بحسب عموم رحمته الوجوديّة وشمول رأفته الشهودية - (فهو الظاهر في كلّ مفهوم) من أوّل مراتبه للعامّة من العباد ، متدرّجا فيها ، مترقّيا إلى آخر ما تنتهي إليه درجات معتقدات الخواص منهم في ذلك ، وهو مكاشفات الكمّل ، المحيطة بالكلّ ، كلّ ذلك مجالي ظهور الحق .

(وهوالباطن عن كلّ فهم)- من أفهام القاصرين عن درجة الكشف العلي والذوق الإحاطي ؛ فهم محاطون لمفهوماتهم ومعتقَداتهم ، عاكفون لديها ، عابدون إياها -(إلاّ عن فهم مَن قال[١]: إنّ العالَم) بأعيانه ومفرداته الخارجيّة والذهنيّة ونسبه الكونيّة والإلهيّة (صورته وهويّته) لبلوغ فهمه ذلك إلى ما لايحيط به مفهوم ولا يحصره صورة من العقائد ، إذ الصورة الإحاطيّة[٢]هي له ، فله أحديّة جمع العقائد كلّها .

---

١) قال القيصري (٥٠٣) :« واعلم أن هذا الفهم إنما هو بحسب الظهور والتجلي ، لابحسب الحقيقة -فإن حقيقته وذاته لايدرك أبدا ، ولايمكن الإحاطة عليها سرمدا - ولابحسب مجموع التفصيل أيضا ؛ فإن مظاهرالحق مفصلا غير متناهية ، وإن كانت بحسب مجموع الأمهات متناهية » .

٢) يعني أن ملك الإحاطيّة حق له ، لا لغيره ، إذ لوكان لغيره تعالى لما كانت محيطة بالكل ، إذ الإحاطة الوجوديّة - التي لاتبقى معها ثنويّة التقابل - إن هي إلا نفس الهوية الإطلاقية المحيطة بمحيطات الحقائق كلها ، وبرقائقها جلها وقلها ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] ﴿ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [١١/١٢٣] - نوري .

وفي قوله : « مَن قال » دون « فهم» أو« شهد» لطيفةٌ لابدّ من الاطلاع عليها : وهي أنّ القول أعلى درجات قوس الإظهار - يعني الشهود والكشف - وأتمّ مراتبه ، إذ ليس له في الخارج عينٌ وراءه ، وهو المراد بـ«عين اليقين » ، فإنّه ليس لليقين عينٌ غيرالكلام[1]، ومن هاهنا ترى سائرالآيات[2] الكريمة المشتملة على عقائل المعارف ونفائس العقائد مصدّرة بـ« قل » .

(**وهو**)- أي العالمَ بجمله وتفاصيله -(**الإسم الظاهر ، كما أنّه**)- أي الحقّ الظاهر بصورته في العالم - (**في المعنى**[3] **روح ما ظهر ؛ فهو الباطن**) .

وإذ ليس هاهنا محل تفصيل الاسم عن المسمّى[4]، ما أورد لفظ« الاسم » .

هذا تحقيق معنى الاسمين بمفرديهما ، وهما الكاشفان - على ما حقّقه - عن طرف التشبيه فقط ، فأراد أن ينبّه على التنزيه الذي في عين هذا التشبيه المذكور ، كما هو مقتضى أُصوله الممهّدة بقوله : (**فنسبته لما ظهر من صورالعالم**

---

١) سرّذلك كون قوله تعالى : ﴿ كُن ﴾ بجملة مراتبه الأربع - من الإبداع والأمر والخلق والتكوين - عين ظهوره سبحانه بذاته وبصفاته العليا وأسمائه الحسنى لذاته ، وهو بعينه إظهاره - جل شأنه - كماله وجماله وجلاله لذاته ولما سواه ، وهو بعينه ظهورالأشياء بحقائقها ورقائقها ولطائفها وكثائفها له تعالى ، وهو بعينه إظهاره للأشياء كذلك له تعالى ولنا بجملة المراتب الإظهارية ، فلا مرجع لمحصّل معنى القول الإلهي إلا لبّ لباب أنواع العلم بالمعنى العام ، وذلك القول الإلهي بعينه هو إيجاد الأشياء كلها ، وهو بعينه وجود الأشياء جلها وكلها ، والإيجاد والوجود صورتان متروّحان بروح واحد ، وكذا الوجوب والإيجاب روحا وجسدا . وبالجملة فلا حقيقية في العالم من صبح الأزل إلى صباح الأبد ، غير قوله السرمد - فافهم فهم نور ، لا وهم زور - نوري .

٢) سائر : جميع .

٣) عفيفي : بالمعنى .

٤) يعني من لفظة « هاهنا » عالم المعنى ، المسمى بالباطن - تفطن ولا تغفل - نوري .

نسبة روح[١] المدبّر للصورة) ، في عدم تحدّده بها ودوام تصرّفه فيها ، وامتيازه بحقيقته عنها .

إذا تقرّر هذا فنقول : إذا أُريد تميز شيء من تلك الصور وتحديد حقيقتها لابدّ وأن يجمع بين طرفيها ، (فيؤخذ في حدّالإنسان - مثلاً- ظاهره وباطنه) كما يقال في حدّه : « إنّه الحيوان الناطق » معربا عنهما بالترتيب ، أمّا الأوّل فإنّ ظاهره ليس إلاّ الجسم الناميّ المتحرّك الحسّاس ، وأمّا الثاني فإنّ باطنه ليس إلاّ « مدرِك المعقولات » وما يحذوحذوها ؛ (وكذلك في[٢] كلّ محدود) حتّى يتمّ تحديد تلك الحقيقة وتحصيل صورة تطابقها .

[الحقّ محدود غيرمحدود]

(فالحقّ) لما كان له أحديّة جمع الصور[٣] بمعانيها (محدود بكل حدّ) ، فحدّ جميع صوَر العالم من حدّه ، (وصوَر العالم لاتنضبط ولا يُحاط بها) لعدم تناهيها ، (و) على تقدير ضبطها (لا تُعلم حدودكلّ صورة منها إلاّ على قدر ما حصل لكلّ عالمٍ[٤] من صورة) المناسبة لاستعداده ؛ (فلذلك يُجهل حدُّ الحقّ ، فإنّه لايُعلم حدّه إلاّ بعلم[٥] حدّ كلّ صورة) من الصور المشتمل عليها

١) عفيفي : الروح .
٢) عفيفي : - في .
٣) د : جميع الصور .
٤) يعني كل عالم لايمكن أن يدرك ويعلم إلامايعطيه عينه الثابتة في العدم وفيضه الأقدس في القدم والأعيان مختلفة فيا هي عليه في نفسه ، فما يعطي كل منها حسبما هي عليه في نفس الأمرالتي هي نفسه ، لايمكن أن يعطيه بعينه البواقي ، فالاحاطة العلميّة بكلها إنما هي خاصة خلاقها [كلمتان غير مقروتان لعلهما : حال حدوثه] - نوري .
٥) د : الا ويعلم .

العالم بطرفيها الروحاني والجسماني ؛ (وهذا محالٌ حصوله ، فحدّ الحق محال) .

[التنزيه في عين التشبيه]

فعُلم من هذا أنّ من نزّه الحقّ مطلقا - وما شبّهه - فقد حدّد ما لا يُحدّ[١] فما عرفه ، (وكذلك من شبّهه - ومانزّهه - فقد قيّده وحدّده وما عرفه ، ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه) وقال بوجوده في كلّ عين ، منزّها عنه ، و شاهَدبطونه في عين الظهور ووصَفه (بالوصفين[٢]على الإجمال -لأنّه يستحيل ذلك على التفصيل ، لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور) حتّى يتمكّن من مشاهدته في كلّ واحد مفصّلا -(فقد عرفه مجملا ، لاعلى التفصيل ؛ كما عرف نفسَه مجملا ، لاعلى التفصيل) إذ الإحاطة بما انطوى عليه ظاهرها - من القوى الجسمانيّة وآلاتها وأفعالها - وباطنها - من القوى الروحانيّة وأطوارها ومقاماتها - مما لايمكن إلاّ على ضرب من الإجمال .

(ولذلك[٣] ربَط النبيّ عليه السلام معرفة الحقّ بمعرفة النفس فقال:[٤] « من

---

١) د : فقد حد مالايحد .

٢) ذلك الوصف الذي يعبر عنه بالمنزلة بين المنزلتين ، هو الوصف الذي به وصف الحقّ نفسَه . ومن هاهنا قال ﷺ : « لا أُحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك » وقال عيسى عليه السلام : ﴿ لاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ [١١٦/٥] ، ولا يقدر على ذلك الوصف غيره تعالى - نوري .

فإيجاده تعالى للعالم الكلي المشتمل على حقائق الأشياء كلها ، وعلى رقائقها جلها وقلها - وهي بحقائقها ورقائقها ،كلياتها وجزئياتها ، وجودياتها وعدمياتها ، إلهياتها وكيانياتها ، إن هي إلا مجالي صفاته العليا ومظاهرأسمائه الحسنى - هو وصفه الذي وصَف به نفسه سبحانه ، ولا يقدر بعده أحد على ذلك الإيجاد حتى يقدر على وصفه كما هو حقه - نوري .

٣) د : وكذلك .

٤) مضى في ص ١٣٥ .

عرف نفسه فقد عرف ربّه») وهذا غاية الإجمال حتى أن الوصفين فيه مجمل .

وأمّا ما يدلّ على ضرب من التفصيل فما أفصح عنه التنزيل الكريم ، وإليه أشار بقوله : (وقال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا ﴾) أي مايدلّ على أحديّة جمع الحقّ ، بجمعيّته الإحاطيّة الأسمائيّة (﴿ فِي الآفَاقِ ﴾) أي في أطراف محيط الاعتدال الكمالي الإنساني (وهوماخرج عنك) أي عن مركزالاعتدال النوعي (﴿ وَفِي أَنْفُسِهِم ﴾ وهو) - أي أنفسهم أو الآيات التي فيها - (عينُك) أي عين تلك النقطة المركزيّة ، فإنّ سائر النسب فيها عينها ، ولهذا وحّد ضميرَ الأنفس أو آياتها باعتبار مصدوق الخبر أعني المخاطب ، تنبيها إلى أنّ الكثرة التشبيهيّة فيها عين الوحدة التنزيهيّة ، كما فسّر ضميرَ الجمع بالواحد في قوله : (﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ ﴾ أي للناظر[1]) تنبيها على أنّ الوحدة التنزيهيّة عين تلك الكثرة ؛ و المنبّه على هذا التحقيق ما وقع في الآية الكريمة من هذا الأسلوب في قوله : (﴿ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾) [٥٣/٤١] أي الناظر ، على أنّ ما سبق في الآية مما يصلح لرجع هذا الضمير صيغ الجمع - كالآفاق و الآيات والناظرين - فوحّد الضمير بذلك الاعتبار .

فعلم أنّ النقطة المركزيّة - أعني عين الإنسان الذي هو الناظر - قد تبيّن له باعتباراتّصافه بالوصفين وجمعيّته للطرفين أنّه الحق (من حيث أنّك صورته

---

١) فالحقيقة الإنسانية الكاملة الجامعة لجوامع الحقائق الآفاقية كلها بوجه الكثرة في الوحدة ، منزلتها منه سبحانه منزلة الباصرة والعين الناظرة في مشاهدته تعالى لصفاتة العليا في مجاليها ، ولأسمائه الحسنى في مظاهرها . وتلك الأطراف الآفاقيّة المتخالفة التي وقع كل في طرف من الأطراف قد اجتمعت وتعانقت في الأحدية الجمعيّة الآدمية الجامعة لها في وجود واحد وشهود كذلك ، فهي من العالم الأكبر بمنزلة إنسان العين كما مرّ - نوري .

وهو روحك) ضرورة أنّ عينك هو البرزخ بين الظاهر والباطن (فأنت له كالصورة الجسميّة لكِ ، وهو لك كالروح المدبِّر لصورة جسدك) .

* * *

هذا طرف التنزيه ، وأمّا **طرف التشبيه** ، فقد بيّنه بقوله : (والحدّ يشمل الظاهر والباطن منك) حتّى يستجمع بين المادّة الجنسيّة والصورة الفصليّة ويستحصل منهما صورة مطابقة لك ، لكن لما كان الحدّ المستجمع بين الظاهر والباطن يحتاج في الإنسان إلى رابطة مزاجيّة ، تستدعي اقتران الصورة الفصليّة بالمادّة ، ولا استقرار لتلك الرابطة أصلا ، لايمكن إطلاق ذلك الحدّ دائما على نشأته هذه[1] (فإنّ الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبّر لها لم تبق إنسانا) لانتفاء الصورة الفصليّة عنها (ولكن يقال فيها : إنّها صورةٌ) تُشبه صورةَ (الإنسان ، فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أوحجارة)، ضرورة أنّ الباقي في الكل إنّما هو الصورة الجسميّة فقط (ولا يطلق عليها اسم الإنسان إلاّ بالمجاز - لابالحقيقة - وصوَر العالم لا يمكن زوال الحقّ عنها أصلا) ، لأنّه أوّل الأوائل في أزل الآزال ، فسائر الصور صورته الحقيقيّة ، بل عين تلك المادّة الأولى والقابليّة الذاتيّة ، لما تقرّر من أنّ الآخر عين الأوّل ، وهذا معنى البساطة التي ذهب[2] إليها أهل النظر .

(فحدّ الألوهيّة له بالحقيقة ، لا بالمجاز) لاستجماعه الظاهر والباطن مطلقا ، وصدق الحدّ إنّمايستدعي ذلك (كما هوحدّ الإنسان إذا كان حيّا) .

---

١) د : - هذه .

٢) في النسختين : ذهبوا .

[العالم في تسبيح وحمد دائم]

(وكما أنّ ظاهرصورة الإنسان تثني بلسانها على روحها) المحيي (ونفسها) المدركة العاقلة (و) طبعها (المدبّرلها)- فإنّ تلك الصورة بما صدر عن قواها وأعضائها من الأفعال مظهرة لكمالات مباديها ، معرّفة لخصائص أوصافها الوجوديّة ، وليس ذلك غير الثناء ، لكن لمّا كان ألسنتهم مقصورة على إظهار الأوصاف الوجوديّة المعربة عن طرف التشبيه فقط لايكون ثناؤهم لتلك المبادي جامعا بين التسبيح والحمد ، بخلاف ثناء صور العالم للحقّ ، فإنّه جامع بينهما ، ولذلك قال :-

(كذلك جعل اللهُ صورَ العالم يسبّح بحمده ، ولكن لاتفقه[1] تسبيحهم[2]) وإن كان لنا اطّلاع على حمدهم و ثنائهم ، لأنّه بمجرّد ما يشاهد من آثارهم وخواصّهم[3] يعرف إظهارهم لكمالات الحقّ ، وحمدهم له ؛ وأمّا التسبيح فيحتاج أن نعلم جهاتهم الامتيازيّة المنزهة لهم عمّا يشاركهم ، وذلك يتوقّف على معرفة ماوراء ذلك من الصور والمظاهر ، فيتوقّف على الإحاطة بجميع الصور ، ولا تفي بذلك القوّة البشريّة (لأنّا لا نحيط بما في العالم من الصور) .

---

١) عفيفي : لانفقه .

٢) لعل سرّعدم تفقهم تسبيح كل صورة من صور العالم - بل ولا تسبيح شيء منها - هوكون التسبيح الحق الحقيقي - كما مرّ غير مرة - حاصلا بعين التشبيه ، وبالعكس ، كما هو مقتضى رعاية ضابطة تعانق الأطراف ، التي لابد من التزام رعايتها في كل معرفة من المعارف الإلهية ، والجمع بين التنزيه والتشبيه في جهة واحدة ، وتحصيل كل في عين الآخر أمر صعب مستصعب مناله ، لايتحقق بحق مناله إلا الأوحدى الفريد في دهره - نوري .

٣) د : - خواصهم .

هذا بالنسبة إلى مداركنا الجزئيّة ، وأمّا بحسب الأمر نفسه ، فالكلّ معبّر عن كمالاته ومفصح بأنّها ليست مقصورة على ما عبّر عنه ، (فالكلّ ألسنة الحقّ ناطقة بالثناء عليه ، ولذلك قال : ﴿ الحَمدُللّهِ رَبِّ العالَمين ﴾ [٢/١]) باللسان الجمعي القرآني الختمي ، مترجما عمّا نطق به ألسنة صوَر العالمين أجمعين ، من أنّ الحمد - أي التعريف والإظهار الذي تؤديه ألسنة تلك الصور - كلّها لله ، الذي هو ربّهم (أي إليه يرجع عواقب الثناء) والتعريف بمحامد الأوصاف والأحكام الوجوديّة ، وإن نسبت تلك الأوصاف ابتداء إلى الصور الكونيّة والتعيّنات الإمكانيّة ، لكنّها من حيث أنّها أحكام وجوديّة لايمكن أن تتعلّق بها ، فيكون مرجعها هو الوجود الحقّ ضرورة .

(فهو المثني) باعتبار إظهاره لتلك الكمالات في الصور التشبيهيّة (والمثنى عليه) باعتبار ظهوره في نفسه وتقويمه لتلك الصور في أرواحها التنزيهيّة [١].

* * *

ثمّ لما انساق الكلام هذا المساق حان أن يفصح بالمقصود ويصرّح بما أُشير إليه على ما هو مقتضى الصورة المنظومة من الكلام ، فقال :

(فإن قلتَ بالتنزيه كنتَ مقيّدا) *

ضرورة أنّ التنزيه يقتضي تقييد الحقيقة الحقّة وتعيّنه بالتعيّن الإطلاقي كما عرفت

---

١) بإرجاعها إلى أرواحها التي هي حقائق تلك الصور ، وتلك الصور أظلتها الفانية فيها ، الراجعة إليها ، لكونها فاقرة الذوات إلى تلك الحقائق ، غير منفصلة الهويّات عنها . فمن هنا انكشف سرّ صعوبة نيل الخلق ودركهم تسبيح كل ذرة من ذرات العالم له تعالى ، واستصعاب ذلك الدرك وأمثاله ، كما قال أمير ملك الولاية علي ﷺ : « إن أمرنا صعب مستصعب ، لايحتمله إلا ملك مقرب ، أو نبيّ مرسل ، أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان » - نوري .

* (وإن قلت بالتشبيه قلت[١] محدّدا)

لأنّ الصورة لابدّلها من الإحاطة والتحديد ، وفيما سبق من الكلام ما يدلّك[٢] على تخصيص الثاني[٣] - بـ« قلت » فلا نعيده هاهنا .

(وإن قلتَ بالأمرين كنت مسدّدا) *

أي موفّقا للصواب ، من القول والاستقامة من القصد ، وذلك لأنك بجمعك بين الأمرين وصلت إلى مقتضى الذوق الإحاطيّ الختميّ ، ودخلت في الأُمّة الوسط الذي هو خير الأُمم ، وإليه أشار بقوله :

* (وكنت إماما في المعارف سيّدا)

ثمّ لمّا كان الجمع بين الأمرين يتصوّر على وجهين : أحدهما أن يعتبر التشبيه بإزاء التنزيه خارجا عنه - وهو القول بالإشفاع - والآخر أن يعتبر كلّ منهما في ضمن الآخر متّحدا به - وهو القول بالإفراد - قال :

(فمَن قال بالإشفاع كان مشرّكا) * (ومن قال بالإفرادكان موحّدا)

فعُلم من هذا أنّ من اعتقد أنّ العبد ثاني الحقّ لايمكن له القول بالتشبيه[٤]، وإلاّ

---

١) عفيفي : كنت .

٢) د : يدل .

٣) إن ما اشتهرمن هذه المنظومة هوصورة «كنت » في الصور الأربع كلها من دون تغيير أصلا. و قدنقلها الشارح نفسه في شرح القصيدة التائية من ابن فارض كما اشتهر، وهوكما اشتهر- نوري .

٤) يعني من التشبيه هاهنا التشبيه الثنوي ؛ فالعبدحالكونه ثانيا للحق لابد له أن يفنى عن نفسه ، غير شاعر ولا مستشعِر بنفسه ؛ فإن استشعَر بنفسه بأنه عبد يثنى ربّه ، كان ثانيا له تعالى بلسان الثنوية الكاشفة عن البينونة وعن بقاء الإنيّة ورؤيتها ، وهذه الحالة منه تنافي الإفراد ☜

يلزم أن يكون مشركا ، كما أنّ من اعتقد بإفراده معه[١] لايمكن له القول بالتنزيه - أي التنزيه الرسمي على [الف٢٥٦] ما ذهب إليه القائلون به - وإلاّ يلزم أن لا يكون مفردا ، وإليه أشار بقوله :

(فإياك والتشبيه[٢] إن كنت ثانيا) * (وإياك والتنزيه إن كنت مفردا)

☜ إذ هذه الحالة المستغرقة في رؤية النفس وهمية سرابية غير مطابق للأمر في نفسه ﴿ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا ﴾ [٢٤/٣٩]، فعمل ثناء العبد غير الفاني هو بعينه العمل السرابي ، عمل وهمي وثناء غير حريّ بالحق ، فإنه توهم ثناء ليس بثناء حقيقي ، فإذا فنى في ذكره وثنائه له عن نفسه وعن رؤية نفسه ثانيا فلايرى في دار ثنائه غيره ديار ، كما هو الأمر في نفسه صار منزها بالتنزيه الحقيقي ومسبحا بالتسبيح الذي هو حق التسبيح ، إذ فطرة كل ذرة من ذرات العالم إن هي إلا عين ذلك التنزيه والتسبيح الحق الحريّ بالحق الحقيقي الغنيّ القيّومي . كيف لا وإليه يرجع الأمر كله ، ولا معنى للتنزيه الحق والتوحيد الحق والتفريد المطلق إلا توحده سبحانه وتعمقه في الوجود وكمالات الوجود وأحواله وأحكامه بماهي أحواله وأحكامه ﴿ أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾ [٤٢/٥٣] ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] - نوري .

---

١) أي مع التشبيه - نوري .

٢) يعني من التبعيد عن التشبيه هاهنا الانفراد عنه والانسلاخ عن جلباب اعتبار التعيّنات و ملاحظة الإضافات الغير المطابقة للأمر في نفسه ، فإذا تقرر العبد وانسلخ وتجرد حال كونه ثانيا له تعالى بإظهار كمالاته سبحانه منظورا بأطوار كاشفة عن صفات جماله عن جلباب هذه الاعتبارات والإضافات ، سلك مسلك التفريد والتنزيه والتوحيد و التسلخ (ظ) ، فما لم ينصرف عن جهة هذه الإضافات ولم ينسلخ عن جلباب ملاحظة خصوصيات التعينات ، لايكون ثانيا حامدا له تعالى ، مظهرا لصفات جماله ، مجليا لآيات جلاله كما هو أهله ، فلم ينصلح هذا العبد - الثاني بزعمه الوهماني - لنيل درك دولة التنزيه في عين التشبيه وسعادة التشبيه في عين التنزيه . فالحاصل : لامخلص ولا مفر عن خفايا الشرك وخباياها في زوايا أحوال النفس لمكان الغدارة ، إلا بقتلها أو بأسرها طرا بمواظبة التزام ملازمة طريقة المتابعة للأنبياء والأولياء والأوصياء ﷺ + نوري .

فظهر من هذا أنّ التنزيه الذي لاينافي التوحيد والإفراد ، غيرهذا التنزيه ، بل ذلك هو التنزيه الذي في عين التشبيه ، وذلك التشبيه هو الذي يليق بالموحّد ، ولا يليق بالثنوي .

وتحقيق ذلك أنّ العبد غيرالحق بمجرّد اعتبارالتعيُّنات النسبيّة والإضافات التي إنّما تتحقّق بمجرّد الاعتبار - كالغيبة والخطاب - و أمّا بالنظر إلى الأمر نفسه فهو عينه ، وهومعنى التنزيه في عين التشبيه ، والمشير إلى ذلك كلّه قوله :

(فماأنت هو بل أنت هو، وتراه في) * (عين الأُمور مسرّحا ومقيّدا)

[التنزيه والتشبيه في القرآن الكريم]

ثمّ لما أشار إلى أن الجامع هو الإمام السيّد ، بيّن ذلك بقوله : (و قال تعالى : ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ [١١/٤٢] فنزّه) بناء على ما تقرّر في فنون البلاغة[١] أنّ انتفاء أمر عمّا يماثل الشيء يدلّ على انتفائه عنه بأبلغ وجه وأتمّ قصد ، كما يقال للجواد : « مثلُك لايبخل » لاعلى أنّ الكاف زائدة ، فإنّ أُصول التحقيق يأبى ذلك[٢] .

١) لا حاجة تمس بنا إلى ارتكاب أمثال هذه التكلفات التي يضطرون إليها ، غيرالبالغين إلى الرشد المعبر عنه بالبلوغ المعنويّ . وأما البلغاء المعنويون ، فهم في مندوحة من أمثال هذه التجوزات المخلة بالبلاغة المعنوية والفصاحة الحقيقية ـ كيف لا، وقدخلق الله آدم الحق، بل والعالم المطلق على صورته ، وصورة الشيء هومثله ومثاله الراجع إليه . ولفظة « مثل » و«عرش » جسدان بروح واحد ، كما لا يخفى على كل من ربط بالد[لا]لات الحرفية الطبيعيّة . فالمراد من ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ : ليس كعرشه شيء ، وعرش الرحمن هوالإنسان الكامل ، الجامع لجوامع المعاني والبيان - نوري .

٢) يتعرض لأكثر شارحي الفصوص مثل الجندي والكاشاني والقيصري ، حيث قالوا أن الكاف زائدة في الأول دون الثاني .

(﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾ فشبّه) لأنّه من أوصاف العبد ، وهذا هو الجمع بين التنزيه والتشبيه على ما أشار إليه .

ولمّا كان مقتضى الكلمة المحمّديّة والقرآن الختمي أعلى من ذلك - وهو التشبيه في عين التنزيه[١] ، والتنزيه في عين التشبيه - قال :(قال تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ فشبّه وثنّى) إشارة إلى ذلك ، وذلك لأنّ النفي إذا كان متوجّها إلى مثل مثله ، يدلّ على ثبوت المثل بالضرورة وعلى ثنويّة الموجود ، و يلزمه التشبيه في عين التنزيه ، والكثرة في نفس الوحدة .

وأمّا عكسه فيستفاد من قوله : (﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾ فنزّه وأفرد) وذلك من الحصر الدالّ عليه بخصوصيّة تركيبه ، وبديع نظمه وترتيبه[٢].

فلئن قيل : أما صرح في نظمه أنّ الجمع بين التثنية والتشبيه ، والإفراد و التنزيه ممّا يحترز عنه في الاعتقاد ؟

قلنا : إنّه من خصائص القرآن الختميّ والاعتدال الحقيقيّ الجمعيّ أنّه قد التئمت الأضداد لديه وتعانقت فيه ، حيث لايبقى للغير والسوى هناك عين ولا أثر ، كما قيل[٣] :

تعانقت الأطرافُ عندي وانطوى * بِساطُ السِوى عدلا بحكم السويّة

تأمّل .

---

١) يعني أن الجمع بين الأطراف المتقابلة المتضادة من جهة واحدة إنما هومقتضى ألسنة الختمية المحمديّة ، وورثتها العلويّة . وأما الجمع من جهتين فليس بكمال ، قلّ من يتمكّن من نيله ، كما لايخفى على من له أدنى دربة بأسلوب الطريقة الوسطى .

٢) وهو تقديم الضمير وتعريف الخبر .

٣) من أبيات التائية الكبرى لابن الفارض (جلاء الغامض : ١٠٧) .

[دعوة نوح ﷺ إلى التنزيه]

ثمّ إنّ الإنسان من حيث هو هو إنّما يقتضي بحسب قبوله الذاتي هذا النوع من الكمال ، ولما كان زمان بعثة نوح ﷺ ما كان أوان ظهور ذلك الكمال ، بل حكم قهرمان الأمر فيه اختفاؤه ، ما أجاب قوم نوح له (ولو أنّ نوحا جمع لقومه بين الدعوتين) على ما هو مقتضى قابليّتهم الأصليّة (لأجابوه) .

(فدعاهم ﴿ جِهَارًا ﴾)[٨/٧١] في مظاهر الصوَر ومواطن التشبيه تنزّلا إلى درك إدراكهم (ثمّ دعاهم) بكلمته المبعوثة في زمانهم على لسانهم(﴿ إِسْرَارًا ﴾) [٩/٧١] في مكامن المعاني ومسالك التنزيه، تسليكا لهم إلى مراقي كمال حقيقتهم .

ثمّ إنّه لما شاهد منهم التصامم والتقاعد عن دعوته إيّاهم ، وعرف ممّا نُوّر عليه من مشكاة نبوّته أنّهم إنّما عملوا ذلك لما في قوّة قابليّتهم من طلب القرآن الكماليّ الذي هوغاية حقيقتهم النوعيّة ، وعرف أيضا أنّ كلمته النوحيّة المبعوثة في زمانه ذلك على ألسنة قومه إنّما يفصح عن التنزيه الفرقاني ، وذلك هو الذي عليه كلمتهم ولسانهم في زمانهم ، فاقتضى ذلك أن يعتذر عن نفسه فيما صدر عنه من الإخفاء والفرقان ، فأشار إلى ذلك الاعتذار المترتّب على عرفانه بما رأى منهم بقوله : (ثمّ قال لهم ﴿ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴾) [١٠/٧١] أي أمرهم بالستر لربّهم في صوَر الشعائر الشرعيّة ؛ إنّه قد بالغ[١] في ستره نفسه ، على ما هو مقتضى بعثته ومؤدّى رسالته و نبوته .

ثمّ لمّا بلّغ ما كان له أن يعبّر عنه لسان رسالته وما أُنزل إليه أن يعلّمهم به

١) كأنه وقع موقع بيان الاعتذار (هامش المخطوطة) .

ويوقفهم عليه ، وشاهد منهم ما شاهَد من النفار والفرار ، جاء يعرض ذلك أداء لحق التبليغ .

فلئن قيل : إذا كان نوح عارفا بالأمر على ما هو عليه من مشكاة نبوّته ، وعلم أنّ عدم إجابتهم دعوته إنّما هو لما في جبلّتهم من طلب القرآن الكماليّ الجمعيّ، وكان الأنبياء مبعوثين لتكميل أُممهم ، فما سبب توقّفه في إبلاغهم القرآن الكمالي مع طلبهم إيّاه ؟

قلنا : إنّ الأُمم وإن كان متوجَّه طلبهم الأصليّ ذلك الكمال القرآنيّ، ولكن لهم بحسب نشأتهم الطارية على أصلهم ألسِنةٌ بها يتدرّجون إلى مراقي فهمه ، و الأنبياء مبعوثون بحسب تلك الألسِنة ، فإنّ كل نبيّ إنّما أُرسل بلسان قومه .

[اعتذار نوح عن قومه]

ولذلك وقف نوح موقف الاعتذار عن قومه (و ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَ نَهَارًا * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلاَّ فِرَارًا ﴾) [٧١/ ٦] ، أي ما رضوا بذلك ولا قنعوا بما بلّغتهم من الدعوة الفرقانيّة ، لما في جبلّتهم من الأهليّة للجمعيّة القرآنيّة الكماليّة ، بحسب قابليّتهم الأصليّة .

وإذ قد علم أنّ مقتضى تبليغه ومؤدّى أحكام رسالته إنّما هو الستر ، وما صدر عن قومه من الفرار عن دعوته وعدم السماع لها كلّه يستلزم ذلك ، فهم أجابوه فِعلا في صورة الإباء والإعراض ، أظهر ذلك أيضا (وذكر عن قومه أنّهم تصامَموا عن دعوته ، لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته) أي هم علموا بحسب استعدادهم الأصلي أنّ[1] الذي يجب عليهم في هذه الدعوة ،

---

١) د : - ان .

هوهذا النوع من الإجابة ، وهوالذي في صورة الإباء ، حتّى يعلم أنّهم ما قنعوا بهذا القدر من العرفان ، و لهم استيهال ما وراء ذلك من الكمالات المدّخرة لنوعهم .

(فعلِم العلماءُ بالله ما أشار إليه نوح في حقّ قومه من الثناء عليهم بلسان الذمّ) في مقابلة ما صدر عنهم من إجابة دعوته في صورة الإباء والاستكبار ، والقيام بما يجب عليهم من عين العصيان والإصرار .

وأمثال هذه الإشارات إنّما يفهمها العلماء بالله ، ممن له[1] ذوق المشرب الختميّ الإحاطيّ ، حتّى يعرف شِرب كلّ من الأنبياء من ذلك المجمع المعتنق للأطراف ، وقدر ما لكلّ منهم من الدخل فيه ، فهذا دخل نوح فيه .

(و علم) أيضا أُولئك العلماءُ (أنّهم إنما لم يجيبوا دعوته) بلسان التلقي والإقبال على ما هو المفهوم من لفظ الإجابة مطلقا (لما فيها من الفرقان) على ماهو مقتضى بعثته من الستر والإخفاء ، الذي عليه قهرمان زمانه (والأمر) في نفسه وبحسب الكمال الإنسانيّ الذي جبّل عليه حقيقته (قرآنٌ) ضرورة أنّه الكون الجامع المتّصف بالوجود ، وهوإنّما يقتضي الوحدة الجمعيّة القرآنيّة ، إذ لا كثرة في الوجود و(لا فرقان) فيه أصلا ، فإنّه إنّما يقتضيه العدم ضرورة أنّه كونيّ .

(ومن أُقيم) بحسب حقيقته الأصلية (في القرآن)، ويكون موطنه هناك (لايصغي إلى الفرقان ، وإن كان فيه) بحسب نشأتها الطارية عليها في كلمته الظاهرة في ذلك الزمان ، وذلك هو الذي أوقع كلمته هناك بحسب تطوّراته

---

١) د : له .

الاستيداعيّة ، وذلك وإن كان لسانه المفصح عنه ولكن ما طلب فهمه ، إلاّ مقتضى حقيقته الأصليّة فلذلك ما أصغى إلى الفرقان لعدم دلالته على القرآن.

(فإنّ القرآن) الجمعيّ الوجوديّ (يتضمّن الفرقان) الفرقيّ الكونيّ ، ضرورة أنّ الجمع يستوعب جميع ما في التفرقة من الأفراد ، مع الهيأة الجمعيّة التي ليس[1] فيها شيء من ذلك ، فله دلالة عليه بالتضمّن ؛ (والفرقان) الفرقيّ (لايتضمّن القرآن) الجمعيّ ولا دلالة عليه أصلا ، فلذلك ما أصغي إليه ؛ فظهر أنّ صاحب الجمعيّة هو القرآن ، فيكون القرآن أكمل من الفرقان .

[المناسبات الحرفية في ألفاظ الإنسان والفرقان والقرآن]

وهاهنا **تلويح** له مزيد دخل في تبيين هذا الكلام وتحقيقه ، وهو أنّ الألف والنون - على أيّ ترتيب كان - إذا كان تامّ الدلالة يدلّ على النفس والذات ، التي هي مبدء ظهور الوجود ومصدر إظهار العلم ، الذي مظهره الكلام لاغير ، والذي يصلح لظهور ذلك فيه من الكائنات الإنسان ، وما يظهره من جوارحه - أعني اللسان والبنان .

ثمّ إنّ الإنسان مشتملٌ عليها ظاهرا وباطنا : أمّا باطنا فلأنّ حقيقته هي البرزخ بين العلم والوجود ، وأمّا ظاهرا فلأنّ صورته كونيّة وجوديّة ، فهي مشتملة عليهما كما سبق بيانه ، ولذلك تراه محفوفا بهما[2] .

وأمّا البنان والبيان : وإن كان بحسب المعنى والبطون لهما الإحاطة بالعلم

---

١) م ، د : « ليست » . التصحيح قياسي .

٢) أي الألف والنون واقعان في أول كلمة « انسان » وآخره .

والوجود بسائر مراتبهما ، لكن صورتهما كونيّة صرفة ، فلذلك تراهما [١] متأخّرين فيهما وفي الفرقان والقرآن ، اللذين بهما تمّ صور تنوّعاتهما .

ثمّ إنّ القرآن له خصوصيّة إلى الكمال الإنساني، وهي أنّه إذا حوسب عقدا ما يمتاز به عن الإنسان ونسب إلى ما به يمتاز الإنسان عنه يكون ذلك نسبة النصفيّة [٢] التي هي أخصّ نسبة بالجمعيّة ، وذلك لأنّ النصف هوالبرزخ الجامع و أمّا الفرقان فإذا حوسب كذلك يكون ذلك النسبة هو الثُلثية [٣]، التي هي التفرقة الصرفة .

[وجه اختصاص القرآن بالخاتم ﷺ]

وإذ قد عرفت إنّ الرسل إنّما أُرسلت بلسان قومهم ، وهو ما ظهر عليهم في طيّ نشأتهم الطارية على أصلهم ، ليتدرّجوا بها إلى فهم القرآن الكماليّ الذي هو كمال آدم بحسب حقيقته الإنسانيّة ، ظهر لك أنّ صاحب القرآن لايكون إلاّ خاتما .

(ولهذا ما اختصّ بالقرآن إلاّ محمد ﷺ) الذي به تمّ دائرة الكمال الإنساني ، وبتلك النقطة حصل لها الصورة الجمعيّة الوحدانيّة وجودا وشهودا ، ظهورا و إظهارا ، شعورا وإشعارا ؛ وذلك لأنّ سائرالأنبياء لهم العلم بالجمعيّة القرآنيّة ، فلهم الظهور به ، ولكن أمر إظهاره متوقّف على أنّ أُمم زمانه مستعدّون لأن يكونوا أُمّة الخاتم ، وإليه أشار بقوله : (وهذه الأمّة التي هي خير أُمّة أُخرجت للناس) بميامن مناسبتهم له وحسن تأسّيهم به .

---

١) أي الألف والنون .

٢) قر = ٣ . س = ٦ . ٣) فرق [= ١١ =] ٢ . (هامش المخطوطة) .

[التلويحات العددية في لفظ محمد والإنسان ونوح]

ومن التلويحات التي لها كثير دخل هاهنا أنّ للإنسان من العقود ، التسعة المتّسعة للكلّ ، وأمّا محمد فقد اشتمل عليها بزيادة اثنين[1] : أحدهما إشارة إلى كماله ، والآخر إلى ختمه ، ولا يخفى على الفطن أنّ العقد الإنسانيّ[2] بضم هذا الواحد الكماليّ إليه قد بلغ إلى ما يرجع إلى الواحد الجامع بين الوحدة والكثرة ، فمحمّد ﷺ هوالواحد الجامع إنسانا وبيانا ، ظهورا وإظهارا ، فهو المثل الذي لايمكن مثله ، (فليس كمثله شيء ، فجمع الأمر في أمر واحد) لأنّه قد أدرج كلاّ من المتقابلين في الآخر ، والأمر لايخلو منهما[3] فجمع الكل في واحد .

وأمّا نوح : وإن كان له أيضا ذلك العقد الكامل[4]- رسالة ونبوّة - ولكن ما ظهر في « محمد» من الزيادة الختميّة قد تبطّن فيه منفصلا ، وما ظهر فيه من الكثرة الفرقيّة تبطن في « محمد» متوصّلا مجتمعا ، ولذلك ما كان له أن يظهر مثل ذلك الإظهار ، ولا أن يأتي بيانا تامّا وكلمة جامعة .

[الفوارق بين دعوتي نوح ومحمد عليهما السلام]

(فلو أنّ نوحا أتى بمثل هذه الآية لفظا أجابوه) وفي قوله: «لفظا» إشعار بما سبق من أنّ الرسل ما يظهرون الحقائق في صورة الألفاظ ذات الإنباء إلاّ مطابقين للسان أممهم الظاهرة به ، فلذلك ما أتى نوح بالقرآن لفظا ، وأتى به محمد ﷺ .

---

١) انسان = ١٦٢ = ٩ . محمد = ٩٢ = ١١ .

٢) وهو التسعة ، وإذا ضم إليها الواحد تكون عشرة وهي الجامع بين الكثرة والوحدة .

٣) د : فيهما .   ٤) نوح = ٦٤ = ١٠ .

(فإنّه شبّه ونزّه في آية واحدة ، بل في نصف آية) على ما سبق بيانه [١].

(ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيّتهم) دعوة تنزيه (فإنّها غيب) بالنسبة إلى هذه النشأة [٢](و نهارا) أيضا (دعاهم من حيث ظاهر صورهم وحسّهم [٣]) دعوة تشبيه (وماجمع في الدعوة) بينهما، وماجعل الأمرين أمرا واحدا ، على ما هو مقتضى كمال الحقيقة الإنسانيّة (مثل ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ [١١/٤٢] ، فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فرارا) حسبما يقتضيه الفرقان من التفرقة [٤].

(ثمّ قال) معتذرا (عن نفسه : إنّه دعاهم ليغفرلهم) على ماهومقتضى أمرقهرمان الوقت ودعاء ألسنة استعدادات أهاليه من الستر، فإنّه مبدء ظهور سلطان النبوّة وإظهار ما اتّفق عليه كلمة أعيان تلك الدولة ، يعني وضع الصور وإسبال الستائر ، (لا ليكشف لهم) على ما هو مقتضى أمر الولاية و سلطانها ، فإنّه إنّما يمكن ظهوره بعد ختم [الف ٢٥٧] السلطنة الأولى .

واعتذر عن قومه أيضا بأنّهم عرفوا لسان دعوته (وفهموا ذلك منه صلى الله عليه وسلّم ، لذلك ﴿ جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَٱسۡتَغۡشَوۡاْ ثِيَابَهُمۡ ﴾ ،

---

١) د : كاسبق بيانه .

٢) كتب في هامش النسخة : «س»، وكتب النوري - قده - تحته : « لعل إيراد صورة « س » هاهنا إشارة إلى القلب الإنساني ، الذي هو غيب فطرة الإنسان ؛ وقلب كل حقيقة هو مركز محيط دائرته ـ نوري .

٣) د : وجثتهم . وكذا جاء في بعض نسخ الفصوص كما أشار إليه القيصري .

٤) كتب في الهامش : « ق » وكتب النوري تحته : « لعل إيراد صورة « ق » هاهنا إشارة إلى قلب الفرقان الذي هو حرف القاف الواقع في الوسط كالسين الواقع في وسط لفظ الإنسان - نوري » .

وهذه كلّها صورة الستر التي دعاهم إليها ، فأجابوا دعوته بالفعل ، لابلبّيك) .

(ففي ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [١١/٤٢] إثبات المثل ونفيه) على ماسبق بيانه بحسب المعنى الواحد ، لا على أن يكون الكاف زائدة على أحد التقديرين، فإنّه يلزم أن يكون دلالته على المعنيين بحسب الوضعين[١] المتغائرين وهوخلاف المقصود ، فإنّ المقصود أنّه جمع بين المتقابلين في معني واحد (و لهذا[٢] قال عن نفسه ﷺ[٣] أنّه أوتي جوامع الكلم) بين المغفرة والكشف ، و الإظهار والستر .

(فما دعا محمّد قومه ليلا ونهارا) - أي إخفاء وإظهارا - (بل دعاهم ليلا في نهار[٤] ونهارا في ليل)﴿ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ ﴾ [٦١/٢٢] .

وإذ كان أمر نوح دعوته بالاستغفار - وقد بيّن الاختلاف والتفاوت بين ما أتى به نوح ﷺ وماجاء به محمّد عليه الصلوة والسلام في أصل التوحيد - شرع يبيّن وجه سريانه في سائر ما يتفرّع عليه من الحكم ، من جملة ذلك ما أُشير إليه بقوله :

(فقال نوح في حكمته) المترتّبة على الاستغفار مشيرا إلى غايته (لقومه :

---

١) د : الوصفين .

٢) عفيفي : وبهذا .

٣) « أُوتيت جوامع الكلم » حديث معروف رواه العامة والخاصة في روايات وألفاظ مختلفة : الخصال : باب الخمسة ، ح٥٧ ، ٢٩٣ . مسلم : كتاب المساجد ، ح٧-٨ ، ٣٧٢/١ . المسند : ٢٥٠/٢ و٣١٤ و٤٤٢ و٥٠١ .

٤) د : - في نهار .

﴿ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ﴾) أي يفيض عليكم من سماء القدس وعلوّ التنزيه -إذاتوجّهتم نحوه بالاستغفار- ذوارف الحقائق التنزيهيّة وطريق استحصالها من الاعتبارات العقليّة التي هي مبنى قواعدالنظر(وهي المعارف العقليّة في المعاني والنظرالاعتباري) الذي منه يكتسب تلك المعاني ويستحصل تلك النتائج .

(﴿ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ ﴾ أي بما يميل بكم إليه) من العلوم اليقينيّة والعقائد الراسخة المميلة قلوبكم نحوه ، (فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه [1]) ، إذ من شأن الأُمور اللطيفة [2] الخالية عن الاختلافات الهيولانيّة و الاعوجاجات الجسمانية ، الصافية عن صدء الغواشي الغريبة والعوارض المشخّصة الظلمانيّة ، أن يرى الناظر فيها صورتَه ، والعقائد العلميّة الكليّة لها تلك اللطافة بأتمّ وجه ، فهي إنما يظهر لأربابها صورتهم - لا غير .

(فمن تخيّل منكم أنه رأى[3]) - أي رأى الحــق - (فما عرف) الحكمة الإلهيّة لجهله بتلك الضابطة الكلّية ، (و من عرف منكم أنّه رأى نفسَه فهو

---

١) فالحاصل أن طريقة العقل هو أن يكون الحق مرآة الخلق ، أي مجلاة شهودهم أنفسهم ، وذلك على خلاف مشرب الولاية والوراثة . فإن الخلق فيه يكون مظاهر ذاته الأحدية تعالى ومجالي وحدانيته الكبرى، ومرايا صفاته العليا وأسمائه الحسنى . ففيه كان يقول العارف بالله في مواقف قرب الفرائض - كما مرت الإشارة -إذا شهدنا شهد نفسه بمشهدسمعه وبصره - نوري .

٢) وذلك هو ما قال ﷺ : « كل ما ميّزتموه بأوهامكم فهو مخلوق مثلكم ، مردود إليكم » ؛ وفيه تأويل قوله ﷺ : « إنما هي أعمالكم ترد عليكم » ؛ وقال ﷺ : « احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار »، وقال قبلة العارفين علي ﷺ : « تجلّى للأوهام بها ، وامتنع بها عنها » ومن هاهنا قالت العلماء بالله : « العلم [ال]حجاب الأكبر » كيف لا ! وقد قال قبلة العارفين ﷺ : « معرفتي بالنورانية معرفة الله » وقال ﷺ: «لايعرف الله إلا بسبيل معرفتنا » - فاعتبروا يا أُولي الأبصار - نوري .

٣) عفيفي : رآه .

العارف ، فلهذا انقسم الناس إلى عالم وغير عالم) ، وإلاّ فالكل قد استحصل عقيدة واعتكف عندها واطمئنّ بها .

ومما يؤيّد هذا ما ﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَ اتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ (وَ وَلَدُهُ ﴾ وهوماأنتجه لهمّ نظرهم الفكري) بمقدمتيه المزدوجتين ازدواج الأبوين (والأمر موقوف علمه على المشاهدة ، بعيد عن نتائج الفكر﴿إِلاَّ خَسَارًا[١]﴾) وضياعا لرأس المال، يعني المقدّمات الحاصلة لهم والقواعدالتي يميل إليها قلوبهم ويستنتجُونَ بها العقائد ويستربحون بها الأموال .

وإذ كان ذلك في المعارف الإلهيّه مما لا يجدي بطائل[٢] ، وطريق النظر فيها منبتّ ما يفيض على السالك فيه بطلّ ولا وابلٍ[٣] (فمَا رَبحتْ تِجَارَتُهم) .

وإذ تزلزلت تلك القواعد ، لأنّ مسلكهم - ذلك - مثار الشبه والشكوك التي بها يضطرب القواعد ويزول عن مستقرّها(فَزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيَّلون أنّه ملك لهم) وهذا أيضا مما يدلّ على أنّ العقائد صور أنفس المعتقدين ، فهي عند ترقّيها بمدارج الكمال تتحوّل صورتها ، فلابدّ من زوال تلك العقيدة التي هي صورتها أولا .

هذا ما في الكلمة النوحيّة والنوحيين من هذه الحكمة (وهو في المحمّديين ﴿ وَ أَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُستَخلِفِينَ فِيهِ ﴾ [٧/٥٧]) .

---

١) يعني ما انتجه إلا خساراً ، والجملة في البين معترضة + نوري .

٢) وما يجدي عنك هذا : أي ما يغني . فقال : هذا أمر لاطائل فيه إذا لم يكن فيه غناء ومزية (هامش النسخة) .

٣) د : بطل وابل .

(وفي نوح[1]:﴿ ألاَّ تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً ﴾ [٢/١٧] ، فأثبت الملكَ لهم) في الحكمة النوحيّة (والوكالة لله فيه[2]) ، وأمّا في المحمّديين (فهم المستخلفون فيهم) أي في أنفسهم وفي جميع الممالك (فالملك لله) . (وهو) في النوحيّين (وكيلهم ، فالملك لهم ، وذلك ملك الاستخلاف) ، فإنّه ليس للعبد أن يملك بالاستحقاق قطعا .

[ملك الملك]

(وبهذا) - أي بما ظهر من هذه الحكمة - وهو أنّ أحوال العقائد التي هي أملاك[3] أصحابها النوحيين الخاسرين في التصرّف فيها ، وهي بالنسبة إلى أصحابها المحمّديين ممالك مستخلفين فيها ومنفقين منها ؛ كلّها حق ، كما سيجيئ تحقيقه ؛ ففي هذه الصورة - (كان الحقّ ملك الملك ، كما قال الترمذي[4]) في أسئلته ، وقد أجاب الشيخ عنها في الفتوحات[5] .

---

١) قال القيصري (٥٢١) :« وانما قال: «وفي نوح» وإن كانت الآية في بني إسرائيل ،كقوله تعالى : ﴿ وَ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلاَّ تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً ﴾ ، لقوله بعدها : ﴿ ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ﴾ [٢-٣/١٧] ، فجعل بني إسرائيل من ذرية قوم نوح .

٢) عفيفي : فيهم .

٣) د : ملاك .

٤) أبو عبدالله محمد بن عليّ بن الحسن بن بشر ، من أئمة الصوفية عالمٌ بالحديث.. قال السلمي : « لقي أبا تراب النخشبي ، وصحب يحيى الجلاء ، وأحمد بن خضرويه ، وهو من كبار مشائخ خراسان ، وله التصانيف المشهورة » . توفي سنة ٢٥٥ ، أو ٢٨٥ ، وحكى ابن حجر (لسان الميزان : ٣١٠/٥) كونه حيا سنة ٣١٨ ، راجع طبقات الصوفية : ٢٢٠-٢١٧ . حلية الأولياء : ٢٣٥/١٠-٢٣٣ . سير أعلام النبلاء : ٤٤٢/١٣-٤٣٩ .

٥) الفتوحات المكية : السؤال السادس عشر من أسئلة الحكيم الترمذي ، ٥٠/٢ .

فإنّ الحكيم **محمد بن علي الترمذي** قد سأل **الخاتم للولاية** عن أسئلته ، وكان قبل الشيخ ؛ بأربعمائة سنة تقريبا ، وصرّح بأنّ الخاتم هو الذي يجيب عنها ، ومن جملتها : « كم مجالس ملك الملك » ؟

فأجابه أوّلا بأنّه على عدد الحقائق الملكيّة و الناريّة [1] و الإنسانيّة ، و استحقاقاتها الداعية لإجابة الحق فيما سأله منه .

ثمّ بسطه بما معناه : إنّ الكلام هاهنا مسبوق بمعرفة ملك الملك ، وذلك موقوف على معرفة الملك ، وهو الذي يقضي فيه مالكه بماشاء[2] فلايمنع عنه ...

فالمأمور هو الذي يقال له الملك ، والآمر هو المالك ... سواء كان المأمور دونه أو مثله أو أعلى ... فإنّ قول العبد : « اهدنا » أمر منه ، وإن سمّي دعاء .

فإذا فهمتَ هذا وعلمتَ أنّ المأمور قد امتثل أمرَ آمره ، فأجابه فيما سأل منه ، أو اعترف بأنّه يجيبه إذا دعاه لما يدعوه إليه ، إذا كان المدعوّ أعلى منه فقد صيّرنفسَه - هذا الأعلى - ملْكا لهذا الدون ، وهذا الدون هو تحت حكم هذا الأعلى وقدرته وأمره ، فهو ملْكه بلاشكّ ، وقد قرّرنا أنّ الدون - الذي هو بهذه المثابة - قد يأمر سيّدَه ، فيجيب السيّدُ لأمره ، فيصير بتلك الإجابة ملْكا له - وإن كان عن اختيار منه - فيصحّ أن يقال في السيّد : « إنّه ملْك الملْك » لأنّه أجاب أمرَ عبده ، وعبدُه ملْك له ، والمأمور هو الملْك ، فالسيّد عند الإجابة ملْك الملْك .

فعلم وجه التفاوت بين الكلمتين في هذه الحكمة .

---

١) د : الملكية النارية . ٢) د : بمايشاء .

[معنى المكر في الدعوتين]

ومن جملة تلك الحِكم ما قال تعالى حكاية عن قوم نوح : (﴿ وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا ﴾[٧١/٢٢] لأنّ الدعوة إلى الله مكرٌ بالمدعوّ) ، حيث قال نوح : « رَبِّ إنّي دعوتهُم» مطلقا ، ولاشكّ أنّ الحقّ عين المدعوّ والداعي والبداية والنهاية، فالدعوة مكرٌ بالمدعوّ ضرورة (لأنّه ماعدم من البداية فيُدعى إلى الغاية) .

وأمّا محمّد فما أطلق في دعوته بل قال : (﴿ أَدْعُوا إِلَىٰ[1] اللَّهِ) عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾) [١٢/١٠٨]أي على وقوفٍ وعلمٍ بأنّه بحسب هويّته الجمعيّة عين الكلّ[2] لكن الدعوة إنّما هي بحسب أسمائه المهيمنة في وقتها ، (فهذا عين المكر على بصيرة) وحيث قيّد دعوته بالبصيرة علم أنّه إذاكان عين الكل يستدعي أن يكون الدعوة حقّا ، إذ هي عينه ، (فنبه أنّ الأمر له كلّه) فليس للداعي دخل في الدعوة أصلا .

وإذ ليس في الدعوة النوحيّة هذا التنبيه ، بل إجمال من القول ، أجمل قومُه أيضا في الجواب ، (فأجابوه مكرا ،كما دعاهم) امتثالا لما أمرهم لسان الوقت وعملا بمقتضاه .

ولما كان في الدعوة المحمّديّة ذلك التفصيل ، فهِمَ قومُه منه ذلك ، (فجاء المحمّديّ وعلم أنّ الدعوة إلى الله) لما كانت عبارة عن طلب الإقبال والتوجّه نحو الإسم المهيمن في وقته بالتزام مقتضياته والإعراض عمّا يقابل ذلك الإسم بالكفّ عمّا يستدعيه (ما هي من حيث هويّته) ، إذ نسبة الهويّة المطلقة مع الكلّ سواء ، (وإنّما هي من حيث أسمائه ، فقال : ﴿ يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى

---

١) عفيفي : - الى .   ٢) د : عن الكل .

الرَّحْمَنِ وَفْدًا ﴾ [٨٥/١٩] (فجاء بحرف الغاية وقرنها بـالإسم) الذي هو قهرمان الوقت ، وإن كان من الأسماء الكلّية المحيطة بالكلّ ، لكن الإسم من حيث هو لـه طرف الظهور فالطرف الآخـر يقابله ويوجب الأمر للمقبلين إليه أن يجتنبوا عن أحكام ذلك المقابل .

(فعرفنا أنّ العالم كان تحت حيطة اسم إلهي) هو قهرمان الوقت كالرحمان في زمان الخاتم ، فله السلطنة على العالمين (أوجب عليهم أن يكونوا متقين) عن أن يقبلوا وجوه كماله نحو غيره ، و ينسبوا الصفات الكماليّة و الأحكام الوجوديّة إليه ، فإنّ المنتسب إلى غيره إنّما هو النقائص الإمكانيّة والأحكام العدميّة - لاغير ، كما سبق تحقيقه في بيان معنى التقوى[1] .

[مكر قوم نوح]

ثمّ إنّ نوحا لما أطلق الدعوة والمكـر بها إطلاق تفرقة - بعدم تقييدها - وبالغ في تلك التفرقة حيث قال: ﴿ لَيْلاً وَ نَهَارًا ﴾ [٥/٧١] أجاب قومه بما يطابق ذلك في التفرقة والمكر (﴿ فَقَالُوا ﴾ في مكرهم ﴿ لاَ تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَ لاَ تَذَرُنَّ وَدًّا وَ لاَ سُوَاعًا وَلاَ يَغُوثَ وَ يَعُوقَ وَ نَسْرًا ﴾) [٢٣/٧١] فصرّحوا في صورة تفرقة الآلهه بالعدد الخمس الذي هو أمّ التفرقة العدديّة كلّها ، على ما سبق .

هذا وجه الإجمال ، وأمّا وجه التفصيل منه ، فله مجالي على منصّات التأويل حسب مدارج الأفهام ودخلها في حقائق التنزيل ، وأجلاها أن يحمل على المجالي الخمسة[2].

---

١) د : التقويم .

٢) كتب في الهامش تطبيقا للمراتب على الأسامي الخمسة المذكورة في الآية : « ١ : إشارة إلى ☜

ولا يخفى وجه النسبة الدالّة عليها بترتيبها من الأعلى إلى الأنزل ، فلا نوضحه أكثر من ذلك .

فبهذه الوصيّة مكروا معه مكرا كبّارا ، لأنّهم إنّما تواصوا[1] على عدم تركهم تلك الصور شيئا منها لئلاّ يفوتهم من الجمعيّة شيء (فإنّهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدرما تركوا من هولاء ، فإنّ للحقّ في كل معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله) .

وأمّا محمّد ﷺ لما أطلق الدعوة إطلاق جمعٍ بضمّ القيد إليها ، ظهر في قومه الجمعيّة الإطلاقيّة ، و سرت في سائر أحكامه ، و لذلك ترى ما يوازي تلك الوصيّة (في المحمّديين ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاه ﴾[٢٣/١٧] أي حكم) بما مؤدّاه تلك الجمعيّة التي لايشذّ منها شيء من تلك الصور أصلا ، فأظهر تفرقة التشبيه في صورة جمعيّة التنزيه ، يعني ضمير الغائب في الوصيّة ، كما أظهر جمعيّة التنزيه في صورة تفرقة التشبيه في الدعوة ، يعني الدعوة المقيدة[2].

☜ مرتبة الأحدية ، أي مرتبة العشق . ٢ : مرتبة الواحدية ، أي النفس الرحماني لسعته . ٣ : عالم الأرواح ، لإغاثتها . ٤ : عالم المثال ، لأنه عائق بين العالمين . ٥ : عالم الأجسام»(هـ) . وكتب النوري - قده - تعليقا على هذا الهامش : « يعني أن ودّا هي صورة المرتبة الأحديّة التي هي مرتبة : فاحببت أن أعرف . وأن سواعا - الذي من مادة السعة - هي صورة المرتبة الواحدية ، التي هي مرتبة النفَس الرحماني والرحمة الواسعة . وأن يغوث هي صورة عالم الأرواح الكليّة الإلهيّة التي هي غياث النفوس التي تحت حيطتها وتصرفها . ويعوق هي صورة عالم المثال العائق الحائل بين العالمين والحاجب للعالم الطبيعي عن شهود أربابها ، وهكذا أمر نسر بالقياس إلى أصله الذي هو عالم الطبيعي الجهلاني - فاعتبروا يا أولي الأبصار » - نوري .

---

١) د : توصوا .

٢) يعني الدعوة المقيدة ، وهي مناط التفرقة - نوري .

[وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلا إيّاه]

ثمّ إذا تقرّر أنّ المعبود في أيّ صورة كان إنّما هو الحق (فالعالِم يعلم من عُبد) في تلك الصور (وفي أيّ صورة ظهر حتّى عُبد) فإنّ الصور مختلفة في الحيطة والكمال و قبول ظهور الوحدة الجمعيّة [1] وعدمه (و أنّ التفريق والكثرة) في أحديّة الجمعيّة الإلهيّة (كالأعضاء في الصورة المحسوسة) من الشخص الواحد، فإنّ له صورة محسوسة ظاهرة ومعنويّة باطنة ،كلّ منهما ذات كثرة ، ولا يقدح ذلك في وحدة الشخص بوجه ، على تخالف مراتب تلك الكثرة في كلّ من تينك الصورتين ، فإنّ الأعضاء المحسوسة : منها ما هي بمنزلة الرؤساء في إنفاذ الأمر ، ومنها ما هي بمنزلة الخدّام في إعداد ما ينبغي لها ، ومنها ما هي بمنزلة الأساس والأعمدة ، ومنها ما هي بمنزلة الزوائد والفضلات .

(وكالقوى المعنويّة في الصورة الروحانيّة) فإنّ منها ما هو رئيس الكلّ ، إنّما يقوم أمر الوحدة الشخصيّة به ، ولا يشذّ من محيط حكمه شيء منها - و هوالقلب - فإنّ له أمر أحديّة جمع الأعضاء كلّها ، بحيث لايمكن بقاء شيء منها إلاّ بوصول المدد الوجودي منه إليه ، ولا ينتهض أحد من الجوارح لإقامة العبادة إلاّ بأمره - أيّة عبادة كانت ، لأيّ معبود كان - فهو المعبود [2] حقيقة .

(فما عُبد غير الله في كلّ معبود) إلاّ أنّ العبّاد - على اختلاف طبقاتهم - فرقتان :

منهم من جاوز أسافل الصور ومهابط كثائفها وما وصل إلى أعالي المعاني

---

١) د : - الجمعية .   ٢) د : الوجود .

ومطالع لطائفها ، فهم المسخَّرون تحت سلطان الخيال ، ممتثلين أوامره ، عابدين إيّاه ، فمعبودهم لايكون إلاّ متعيّنا [٢٥٨/الف] بالتعيّن التقابلي ، و واحدا بالوحدة المقابلة للكثرة ضرورة ، سواء كان ذلك من الأصنام الصوريّة المحسوسة ، أو العقائد المعنويّة المعقولة .

ومنهم من جاوز ذلك و وصل إلى أعالي المعاني ، وبلغ المرتبة الجمعيّة القلبيّة ، وتحقّق بأحديّة جمعيّتها ؛ فمعبودهم لا يكون إلاّ المتعيّن بالتعيّن الإحاطيّ ، والواحد بالوحدة الإطلاقيّة الجمعيّة ، سواءكان قبلة توجّهه الصورة المحسوسة أو المعاني والهيآت المعنويّة المعقولة .

وأشار إليهما بقوله : (فالأدنى من تخيّل فيه الألوهة ، ولولا هذا التخيّل ما عبد الحجر ولا غيره) فمعبودهم إنّما هو المتخيّل الذي تصوّر فيه الألوهة[1] ، لا المحسوس (و لهذا قال : ﴿ قُلْ سَمّوهُمْ ﴾ [١٣/٣٣] فلو سمّوهم ، لسمّوهم حجرا أو شجرا أو كوكبا ؛ ولوقيل : «من عبدتم ؟» لقالوا: « إلها ») من الآلهة (ما كانوا يقولون : « الله » ولا « إله[2]») الدالاّن على الذات الواحدة ، ضرورة أنّ معبودهم متعيّن بالتعيّن الفرقي المنكَر ، غير المعروف عندهم - وإن كان معروفا في نفسه .

(والأعلى ما تخيّل[3]) فيه الأُلوهيّة (بل قال) - أي أظهر من اليقين القلبي - (هذا مجلى إلهيّ ينبغي تعظيمه) حسبما يستحقّه من الرتبة التي تليق

---

١) الالوهة اسم المرتبة الالوهية + نوري .

٢) عفيفي : الاله .

٣) قوله : « ماتخيل فيه الإلوهية » لفظة « ما » فيه نافية - فلا تغفل + نوري .

به ويفصح عنه لسان الشرع في ذلك الزمان بين المجالي - (فلا يقتصر) على عبادة ذلك المجلى وتعظيمه بالعبادة فقط .

(فالأدنى صاحب التخيّل) لما كان معبوده إنّما هو المتخيّل - لا غير - ولا يسمّي الأصنام إلاّ بأسمائهم الطبيعيّة ، ولا يظهر غير ذلك (يقول : ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ ﴾) أي تلك التعيّنات المتقابلة الغائبة عن نظرهم في الحجب الإمكانيّة (﴿ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى ﴾ [٣/٣٩] والأعلى العالم) الواصل إلى أحديّة الجمع الذاتي (يقول :﴿ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾) بالوحدة المطلقة (﴿ فَلَهُ أَسْلِمُوا ﴾) قياد عبادتكُم ، وإليه أسندوا الوجود وما يتبعه من الأوصاف والنسب (حيث ظهر) في المجالي المقيّدة ، فإنّها مظهر الوحدة الإطلاقيّة ، لاغير (﴿ وَ بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ ﴾ [٣٤/٢٢] الذين خَبَتَ نارُ طبيعتهم) أي خمدت وسكنت - فإنّ الخبت : الإطمئنان .

وما قيل[1] : « إنّه من الخَبْو » فهو خلاف الظاهر ، وذلك وإن كان على قاعدة التحقيق صحيحا إلاّ أنّ الشيخ قلمّا يرتكبه ، سيّما في وجوه التأويل .

فإنّ الذين سكنت فيهم لواعج نيران الطبيعة وانقطعت أحكام تسلّطها عنهم هم الذين علموا الأمر على ماهوعليه وأظهروا ذلك (فقالوا : « إلها ») لتلك الموجودات المعبودات (ولم يقولوا : طبيعة) ويسمّوهم بأساميها .

[تأويل الإضلال]

ثمّ إنّ من جملة الحِكم التي للكلمة النوحيّة ما نسب إلى قومه من الضلال بقوله :

---

١) القائل الكاشاني ، وتبعه القيصري أيضا .

(﴿ وَ قَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا ﴾ أي حيّروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب) - حيث قالوا : ﴿ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ [١٦٣/٢] مع تكثّر المظاهر والتعيّنات - (﴿ وَ لاَ تَزِدِ الظَّالِمِينَ ﴾ لأنفسهم ، المصطفين ، الذين أورثوا الكتاب أوّل الثلاثة [١]) بقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ ﴾ [٣٢/٣٥] برفع أوصافها الامتيازيّة التي بها يتقوّم ذاتها وقلع مواد تشخّصاتها بالكلّية ، حيث لايبقى لها أثر ولا حكم ولا عين أصلا ، فيكون ظالما عليها في عدم إبقاء آثارها وإخفائها في ظلمات أوصافها العدميّة الكونيّة .

ثمّ إنّ ذلك لما كان في المآل ترقّيا لها إلى مراقي كمالها ، استعمل « الظلم » باللام تنبيها إليه ، فلذلك تراه أوّل من يرث الكتاب (فقدّمه[٢] على « المقتصد» و« السابق » ﴿ إِلاَّ ضَلاَلاً ﴾ [٢٤/٧١] : حيرة[٣]) .

وأمّا (المحمّديّ) فطلب الزيادة في ذلك حيث قال[٤]:« ربّ (زدني فيك تحيّرا ») وجعل ذلك مقاما ، حيث حكى عن مثل المنافقين من قوم موسى[٥] : (﴿ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَ إِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا ﴾) [٢٠/٢] .

ثمّ إنّ الإقامة ممالا يمكن في الوجود لأنّه حركة وسير كما قال تعالى : ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[١٥/٥٠] وقال : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾[٢٩/٥٥]

---

١) د : فهم أول الثلاثة .

٢) أي في الآية الشريفة : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ [٣٢/٣٥] .

٣) عفيفي : الا حيرة .

٤) لم أعثر عليه في الجوامع الروائية وقد ورد كتب العرفاء مرفوعا .

٥) كذا في النسختين . ويستقيم المعنى بالتوجه إلى كلمة « مثل» .

لكن الحركة أيضا مما لايتصوّر للأعلى العالم ، فإنّها تستلزم الإعراض عن جهة ، والإقبال إلى ما يقابلها ، وذلك مما ينافي مشهد الأحديّ الجمعيّ الذي موطنه ، اللهم إلاّ أن يكون ذلكِ حركة دوريّة ، فإنّ كلّ جهة ونقطة يُعرض عنها في تلك الحركة فهي التي يُقبل إليها في عين الإعراض عنها ، فهذه الحركة هي المناسب[ة] له ، فلذلك قال :

[الحركة الدورية وغيرها]

(فالحائر له الدور، والحركة الدوريّة حول القطب) ، حيث أنّ المتحرّك لم يختلف نسبته إلى القطب بالبُعد والقرب ، وإن كان في كل لحظة معرِضا عن جزءٍ من أجزاء تلك المسافة ومقبلا إياها ، ولكن تلك الكثرة ما أثرت في وحدة نسبته إلى القطب ؛ (فلايبرح منه) أي لايتحرّك عنه أصلا ، فهي الجامع بين الحركة والسكون ،كما أنّ الحيرة جامعة بين العلم والجهل فهو معتنق الأطراف .

(وصاحب المستطيل[١]) يعني الأدنى الذي يتخيّل صورة متعيّنة و يجعلها قبلة التوجّه ، وينتهض إليها معرضا عن الكلّ ، فإنّه إنّما يُتصوّر ذلك في الحركة المستطيلة المستلزمة للإعراض عمّا هو المطلوب من التعيُنات والجهات ، فهو أبدا (مائلٌ ، خارج عن المقصود ، طالب ما هو فيه) ، كما قيل :

« أراكَ تسألُ عن نجد وأنتَ بها »

(صاحب خيال) أي مثال متخيَّل من الصورالمجعولة له (إليه غايته ، فله « من » و « إلى » وما بينهما) ممّا فيه من المدارج والمقامات المختلفة بنسبة القرب والبُعد .

---

١) عفيفي : وصاحب الطريق المستطيل .

(وصاحب الحركة الدوريّة لابدء[1]) لسيره[2] (فيلزمه « من » ولا غاية فيحكم عليه « إلى » ، فله الوجود الأتمّ) الذي لايقبل الزيادة أصلا من حيث الرتبة الذاتيّة التي له ، وجمعيّة الأطراف ، (وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم) بما ورثه[3] أولا من الكتاب - يعني القرآن الجمعيّ الفرقيّ .

[تأويل الغرق في قوم نوح]

و من جملة تلك الحِكَم قوله فيهم أيضا : ﴿ مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا ﴾ [٢٥/٧١] (مما خَطِيئاتهم) أي صوَر أعمالهم وأحكام تعيّناتهم الباطلة التي هي الخطاء (فهي التي خطت بهم) إمّا من « الخَطو » ، أي تلك الصور هي التي ساقتهم ، وإمّا من « خطَّ بالقلم »، أي الصوَر الكثيرة المتولّدة عنهم في طيّ المراتب والمقامات - تولُّد الصور الكتابيّة من القلم - هي التي أعدّتهم لأن

---

١) عفيفي : لابدء له .

٢) نعم ، ليس لسيره بدؤ وطرف بداءة من السلسلة حتى يلزمه « من » المقابلة لـ«إلى» ، وكذلك ليس لسيره نهاية - وهي طرف منتهى السلسلة - فيلزمه « إلى » المقابلة لـ« من »، مقابلة نهاية السلسلة المترتبة لبدايتها . ولكن لـه بدؤ وبداءة هي بعينها التي هي معنى « من » ، نهاية هي نفس معنى « إلى » فارتفع ثنوية المتقابلتين وتقابلهما من البين ، فلزم ثبوت « من » في عين ثبوت « إلى » وبالعكس . ففي البداية حصلت النهاية ، وفي عين النهاية حصلت البداية ، كما قال تعالى : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ ﴾ كما قال : ﴿ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ ﴾[٣/٥٧] وقال : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [٢٩/٧] وقال :﴿ مَا خَلْقُكُمْ وَ لاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ [٢٨/٣١] . ومن هاهنا يعلم سرّ قولهم : « إن القطرة إذا وصلت واتصلت بالبحر ودخلت فيه فلا ينتهي سيرها ، ولا نهاية لسيرها فيه » .

والحاصل أن حركة حضرة الوجود دوريّة سرمديّة ، وحركة الأفلاك ـ سيّما الحركة العرشيّة دور مركز العالم الكلي ـ صورة ومثال من حركة حضرة الوجود المحيط ، المستوي على العرش - فافهم - نوري .

٣) د : بما أورثه .

يغرقوا في بحار العلم بالله ، وهي الصور الكتابيّة التي أُنزلت على الأنبياء وأُرسلوا بها ، فإنّها هي التي أوردتهم مخاض العرفان (فغُرقوا في بحار العلم بالله ، وهو الحيرة) التي لاتبقى معها صورة من الصور العلميّة والحقائق أصلا ، فإنّها ﴿ لاَ تُبْقِي وَ لاَ تَذَر ﴾ [٢٨/٧٤] (﴿ فَأُدخِلُوا نَارًا ﴾ في عين الماء) .

و (في المحمّديّين) من هذه الحكمة ما يؤدّيه قوله : (﴿ وَ إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴾[٦/٨١] سَجَرتَ التنور : إذا أوقدتَه) ولايخفى على الفطِن مابينهما من التفاوت في الجمعيّة القرآنيّة .

(﴿ فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا ﴾) لفناء الكلّ في ذلك البحر (و كان الله عين أنصارهم ، فهلكوا فيه) من نفوسهم وأحكامها الامتيازيّة (إلى الأبد ، فلو أخرجهم إلى السيف - سيف الطبيعة - لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة ، وإن كان الكلّ لله وبالله ، بل هو الله) أي وإن كان الساحل وجميع ما ينسب للبحر هو له وبه يوجد ، إذ بدونه لايقال له ذلك ، بل الكل في نظر الشهود الجمعي هو البحر ، إذ ليس لذلك البحر ساحل .

لاترمْ في شمسه ظلّ السوى * فهي شمسٌ وهي ظلّ وهي فيء

و ملخّص ما في هذه العبارة من الإشارة أن في عين الطبيعة ثلاث اعتبارات : أنزلها كونها أثرا للذات وفعلا لها ، وهو المشار إليه بالطبيعة ، وبعده كونها صفة قائمة بها ، غيرمتحقّقة بدونها ، وهو المشار إليه بالسيف ، وأعلاها كونها عينها ، كماهو في نظرالأعلى العالِم الذي هوالكامل[1] في الإخلاص

---

١) قال قبلة العارفين علي أميرالمؤمنين عليه السلام : « كمال الإخلاص نفي الصفات ، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف »- الخطبة - نوري .

فعلم أنّ مشهود الأعلى ليس أمرا خارجا عن الطبيعة ، بل هو عينها ، لكن فيها مواطن بعضها أعلى ، وبعضها أنزل .

[تأويل دعاء نوح على قومه]

ومن جملة تلك الحكم ما (﴿ قَالَ نُوحٌ رَبِّ) لاَ تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴾[٧١/٢٦](ما قال: « إلهي » ، فإنّ الربّ له الثبوت) باعتبار أن لكلّ نوع ربّا يخصّه ، فلا يختلف مقتضياته ويثبت على اقتضاء واحد (و الإله يتنوّع بالأسماء) باعتبار الجمعيّة التي له (فَهُوَ كُلّ يَومٍ في شَأن ؛ فأراد بالربّ[1] ثبوت التلوين) فإنّ الاستثبات والتمكّن في نظرالتحقيق ماهو في عين التلوين والتجدّد ، لأنّ المقامات إنّما تصحّ عند الأعلى العالم إذا جاوز إلى مقابله ، و به تمّ ظهوره ، فالصحيح من التمكين ما هو في عين التلوين (إذ لا يصحّ إلاّ هو) .

(﴿ لاَ تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ ﴾ يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها) أي يتحقّقوا بحقيقة البطون ، ولا يبقوا على ظاهر أرض الظهور ، عاكفين بمشاعرهم على

---

١) إذ الربوبية والتربية هي إخراج الموجود الناقص الطالب فطرة لنيل كماله وإدراك تمامه - شيئا فشيئا - من القوة إلى الفعليّة ، ومن النقص إلى تمامه ، وتمام الشيء الذي هو غايته ، هوبعينه علته ، وهي مبدؤه ومعاده ومرجعه -كل يرجع إلى أصله الذي جاء منه - وروح معنى الرجوع يقتضي هذا . والرجوع - أي رجوع الأشياء كلها إليه تعالى - قد عرفت معناه ذلك حيث صرح الشارح بأنه ليس كما توهمه الجمهور من كون مبدئية علة العلل المترتبة بكونها طرف السلسلة ، حتى يكون مرجعيتها ومعاديتها أيضا بكونها طرف سلسلة النهاية . فإذا تحققت بما أومأنا إليه تتمكن من أن تدرك حق معنى قوله : إن في عين الطبيعة ثلاث اعتبارات . وكذامعنى قوله : فالصحيح من التمكين ما هو في عين التلوين . كما أن الصحيح من التنزيه ما هو في عين التشبيه . ودرك حق معناه صعب مستصعب جدا - فتفطن - نوري .

ستائر صورها التنزيهيّة وحُجبها الإمكانيّة الاعتقاديّة ، على ما هو مقتضى دعوته بقوله لهم ﴿ قُلْتُ اسْتَغْفِرُوا ﴾ ليشاهدوا الحقّ في أسفل الحقائق ومركز الخفاء ، ولا يخصّوه بالعلوّ الذي في حيطة التقابل ؛ وهذا وإن كان دعاء لهم بحسب الحقيقة ، لكن بحسب تعيّناتهم التي بها هم الكافرون يكون[1] عليهم ، ضرورة فنائها بالكلّية عند هذا التحقّق .

(المحمّديّ) له في هذه الحكمة وجوه :

منها قوله[2]: (« لو دلّيتم بحبل لهبط على الله ») ، **وقوله** : (﴿ لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ ﴾) [٢٥٥/٢] ، الأوّل يدلّ على ثبوت تلك النسبة للذات ، والثاني على ما لها من الأفعال .

ثمّ إنّ من شأن من يؤتى جوامع الكلم أن يثلث الدالّ في كل أمر ، لذلك قال : (وإذا دُفنت فيها ، فأنت فيها ، وهي ظرفك) كما قال تعالى : (﴿ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى ﴾)[٥٥/٢٠] فالأرض لها جامعيّة نسبة المبدئيّة والمعاديّة مع ما ذكر ، كلّ ذلك لأنّها وقعت مركزا ، والمركز مستجمع لوجوه الكثرة التي على محيط الظهور والإظهار جملة ، فإنّه أصل تلك الكثرة .

ثمّ إنّ نوحا إنّما دعى عليهم بتلوينهم من ظاهر أرض الظهور إلى باطن خفائها ، (لاختلاف الوجوه من الكافرين ، الذين ﴿ اسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ ﴾ و

---

١) د : - يكون .

٢) أخرج الترمذي (كتاب التفسير ، سورة الحديد ، ٤٠٤/٥ ، ح٣٢٩٨) : « لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله » . راجع أيضا المسند : ٣٧٠/٢ . تفسيرالطبري : سورة الحديد ، ١٢٤/٢٧ .

﴿ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ﴾ طلبا للستر)- على ما هومقتضى دعوته لهم - (لأنّه دعاهم ليغفرلهم) السرائرالإلهيّة وأسرارالربوبيّة في صورالشرايع وشعائرها حتّى يتحقّقوا بالجمعيّة الكماليّة ، لا ليغفر عليهم ويستر عنهم ذلك ، (والغَفْر : الستر) .

(﴿ دَيَّارًا ﴾ : أحدا) ، إي إنّما دعى عليهم بعدم إبقاء ربّه على ظاهر أرض الظهور منهم أحدا ، ويصيّرهم في باطنها (حتّى تعمَّ المنفعةُ) للأمم الآتية (كما عمّت الدعوة) لأمم زمانه ؛ فإنّ الدعوة إنّما هو إلى ما يطلبه ألسنة استعداداتهم بقوله : ﴿ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾[١٤/٤] ، وهو ما عليهم من الستر .

ثمّ إنّ وضع الصور الشرعيّة وإخفاء الحقائق الإلهيّة كما أنّه يتضمّن الرسالة بلسان قومه خاصّة ، يتضمّن المنفعة لسائرالأمم الآتية ، لبقاء تلك الصوَر بعد واضعيها ، وأمّا المنفعة و وجه عمومها للأمم فبمايُعدّهم للترقي عمّايعتكفون عنده ، وعُلم من هذا سبب التعبير عن الدعاء بالمنفعة ، و وجه مقابلتها للدعوة .

(﴿ إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ ﴾ ـ أي تَدَعهم وتتركهم) فيما هم فيه من مجاورة أرض الظهور وسرائر الصور الإلهيّة - (﴿ يُضِلُّوا عِبَادَكَ ﴾ ، أي يحيّروهم) لأنّها موطن الحيرة والضلال بما اشتملت عليه من الجمعيّة والكمال وآيات الأُلوهيّة من العزّة والجلال ، (فيخرجوهم من العبوديّة إلى ما فيهم من أسرار الربوبيّة) فإنّ الظاهرالذي هوموطن شهودهم له السلطنة والخلافة ، باشتماله على المراتب وكماله وانقهار الكل تحت قهرمان قوّته وجلاله ، (فينظرون أنفسهم) عند ضلالهم (أربابا) بإراءة المتحقّقين به إيّاهم ذلك المقام (بعد ما كانوا عند نفوسهم عبيدا) على ماهو مشهود كل أحد بنفسه (فهم العبيد الأرباب) .

(﴿ وَلاَ يَلِدُوا ﴾) أي ما ينتجون ولايظهرون (﴿ إِلاَّ فَاجِرًا ﴾ أي مُظهِرا ما سُتر)- يعني أسرار الربوبيّة - (﴿كَفَّارًا ﴾ أي ساترا ماظهربعد ظهوره) ، يعني أحكام [الف/٢٥٩] العبوديّة ، فإنّهم ستروها بعد ظهورها عندهم ، (فيظهرون ماستر) من العبوديّة وأحكامها ، لأنها عدميّة ممحوّة العين ، (ثمّ يسترونه بعد ظهوره) عندهم بإظهار أسرار الربوبيّة .

وهذا ممّايوجب الحيرة للمسترشدين ، فإنّ العبوديّة لممحوّة مختفية بنفسها ، لاسبيل لظهورها ، وبعد ظهورها عند أنفسهم تراهم يسترونها (فيحار الناظرُ) الطالب حينئذ (ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره ، ولا الكافر في كفره ، و الشخص واحد) لايقبل ورود الأحكام المتقابلة عليه .

[تأويل دعاء نوح لنفسه]

ومن جلة تلك الأحكام ما قال نوح دعاء له ولقومه مفصّلا (﴿ رَبِّ اغفِرْ لِي ﴾ أي استرني)- على أن يكون اللام صلة -(واسترمن أجلي) على أن يكون لام الأجل .

و إنّما جمعهما لأنّ مؤدّاهما واحد ، وهو ستر حقيقته وحقيقة الكلّ من الذين في حيطة دعوته بأحكام تعيناتها ، حتّى يتمّ الأمر الذي يترتّب عليه المراد ، على ما هو مقتضي منصب النبوّة والرسالة من وضع الصوَر وتربيته الحقائق في ضمنها ، سيّما ما اختصّ به الكلمة النوحيّة ، فإنّها مؤسس هذا البنيان وممهّد قواعده .

وذلك لأنّ الحقائق لو لم تكن مختفية بصورها ، متلبّسة بأحكامها الساترة - بل كانت ظاهرة للكل - لم ينتظم أمر الوجود ، لعدم التفاضل حينئذ ،

فلاينقاد المأمور للآمر ، ولا المألوه للإله ، وإليه أشار بقوله : (فيُجهل قدري و مقامي ، كما جُهل[1] قدرك) و مقامك (في قولك : ﴿ وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾) [٦/٩١] .

(﴿ وَ لِوَالِدَيَّ ﴾ من كنت نتيجة عنهما ، وهما العقل) المجرّد الذي له التأثير (و الطبيعة) القابلة المتأثرة عنه دائما ، والطبيعة هاهنا مستعملة على العرف المتعارف .

(﴿ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ ﴾ أي قلبي ،﴿ مُؤْمِنًا ﴾ ، أي مصدّقا بما يكون فيه من الإخبارات الإلهيّة ، وهوما حدّثت به أنفسهم[2]) وفيه تنبيه على أنّ من انتسب إلى أحد من الكمّل واستحكم رقائق الانتساب بروابط المحبّة التي هي الطريق إلى مستفاض الاتّحاد ، ودخل بها قلبه وأخذ منه مكانا لنفسه ، فكلّ ما حدّثت به نفسُه هو من الإخبارات الإلهيّة الواردة عليه ، وذلك لظهور سلطان الاتحاد .

(﴿ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ من العقول) المنتسبة إلى المواد (﴿ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ من النفوس) المنطبعة فيها .

(﴿ وَ لاَ تَزِدِ الظَّالِمِينَ ﴾) يعني المستهلكين في غياهب غيب الهويّة التي لا تميّز[3] فيها أصلا ، (من الظلمات : أهل الغيب ، المكتنفين خلف الحجب

---

١) د : يجهل .

٢) عفيفي : أنفسها .

٣) فيه ما قال قبلة العارفين علي ﷺ : « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة » فافهم فهم نور لا وهم ظلمة وزور ، فإن فيه غاية مبتغاك التي هي قرة عين التوحيد الحق .

الظلمانيّة) يعني وراء أحكام البطون ومقتضيات غيب الذات ، فإنّهم يعبّرون عن تلك الأحكام بالظلمة ، كما قال الشيخ في اصطلاحاته[1]: « يسمّى العلم بالذات ظلمة » .

(﴿ إلاَّ تَبَارًا ﴾ [٢٨/٧١] أي هلاكا ، فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق) ومحيا إطلاقه الذي الكلّ فيه عينه ، لاتحيّز فيه أصلا (دونهم) .

وما يدلّ على هذه الحكمة (في المحمّديين) بأجمع كلمة : (﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ ﴾) [٢٨/١٨٨] .

* * *

(ومن أراد أن يقف على أسرار نوح) وتفاصيل حِكَمه (فعليه بالرُقي في فَلَك يوح)- يعني فلك الشمس -(وهو في التنزّلات الموصليّة لنا - والسلام) .

فإنّه قال فيها[2]:«إعلم أنّ فلك الولاية هوالفلك الأعظم المحيط الأتمّ العقلي

☜ وفي الخبر عنهم ﷺ :« التوحيد الحق هو الله ، و القائم به رسول الله ، و الحافظ له نحن ، والتابع فيه شيعتنا » تلطف وتحقق فيه - نوري .

قولهم ﷺ : « التوحيد الحق » يعني حق التوحيد وحقيقة قولهم ﷺ : « هوالله » يعني أن الهوية الإطلاقية الله ، وهي الإله . وذلك كما قال جل من قائل - في محكم كتابه الكريم الحكيم : ﴿ قُلْ هُوَ الله أَحَد ﴾ [١/١١٢] تلطف فيه جدا وتفطّن - نوري .

---

١) اصطلاحات ابن عربي (ص١٤) : « الظلمة قد تطلق على العلم بالذات ، فإنها لاتكشف معها غيرها » .

٢) التنزلات الموصلية : الباب السابع ، ص١٣٧ ، وفيه اختلافات لفظية لم نتعرض لها .

وفلك النبوّة هوالفلك الأتمّ النفسي، وفلك الرسالة هوالفلك القريب الهيولاني ، وفلك الجهل هوفلك الزحل ، وفلك العلم هوالفلك المشتري ، وفلك الشك هو الفلك المرّيخي، وفلك النظر هوالفلك الشمسي، وفلك الظنّ هوالفلك الزهري ، وفلك التقليد هو الفلك العطاردي ، وفلك الايمان هو الفلك القمري » .

وقال في موضع آخر منها [١]: « لمّا طلب عقلي الرياسة على العقول والتقديم قرع بهمّته باب القديم ، فنزل إليه الروح ، ملتفًا في بُردة يوح » - إلى هنا كلامه - .

و تحقيق ذلك أنّ النظر العقليّ موطن التميز الذي هو عبارة عن ستره [٢] الأعيان بصورها الخاصة الظاهرة بها عند المدارك ، المخفية إيّاها في المشاهد ؛ كما أن الشمس هي المظهرة للمحسوسات بصورها الكونيّة ، المخفية للأعيان بصورها الوجوديّة، ولما كان لنوح نوع اختصاص بهذا الموطن الإظهاري النظري قال : ﴿ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ لاَ تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلاَّ تَبَارًا ﴾ [٧١/٢٨] - حسبما مرّ من التأويل - .

وذلك لأنّ النظر العقليّ وإن كان موطن الحصر والتنزّل ، ولكن إذا أُيّد بالقوّة القدسيّة السماويّة التي للأنبياء صار بجمعيّته للطرفين معدن الكمالات الحقيقيّة .

وفي طيّ عبارته من جمعيّة الترقّي والتنزّل إشارة إليه - فلا تغفل .

* * *

---

١) د : - منها . التنزلات الموصلية : الباب الثاني عشر ، ص١٥٥ .

٢) د : سترها .

ثمّ هاهنا تلويح حرفيّ لايبعد ذلك من قصد الشيخ ؛ في هذا التعبير ، وهو أن التركيب من الواو والحاء الذي هو صورة الوجه الباقي[١] وفيه لسان الوحي الذي منه وصول الأنبياء إلى بساط الاستكمال[٢] والتكميل ، قد ابتني ذلك في الكلمة النوحيّة ، على ما هو أقصى نهاية التنزلات[٣] العشريّة الشعوريّة ، كما أنّه في « يوح » قد ابتنى على مبدء تلك المرتبة ، وأمّا في « الروح » فقد ابتني على ما ترقى مرتبة أُخرى[٤] في أمر الإظهار ، وهي المترتّبة على القدرة و الاختيار ، كما لايخفى على الواقف بالأُصول الإحصائيّة .

---

١) و + ح = ١٤ = وجه .

٢) منازل سير المسافر من الخلق إلى الحق ، الواصل إليه - كما قالوا - سبعة : الأول منها **الطبيعة** الكونية . ثمّ **النفس** الشهويّة الغضبيّة . ثمّ **القلب** القمري المنقلب الغالب عليه حكم القوة الخيالية . ثمّ **العقل** النظري الشمسي ، الباحث الفاحص عن حقائق الأشياء بطريق الفكر والنظرالغالب عليه حكم الوهم المعارض له ، والوهم من رؤساء جنودالجهل العنودللعقل ، التابع للعقل في أصل الخلقة ، تبعية الماهيّة المظلمة بالذات لنور الوجود في باب المجعوليّة . ثمّ **الروح** الذي هوالعقل المؤيّدبنصرة من الله تعالى ، والعقل المؤيد بالقوّة القدسيّة هوالغالب حكمه على الوهم ، والآسر له بأسره إياه وجعله مقهورا مغلوبا تحت حكمه ، بعد ما كان غالبا ، وصاحب هذا العقل القدسي ، والروح النوري يكون من أهل الإشارة ، صاحب مرتبة العلم واليقين ، المعروف بصاحب مرتبة علم اليقين ، وهم الحكماء الإلهيون . ثمّ مرتبة **السر**الذي عالمه عالم لطائف الأنوار ، وأهله أهل اللطائف ، وهم الأولياء التابعون للأنبياء ﷺ بحق المتابعة ، بتفاوت درجاتهم ، في التلطف والتجريد ، وخلع نعلي الكونين ، والانسلاخ عن جلباب الصورتين ، وهم أرباب عين اليقين . ثمّ مرتبة **الخفي** الذي عالمه عالم الحقيقة ، وأهله أهل الحقائق ، وهم الأنبياء الذين هم أُولي العزم من الرسل - صلوات الله عليهم + نوري .

٣) لعله يعني نهاية الكثرة ، هي صورة الخمسة التي هي بعينها صورة النون ، ومبدء تلك المرتبة يعني مرتبة العشرات ، التي مبدؤها العشرة ، ثم العشرون ـ إلى التسعين ـ العشرة هي « ى » والترقي في تلك المرتبة إنما هو بمرتبة المآت . وحرف الراء في « روح » من مرتبة المآت ـ كما لايخفى ـ فالواو والحاء جمعهما صورة « الوجه » الذي يبقى بعد فناء الأشياء وهو النور المحمدي . وهذه الصورة الوجهية المحمديّة مشتركة بين الثلاثة : نوح ، ويوح ، وروح - نوري .

٤) د : ما في مرتبة أُخرى .

[٤]

فصّ حكمة قدّوسيّة في كلمة إدريسيّة

اعلم أنّ « **التقديس** » هو تطهير الذات عمّا يشوب به صِرف تنزّهها و خالص إطلاقها من التبعيد عن القيود الذي يستلزم التحديد ، على مايتضمّنه معنى « **التسبيح** » فيكون أتمّ في تأدية تلك الحقيقة منه ؛ ولذلك تراه مطلقا منتسبا إلى الحقّ - دون التسبيح[1] - في قوله تعالى : ﴿ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ [٢/٣٠] .

[وجه تسمية الفص]

وإدريس عليه السلام قد بالغ في نفض موادّ التعلّق وما يختلط به صرافة التجرّد والتروّح ، وجدّ في ذلك بما لاتفي به النشأة البشريّة والطبيعة المزاجيّة الإنسانيّة

---

١) فمن هاهنا يقال : تقدس (ظ) الذات وتقديسها ، وسبحات الوجه وتسبيحها ، والوجه هوالنور المحمدي الفائض عن حضرة ذات غيب الغيوب أولا وبالذات ، وهو نورالإبداع والصنع الذي هو غيرالمبدع وغيرالمصنوع ، مغايرة كلمة ﴿كُنْ﴾ لـ﴿ فيكُون ﴾ ، وغيرية « الحق » و« الأمر» للخلق ، فالقدس والتقديس تنزّه حضرة غيب الذات وتنزيهها عن تنزّه الوجه وتنزيهه . والوجه الذي هوالنورالمحمدي والحقيقة المحمدية المطلقة التي هي فوق مرتبة المحمديه البيضاء والآدمية الأُولى هوالوجه الذي يبقى بعدفناء الأشياء كلها ،كما قال تعالى :﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [٢٨/٨٨] + (نوري) .

إلى أن سرَتْ آثار الروحانيّة إلى جسده ، وبايَن لذلك أمثالَه وأقرانَه من البشر وناسَب به الملأ الأعلى ، ورُفع به مكانا عليّا ، فلذلك استأهل أن يؤدّي كلمتُه الحكمةَ القدّوسيّة .

تلويح من التحليل

وهو أنّ « السرّ » هو مادّة تقوّم كلمة « إدريس » وأحكامه هي مقتضى دعوته ، [1-كما أنّ « الروح » هو مادّة تقوّم كلمة « نوح » وأحكامه مقتضى دعوته-1] ولذلك ترى الستر- الذي هومقتضى دعوتيهما - قد تمّمه إدريس حيث ستربنفسه عن بني نوعه ، وتلبّس بأحكام هويّات الأنواع العالية ، وحيث أنّه سيّره متلبّسا بهويّة الكلمة الإلياسيّة صاحب دعوة ورسالة .

وفي نفس كلمته ما يدلّك على هذا ، وذلك لأنّ ماتفرّد به إدريس- أعني الدال والراء - باطنهما [2] هوالذي ظهر في « إلياس » وتفرّد بهما - أعني اللام والألف - .

[معنى العلوّ وأقسامه]

ثمّ إنّ التجرّد والتنزّه إنّما يقتضيان الإطلاق والإحاطة ، المستلزمين للعلوّ ومن هاهنا ترى[3] بين إدريس - من حيث بلوغه إلى ذروة التمام من العلوّ الصوريّ - وبين المحمّديّين - الواصلين إلى أوج تمام العلوّ المعنويّ الذاتيّ -

---

١-١) ساقط من د . وبدلا منه : دعوتيهما .

٢) باطن الحرف بيناته . فباطن حرفي الدال والراء : ال .

٣) د : - ترى .

وقعت مشاركة في مطلق العلوّ ، و لهذا صدّر الفصّ بتحقيق معنى العلوّ و تقسيمه بما يُنبئ عن حقيقته ، حيث قال :

(**العلوّ نسبتان : علوّ مكان ، وعلوّ مكانة**) ، والجامع بينهما هو نسبة الشرف ورفعة المرتبة التي هي مقتضى التجرّد والقرب إلى المبدء ؛ وذلك لأنّ المظاهر كلّما كانت أحكام الظاهر فيها غالبة ، خالصة عن شوائب الغرائب - من خصوصيّات المظهَر نفسه - فإنّها أقرب إلى المبدء وأرفع نسبة إليه ، ومن ثمّة تراه جعل الجماد أعلى الأشياء كلّها - كما ستطلع عليه[1] - فعلى هذا **أعلى الأمكنة إنّما هي القطب** ، من حيث خلوّه عن الحركات و طروّ الأحكام الغريبة له .

هذا إذا نُظر إلى كلّ فلك في نفسه ، وأمّا إذا نُظر إلى الأفلاك كلّها - من حيث نضدها الجمعيّ ونظمها الصوريّ المشاهَد لأرباب البصائر و الأبصار - فأعلاها مكانا إنّما هو فلك الشمس ، لأنّه واسطة نظم هذه الجمعيّة و عليها مدار أمر الإظهار .

و إذا نُظر إليها بحسب ما لها في نفسها من حيث صورتها الجمعيّة وتشخّصها الأحديّ ، فأعلى الأمكنة فيها **هوالعرش** ، لاشتماله على ماذكر من جهة العلوّ مع تحديده لتلك الجهة - على ما بيّنه أرباب الحكمة - على أنّ **العلوّ الحقيقيّ** هوالذي ليس في مقابلة السفل - بناء على الأصل الممهّد - وهو إنّما يتحقّق في **فلك الشمس** - دون **المحدّد** - .

---

١) راجع ماسيجئ في الفص الإسحاقي :

فلاخلق أعلى من جماد وبعده * نبات على قدر يكون وأوزان

فلئن قيل : ما ذكر في بيان جهة العلوّ يقتضى أن يكون المركز هو الأعلى مطلقابتلك الجهة ، لأنّه لاشيء أخلى منه عن الخصوصيّات الغريبة والأحكام الخارجيّة .

قلنا : البحث إنّما هو في الأمكنة ، وهو ليس منها - سواء ذهب إلى أنّه بُعدمجرّد ، أوالسطح - بل ليس من هذه الجمعيّة أصلا ، فإنّه صرّح الشيخ في **عقلة المستوفز**[١] أنّه محلّ نظر العنصر الأعظم[٢]، الذي خلق العقل من التفاتته وأنّ أمر الكون كلّه منه صدر ، وإليه يعود ، فلا يكون داخلا فيه منه .

[فلك الشمس في أعلى الأمكنة]

وإذاعرفت أنّ مطلق العلوّ منقسم إلى علوّ مكان وإلى علوّ مكانة (**فعلوّ المكان**) هو المنصوص عليه بقوله تعالى (﴿ وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا ﴾ [١٩/٥٧] **وأعلى الأمكنة**)- حسبما ذكر من البيان - (المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك ، وهو **فلك الشمس** ، وفيه مقام روحانيّة إدريس) وذلك لأنّ الشمس لها رتبة كمال الظهور والإظهار ، وإذ قد كان إدريس صاحب الحكمة

---

١) عقلة المستوفز(ص٧١) : « ... وهو محل نظر العنصر الأعظم الذي خلق العقل من التفاتته ، فانحدر الملك الكريم بإذن العزيز العليم إلى أن انتهى إلى المركز ، فوجد نظر العنصر الأعظم إليه وأن أمرالكون المدبر كله منه صدر وإليه يعود ...» .

٢) مراده من العنصر الأعظم ، واسم الأسماء كأنه النور المحمدي ، وهو إمام الأئمة في الأسماء المقدم على مرتبة الآدمية الأولى ، مرتبة النفس الرحماني والألف المطلقة ، ومرتبة النور المحمدي السابقة هي مرتبة النقطة التي منها امتدت الألف وانبسطت الألفية ، وللمشية عندنا أربع مراتب - بل الخمسة في وجه - : مرتبة النقطة و الرحمة ، ثمّ مرتبة النفس الرحماني المسماة بالريح ، ثمّ مرتبة السحاب المزجي والبسايط من الحروف ، ثمّ مرتبة السحاب الثقال والظلمات - نوري .

القدّوسيّة - والتقديس هو طرف كمال ظهور الحق ، على ما عرفت ، وموطن إظهاره - لذلك اختصّ به روحانيّته .

وإنّما قلنا : « إنّه بمنزلة القطب في رحى العالم » لأنّه الواقع في الوسط (وتحته سبعة أفلاك ، و فوقه سبعة أفلاك ، و هو الخامس عشر) فهو صاحب السبع المثاني ، ولكن في الحسّ وفي مرتبة الكون فقط .

(فالذي فوقه : فلك الأحمر ، و فلك المشتري ، وفلك كيوان ، وفلك المنازل) الذي عليه الثوابت ، و هو محلّ تفاصيل الحقائق و الحروف الثمانية والعشرين (والفلك الأطلس) الذي لا كوكب فيه .

* * *

واعلم أنّ الذي اتّفقت عليه كلمة أهل التعليم وأكثر أرباب التحقيق في تفصيل الأفلاك وتحقيق مراتبها هو هذا القدر - لا غير - وإن لم يكن لهم برهان على الحصر ، ولكن ليس لمداركهم بحسب آلاتها واستدلالاتها قوة الوصول إلى ماوراء ذلك - على ما نصّ عليه الشيخ في **العقلة** حيث قال نقلا عن بعض العلماء[١] :

«قال بعض العلماء[٢] في قوله : ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبكَ فَوقَهُم يَومَئِذٍ ثَمَانيَة﴾ [١٧/٦٩]: « إنّ هذا الفلك - يعني فلك المنازل - أحد الثمانية الحملة والسبعة التي تحتها[٣]» وجعل فلك البروج هو العرش ، وهو الأطلس ؛ والله أعلم أنّ[٤]

١) عقلة المستوفز : ٦٦ .

٢) المصدر : بعض أهل المقاييس .

٣) المصدر : والسبعة الأفلاك التي تحته ، التي سنذكرها إن شاء الله تعالى .

٤) المصدر : - الله أعلم أن .

الأمر على خلاف ما قاله من كلّ وجه ، وهذا الترتيب لايمكن إدراكه إلاّ بالكشف والاطلاع أو بخبرالصادق ، إذ لاخبر به [1].

وكذلك أهل التعاليم والقائلون بالرصد[2] وأصحاب علم الهيئة لم يعرفوا ما عرفوا من ذلك إلاّ بطريق الكشف الحسّي ، فأبصروا حركات الكواكب ، واستدلّوا بذلك على كيفيّة الصنعة الإلهيّة وترتيب الهيئة ، فأخطأوا في بعض وأصابوا في بعض ، و اختلفت آراؤهم في ذلك اختلافا معروفا متداولا بين أهل هذا الشأن » .

إلى هنا كلامه ، وقدعلم منه أنّ [الف/٢٦٠] إثبات هذين الفلكين من خصائص كشفه الكامل .

* * *

قوله : (فلك البروج) عطف بيان للفلك[3] الأطلس ، فإنّه وإن لم يظهر فيه من الكواكب شيء ، لكن ظهر فيه بحسب المراتب التي تحته دوائر تقسمها إلى اثنا عشر برجا ، ففيه تفصيل .

(و فلك الكرسي)- وهوالمسمّى بـ « العرش الكريم » عنده[4] و« مستوى

---

١) د : اذا اخبر به .

٢) في المصدر بدلا من « اذ لاخبر به وكذلك أهل التعاليم والقائلون بالرصد» جاء : « وكذا المنجمون أهل الأرصاد » .

٣) د : لفلك .

٤) راجع عقلة المستوفز : ٥٩ .

اسم الرحيم[١] » و« موضع القدمين[٢] » و« محلّ تفصيل الكلمتين » ؛ففيه تفصيل مّا .

(وفلك العرش) وهو عرش الرحمان ، لا تفصيل فيه أصلا .

[العُرُش الخمسة]

واعلم أنّ الشيخ أثبت خمسة عُرُش حقيقيّة[٣]: عرش الحياة - وهو عرش

---

١) إن الرحمة الرحيمية - وهي الرحمة المكتوبة المدخرة المخزونة للمتقين - قدتقرر في محله أن منزلتها من الرحمة الرحمانية - الواسعة القدر الغير المختصّة بنوع دون نوع ، وبشيء دون شيء - منزلة الأمّ من الأب ، ومنزلة حوا من آدم ، ومنزلة العلويّة العليا في وجه من المحمديّة البيضاء ، إذ العلويّة العلياهي نفس الكل ، واللوح المحفوظ في بعض مراتب تلك النفس الكليّة الإلهيّة ، والمحمديـة البيضاء هي عقل الكل ، والقلم الأعلى ، فالرحمة الرحيميّة الاختصاصيّة كيف يتصور أن تكون مستواه الذي هو الكرسي موضع القدمين ومحل تفصيل الكلمتين : الكلمة العليا والكلمة السفلى ، كلمة اليمين وكلمة الشمال . وكلمة الله العليا كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء . والكلمة الشمالية هي التي تجتثّ من فوق الأرض ما لها من قرار ، وهي ملاك دار البوار . فالحل والتخلّص من عقدة هذا الإشكال والاستشكال - الذي صعب مستصعب منالـه - هو كون الجهل مجعولا بعين جعل العقل ـ ثانيا وبالعرض ـ مثل كون الماهيّة في الجعل والمجعوليّة تبعا وتابعة للوجود في جعل واحد . ومن هنالك تنحلّ عقدة مسائل كثيرة عجزت عن حلّها وعييت عن كشفها مشاهير الأعلام ، ولا يتمكن من حلها إلا الأوحدي الفريد في الدهر - نوري .

٢) يعني قدم الرحمان والجبار ، وهولوح القدَر محل تقدير الخير والشر . وأما كونه مستوى الاسم الرحيم - يعني عرشه - فكأنه مبتن على مشربه الكدر - مشرب انقطاع العذاب والألم عن أهل النارشخصا و تسرمدهما نوعا ـ وأما على مشرب إخواننا - إخوان الصفا - وهو المشرب الصافي الأصفى - مشرب أهل البيت عليهم السلام- فموضع القدمان هو مستوى الاسم الرحمان بالرحمة العامة ، وكون الرحمة الرحيميّة مختصة أهل النعيم - نوري .

٣) عقلة المستوفز : باب في ذكرالعرش : ٥٢ .

الهويّة - وعرش الرحمانيّة والعرش العظيم والعرش الكريم والعرش المجيد .

فعرش الحياة هو عرش المشيّة - كما سبق التنبيه في مطلع الكتاب - وهو مستوى الذات ، وهو عرش الهويّة ، قال الله تعالى : ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[1][١١/٧] فأضافه إلى الهويّة ، وجعله على الماء ، ولهذا قلنا فيه : « عرش الحياة » ... لقوله تعالى : ﴿ وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ [٢١/٣٠] ، فهو العنصر الأعظم ... وهو اسم الأسماء ومقدّمها ...

و« **العرش المجيد** » هو العقل الأوّل ، و هو القلم الأعلى .

و« **العرش العظيم** » النفس الناطقة الكليّة و هو اللوح المحفوظ .

و« **عرش الرحمانيّة** »[2]و هو الجسم الكل[3].

---

١) بإضافة لفظة « عرش » إلى حرف الهاء ، المشير إلى الهوية الإطلاقية . والإطلاق هاهنا كناية عندهم عن انبساط نور الوجود الحق الحقيقي تعالى ، وهو إشراق شمس الحقيقة وتجليها على هياكل الأعيان كلها ، فمرتبة الإنبساط والإشراق والتجلي دون مرتبة نورذات الحق القيّوم الغنيّ المطلق ، وذلك التجلي والإشراق هو المشيّة ، وهو النور المحمدي والحقيقة المحمدية ، وهي العنصر الأعظم المائي الذي يكون سائر العناصر الثلاثة راجعا إليه ، فهي التي تتجلي بالصورة الناريّة في مقام ، وبالهوائية في مقام ، وبالأرضية في مقام .

لعل ذلك العنصر الأعظم هو الاسم الذي خلقه الله تعالى على أربعة أجزاء : ثلاثة منها أخرجت لفاقة الخلق إليها في العوا[ل]م ، و أُمسك الرابع منها - و هو الأصل - عنده تحت ظله ، لم يخرج منه إلا « الله » وهو الاسم المعبر عنه بـ « هو » كما قال : ﴿ قُلْ هُوَ ﴾ يا هو يا من لا هو إلا هو - نوري .

٢) قد يعبّر عن **عرش الرحمان** الذي هو الجسم الكل **بالركن الأخضر**من العرش الأعظم ، المربعة أركانه ، وعن **العرش الكريم** بالركن **الأحمر**منه ، وكل منهما من عالم الملكوت الصوري المفارقي يسمى الأول منهما بالدرّة الخضرا ، و الثانية **بالدرة الحمراء** ، و هما الركنان الأيسران من العرش .كما أن الركنين الأبيضين [و] الأصفرين منه - وهما **الركن الأبيض** المسمى **بعقل الكل وبالدرة البيضاء وبالمحمدية البيضاء** ، **والركن الأصفر**المسمى **بنفس الكل وباللوح** ☜

« والعرش الكريم » محل التفصيل .

☜ المحفوظ وبالعلوية العليا والدرة الصفرا - هما الركنان الأيمنان منه .

وكل من تلك الأركان النورية العرشية - بتفاوت نشأتها في النوريّة والمفارقة عن المادة المظلمة بالذات ، والهيولى التي هي ملاك عالم الظلمات والدركات - من عالم الدهر ، ونشأة الدهر ذات مراتب مترتبة ، وهي تلك المراتب الأربع العرشيّة . فكل منها عرش في وجه ، وركن منه في وجه ، ويمكن أن يراد من العرش عرش المشيّة ، وأولئك الأرواح الأربعة حملته - نوري .

فكمايراد من عرش الرحمان - حسبمايراه الشيخ العربي - جسم الكل المثالي ، المعبرعنه بـ« خيال الكل » الذي هو اللوح الأخضر ، فكذلك يجب أن يراد - حسب مشربه - من العرش الكريم موضع القدمين ، ومحل تفصيل الكلمتين ، طبيعة الكل التي هي صف نعال الدهر ، وهي أنزل منازله وآخر مقاماته ، كما هو مقتضى كونه موضع القدم (*)، والطبيعة الحراوية الدهريّة هي كلمة إلهية قضائيّة . وسرّ انقسامها إلى القدمين والكلمتين انقسامها إلى الكلمة اللفظيّة والقهريّة ، والبحر المسجور هو الهيولى ، ونارها هي تلك الطبيعة الدهريّة الحراويّة ، والهاوية البوارية الهلاكية هي بحر الهيولى ، دار الظلمة ومدار أفلاك الظلمات - فاعتبروا يا أُولي الأبصار - نوري .

(*) مثل كلمة طيبة ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾[٢٤/١٤] ، يعني ملكوت السماء وجبروتها . وأما فوق الأرض فيعني ظهرها الذي يدركه كل ذي حسّ ، إذ صاحب الكلمة الخبيثة لا يقول ولا يعترف إلا بعالم الحسّ الظاهر الداثر - نوري .

والخبيثة من الكلمة ﴿ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ [٢٦/١٤] - فلا تغفل - نوري .

قد ورد في الصحاح البرهانيّة من الأحاديث عن سادتنا ﷺ ما حاصله أن كل كائن - وقع أو يقع إلى يوم القيامة - منوط ومسبوق بستة أُمور مترتبة : العلم ، ثم المشيّة ، ثم الإرادة ، ثم القدر - يعني لوح الهندسة - ثم القضاء ، يعني الطبيعة الدهريّة السابقة على الهيولى دهرا ، والمتأخرة عنهما زمانا ، وهي كلمة « كن » التكوينيّة . وأما السادس من الستة فهو الإمضاء ، وهو شرح العلل والأسباب - كما قيل - وفيه سرّ ستير مستسر - نوري .

٣) لعله أراد من الجسم الكل هيكل الصوري الكلي الذي لا يشذ عنه صورة من الصور ويسمى عالمه بعالم المثال الكلي و الصور المفارقي - نوري .

وأثبت عرشا سادسًا نسبيًا ليس له وجود ، وهو العماء[1] وهو عرش الحيرة .

[رجوع إلى ذكر الأفلاك]

هذا حكم ما فوق فلك الشمس ، (والذي دونه : فلكُ الزهرة ، وفلك الكاتب[2]، وفلك القمر، وكرة الأثير ، وكرة الهواء ، وكرة الماء ، وكرة التراب) فعُلم أنّ إطلاق الأفلاك عليها كان تغليبا .

(فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان) وفيه إشارة إلى أنّ العلوّ من هذه الحيثيّة له ، ولا ينافي أن يكون لآخر علوّ من حيثيّة أُخرى .

[علوّ المكانة للمحمديّين]

هذا كلّه علوّ المكان (وأمّا علوّ المكانة فهو لنا - أعني المحمّديين - قال الله تعالى :﴿ وَ أَنتُمُ الأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ ﴾[٣٥/٤٧] في هذا العلوّ ، وهو يتعالى عن المكان) لأنّه يستلزم التجسيم[3] الذي يلزمه التقييد - تعالى عنه - (لا عن المكانة) ، لأنّه لارتبة وراء رتبة الاطلاق ، ولا سلطنة أعظم من سلطنته الإحاطيّة ، فتكون المعيّة المنصوص بها إنّما هي في علوّ المكانة - لاغير .

(ولمّا خافت نفوس العمّال منّا) - إذ فهموا من الآية معيّة علوّ المكانة - أن يفوت جزاء أعمالهم - يعني علوّ المكان - (أتبع المعيّة بقوله : ﴿ وَ لَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ ﴾) [٣٥/٤٧] - أي لن ينقصكم .

---

١) عقلة المستوفز (ص٥٧) : « فكان استواؤه عليه من العماء ... وهو العرش السادس . وهو عرش نسبي ليس له وجود إلا بالنسبة ...» .

٢) وهو عطارد .   ٣) د : التجسم .

(فالعمل يطلب المكان) من حيث تجسدهما وكونهما آخرسلسلة الترتيب (والعلم يطلب المكانة) من حيث تروّحهما وكونهما أول سلسلة الترتيب (لجمع لنابين الرفعتين : علوّ المكان - بالعمل- وعلوّ المكانة - بالعلم - ثمّ قال تنزيها للاشتراك بالمعيّة : ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى ﴾ [١/٨٧] عن هذا الاشتراك المعنويّ) فإنّ العلوّ الذاتيّ لايكون إلاّ للحقّ ، والعلوّ الذي لغيره بالتبعيّة .

[العلوّ للمكان والمكانة بالذات ولغيرهما بالتبع]

(ومن أعجب الأمور كون الإنسان - أعني الإنسان الكامل - أعلى الموجودات ، ومانسب إليه العلوّ إلاّ بالتبعية ، إمّا إلى المكان وإمّا إلى المكانة - وهي المنزلة -) وهما من الموجودات ، فيكون علوّ الإنسان تابعا لما يكون هو أعلى منه ، وهذا من خصائص جمعيّته الإطلاقيّة وإحاطتها بالأطراف والأضداد .

(فما كان علوّه لذاته فهو العلي بعلوّ المكان و المكانة [١] ، فالعلوّ لهما) بالذات ، لا للإنسان ، ولا لشيء غيرهما ؛ فإنّ الأسماء الإلهيّة أيضا لاعلوّ لها إلاّ بهما ؛ (فعلوّ المكان كـ﴿ الرَّحْمَن عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [٥/٢٠] ، وهوأعلى الأماكن) فإنّه ليس بين أسماء الحقّ أعلى وأشمل إحاطة من « الرحمان » فإذا كان العرش مستواه يكون هو أعلى الموجودات ضرورة .

(وعلوّ المكانة : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾) [٨٨/٢٨] و هو طرف جامعيّته وظهوره ، فللوجه رتبة العلوّ في الظهور(﴿ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾) [١٢٣/١١] و هوطرف غيبه وبطونه ، فإنّ الهويّة المطلقة لها رتبة العلوّ في الوجود

---

١) عفيفي : وبعلو المكانة .

(﴿ ءَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ ﴾) [٦٠/٢٧] ، وهو الجامع بين الطرفين ظهورا ووجودا .

فعُلم من هذا أنّ لعلوّ المكانة حضرات ثلاثا ، وعلم أيضا وجه ذاتية العلوّ للمكان والمكانة .

وأمّا أنّه لغيرهما بالتبعيّة فمن قوله : (ولمّا قال تعالى : ﴿ وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا ﴾ [٥٧/١٩] ، فجعل « عليا » نعتا للمكان) لا لإدريس ، عُلم أنّ رفعته بتبعيّة المكان[١] ، هذا في علوّ المكان .

وأمّا علوّ المكانة ، فمن قوله تعالى : (﴿ وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [٣٠/٢]، فهذا علوّ المكانة) المضاف إلى الإنسان فإنّه يدلّ على أنّ من الإنسان مَن له هذا العلوّ ، (وقال في الملائكة : ﴿ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾) [٧٥/٣٨] ، فإنّه يدلّ على أنّ من الملائكة من له العلوّ مكانة ، (فجعل العلوّ للملائكة ، فلوكان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلّهم في هذا العلوّ)، ضرورة أنّ مقتضى الذات مشترك في سائر الأفراد (فلمّا لم يعمّ - مع اشتراكهم في حدّ الملائكة - عرفنا أنّ هذا علوّ المكانة عند الله ، و كذلك الخلفاء من الناس) المنسوب إليهم العلوّ في الآية المذكورة (لو كان علوّهم بالخلافة علوّا ذاتيا لكان لكلّ إنسان ، فلمّا لم يعمّ ، عرفنا أنّ ذلك العلوّ للمكانة) التي هي عند الله بأحد الوجوه الثلاثة .

[علوّ الحق تعالى بالذات]

وإذقدتبيّن أنّ العلوّ لغيرالمكان والمكانة إنّما هوبالتبعيّة والإضافة ، والذي

---

١) هذا أنسب مما قاله القيصري : « أي لما قال كذا علمنا أن علوّ المكان ليس لكونه مكانا ، إذ لوكان كذلك لكان لكلّ مكان مكان ... » .

لهما مرجعه بالحقيقة إلى الحق - أمّا الذي للمكانة فظاهر ، وأمّا الذي للمكان فلأنّه باستواء الرحمان عليه ، وهومن أسمائه تعالى ، فعُلم أنّ العلوّ بالذات إنّما هو للحقّ فقط - أخذ يحقّق العلوّ الذاتي الذي للحقّ بقوله :

(ومن أسمائه الحسنى « العليّ »؛ على مَن ؟) - فإنّ علوّ المكان غالبا إنّما يستعمل بـ« على » لقوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾[٢٠/٥]- فإذا لم يكن في الوجود أحدٌ يعلو عليه الحقّ بالمكان ، لايمكن أن يكون علوّه بالإضافة ، فإنّ كلّ ما فيه هو الحق ، (وما ثمّ إلاّ هو ، فهو العليّ لذاته) أي العليّ المطلق الذي هو أعلى من أن يكون علوّه بالقياس إلى السفل .

هذا حال علوّ المكان - وكذلك أمر **علوّ المكانة** ، وإليه أشار بقوله :

(أوعن ماذا ؟)- فإنّ علوّ المكانة أكثر ما يستعمل بـ« عن » كمايقال : « جناب الخليفة عال عن كذا » - فإذا لم يكن شيء يعلو عنه بالمكانة ، لا يمكن أن يكون علّوه ذلك له بالإضافة ، فإنّ كل أمر فُرِضَ فهو شيء ، (وما هو إلاّ هو ؛ فعلّوُه)- مطلقا ، سواء كان بالمكان أو بالمكانة - له (لنفسه[١]) فإذ قد تحقّق أنّ العلوّ الذي للحق هوالعلوّ الذاتي - حيث أنه ليس في الوجود شيء يعلو عليه أو عنه ، فلا يكون في الوجود إلاّ العليّ بالذات - لابدّ أن يحقّق أمر العلوّ الإضافي ، وأنّ العالي به من هو ؟ وإلى ذلك أشار بقوله :

[الموجودات علية بالذات بعلوّه تعالى]

(و هو من حيث الوجود عين الموجودات ، فالمسمّى « **محدَثات** » هي

---

١) قال النبي الختمي ﷺ :« كان الله ولم يكن معه شيء » والعليّ الإضافيّ لابدّ له مما كان معه ، وهو على ما عليه أو عنه - فاعتبروا يا أُولي الأبصار - نوري .

العليّة لذاتها ، وليست إلاّ هو) أي ليست المحدَثات إلاّ المسمّى نفسه (فهو العليّ -لاعلوّ إضافة) أي المسمّى محدَثات (لأنّ الأعيان)- أي المحدَثات باعتبار كونها مسمّى بها - (التي لها العدم الثابتة فيه ، ما شمّت رائحةَ من الوجود ، فهي على حالها) في العدم ، و إلاّ لم تكن ثابتة فيه (مع تعداد الصوَر) الظاهرة من آثارها (في الموجودات) .

وهذا في نظر التحقيق غير ممتنع -كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى - و أصل ذلك ما وقفت عليه مرارا ، من أنّ الوحدة الحقيقيّة التي للواحد الأحد هو الذي[1] نسبة الكثرة العدديّة إليه كنسبة وحدتها إليه[2] - بلا فرق - .

(والعين) التي هي الحقّ (واحدة من المجموع في المجموع) يعني واحدة حاصلة من مجموع الموجودات في عين ذلك المجموع -لافي الخارج عنه - فإنّه

---

١) كذا ، والأظهر أن الصحيح : هي التي نسبة الكثرة العددية إليها .

٢) سرّ عدم التفرقة هاهنا هوكون وحدة كل مرتبة من الكثرة هي بعينها نفس تلك الكثرة لاخارجة عنهما ، زائدة عليهما ، إذ وحدة كل مرتبة هي وحدة آحادها - نوري .

أي وحدة الكثرة العددية إلى الواحد الأحد الحق الذي هو مع كل مرتبة من مراتب الكثرة كما قال تعالى : ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ولاَ خَمْسَةٍ ﴾ الآية - [٧/٥٨] فتلك النسبة إنما هي المعيّة القيوميّة ،كما قال : ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ ﴾[٤/٥٧]« مع كل شيء لا بمقارنة » - أي لابمقارنة شيء بشيء - و« غير كل شيء لا بمزايلة » أي لا كغيرية شيء لشيء ؛ ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] ، فـ﴿ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ - نوري .

فالحاصل أن الكثرة العددية ووحدتها ليس شيء منها إلا شأنا من شؤون الوحدة الحقة الحقيقية ، وطورا من أطوارها ،لا أنها شيء أوأشياء بأنفسها ، منفصل الهوية عنها بحيال ذواتها . فإنها فاقرة الذوات إليها ، فهي منقطع الإشارات إليها ، فلها الهوية على الإطلاق . وذلك لرجوع الكل إليه ﴿ أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾[٥٣/٤٢] ، و ﴿ وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ ﴾[١١١/٢٠] - نوري .

قد سبق مرارا أنّ أحديّته تعالى أحديّة جمع[1] ، فتحقّقها في الجمعيّة ومنها ، لا أحديّة فرق- حتّى يقابلها الكثرة ، ويقبل طريانها لتلك الوحدة - إذ الكثرة مستهلكة الحكم في الوحدة الذاتيّة ، (فوجود الكثرة) إنّما هو (في) حضرة (الأسماء ، وهي النسب ، وهي أُمور عدميّة ، وليس) في الوجود (إلاّ العين الذي هو الذات ، فهو العليّ لنفسه - لا بالإضافة - فما في العالم من هذه الحيثيّة[2] علوّ إضافة) .

[النسب الأسمائيّة]

وإذ قد حقّق حيثيّة الوحدة الذاتيّة والإطلاق الصرف الذي لا إضافة هناك ، لابدّ وأن يلحق ذلك بتحقيق حيثيّة النسب الأسمائيّة وإثبات الإضافة تفصّيا عن تمام التحقيق وكمال التوحيد .

واعلم أنّ النسب الأسمائيّة التي هي أُمور عدميّة في نفسها ليست أعداما

---

١) نعم أحديّته تعالى أحديّة جمع ، لكن بوجه رجوع الكل إليه واستهلاكها فيه ولديه ، فخلاصة روح معنى الجمع والجمعيّة هاهنا هوكون الأشياء كلها - وكل شيء منها - غير منفصل الهويّة عنه تعالى(*)، وكونها فاقرة الذوات إليه بحيث لاتنقطع الإشارة إليها إلا إليه ، لإحاطته الوجوديّة ، فله الهويّة الإطلاقيّة ، وهومنقطع الإشارات على وجه الإطلاق « داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء ، وخارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء » ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ [٢/١١٥] ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [٢٨/٨٨] - نوري .

(*) فمن جهة رعاية هذه الضابطة الموروثة من أولياء العلم والمعرفة قال : نسبة الكثرة العددية إليه تعالى نسبة وحدتها إليه بلافرق أصلا، فكما أن وحدتها شأن من شؤونه ، فكذلك كل مرتبة من الكثرة العددية الخلقيّة شأن منه تعالى ، راجع إليه ، رجوع الزمان إلى الدهر ، والدهر إلى السرمد الدهرية (ظ) ، أوله هو بعينه آخره ، باطنه هو بعينه ظاهره - نوري .

٢) د : الاضافة (بدلا من الحيثية) .

صِرفا ، فإنّها من حيث هي أعدام لايمكن أن يشار إليها ويعبّرعنها ، بل لها نسبة إلى العدم بالقياس إلى أنفسها ، كما أنّ لها نسبة إلى الوجود بالإضافة إليه ، فهي بالاعتبار الأوّل تسمّى بـ « الأُمور العدميّة » و « النسب الإمكانيّة الاعتباريّة » ، و بالاعتبار الثاني تسمّى بـ « الوجوه الوجوديّة » إذ بها يظهر الوجود ، وهذا الاعتبار هو الذي يسمّيه الحكيم بـ « الوجوب اللاحق » ، وسائر الأحكام الثبوتيّة والأوصاف الوجوديّة إنّما يضاف إلى تلك الوجوه ، فلذلك قال :

(ولكن الوجوه الوجوديّة متفاضلة ، فعلوّ الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة) ، فإنّ الوجوه وكثرتها لايقدح في تلك الوحدة ، بل يجعلها موردا للأحكام المتقابلة [١]،(لذلك يقول فيه : هولاهو) أي يقول في الحقّ : « غيب و باطن ، ليس بغيب وباطن[٢]» لإحاطة وحدته المطلقة بالظاهر والشاهد ، و :(أنت لاأنت) وتقول فيه أيضا : « حاضر مشاهد ، ليس بحاضر مشاهد » ، لاحاطتها الغيب والبطون .

(قال الخرّاز[٣] - وهو وجه من وجوه الحقّ ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه[٤] - بأنّ الله لا يُعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها) أي

---

١) قدورد عن أئمتنا ﷺ - وهم سادة الكل في الكل - من طريق أصحابنا :« لنا حالات مع الله ، نحن هو وهو نحن ،وهو هو ، ونحن نحن » - نوري .

٢) د : - ليس بغيب وباطن .

٣) من أعلام المتصوفة ، مات سنة تسع وسبعين ومأتين (طبقات الصوفية : ٢٢٨) راجع أيضا الرسالة القشيرية : ٨٥ . حلية الأولياء : ٢٤٦/١-٢٤٩ . تاريخ بغدد ٢٧٦/٤-٢٧٨ .

٤) يعني عن نفس الحق ، لا عن نفسه - نوري .

بالأضداد ، على ما هو مقتضى وحدته الذاتية - إذ به يعرف تلك الوحدة كما مرّ غيرمرّة - (فهوالأوّل والآخر، والظاهر والباطن ، فهو عين ما ظهر ، وهو عين ما بطن في حال ظهوره) ، فإنّ الظهور إنّما يكون بالصور الحاجبة [١] فهو في عين بطونه ظاهر ، وفي عين ظهوره باطن [٢] .

« بدت باحتجاب فاختفت بمظاهر » [٣]

وذلك الظهور والبطون ليس لغيره أو عنه ، إذ ليس له وجود (وما ثمّ من تراه غيره) حتّى يظهرله ، (وما ثمّ من) يحتجب له حتّى (يبطن عنه ، فهوظاهر لنفسه ، باطن عنه ، وهو المسمّى أبا سعيد الخرّاز) الذي ظهر له ، وجعله لسانا يظهره ، (و غير ذلك من أسماء المحدَثات) التي يحتجب فيه و جعلها ستائر إخفائه .

(فيقول الظاهر : « لا » إذا قال الباطن : « أنا » ؛ ويقول الباطن : « لا » إذا قال الظاهر : « أنا » ؛ وهكذا [٤] في كلّ ضدّ) يطويه الأحديّة الإطلاقيّة - كالقابليّة والفاعليّة والمتكلّمية والسامعيّة - (والمتكلّم واحد ، وهو عين السامع . يقول النبي صلى الله عليه وسلّم [٥] : « وماحدثت به أنفسها»

---

١) د : الخارجية .

٢) د : وفي عين بطونه باطن .

٣) من أبيات التائية الكبرى لابن الفارض وقد مضى ذكره ، وتمام البيت :
على صِبَغ التلوين في كل برزة .

٤) عفيفي ، م ن ، دن : هذا .

٥) مسلم : كتاب الإيمان ، باب ماتجاوز الله عن حديث النفس ... ، ١١٦/١ : « إن الله تجاوز لأمتي ماحدثت به أنفسها ، ما لم يتكلموا أو يعملوا به » . الجامع الصغير : ٦٨/١ .

فهي المحدِّثةُ السامعةُ حديثها ، العالمةُ بما حدّثت به نفسُها ؛ والعين واحدة) - يعني الشخص -(وإن اختلفت الأحكام) وهي الحديث والسماع والعلم و المحدِّث والسامع والعالم .

(ولا سبيل إلى جهل مثل هذا) ، فإنّه من الوجدانيات الضروريّة التي يجد كل أحد من نفسه ، لا يتفاوت فيه الغبيّ من الذكيّ (فإنّه يعلمه كل إنسان من نفسه ، وهو صورة الحقّ) [الف/٢٦١] - كما سبق تحقيقه - .

[تمثيل الوجود ومراتبه بالواحد ومراتب الأعداد]

(فاختلطت الأُمور) أي الأحكام الكونيّة العدميّة والحقيقيّة العينيّة الوجوديّة ، والتبس الحقّ الواحد في المراتب التي ليس لها وجود في العين ، بل إنّما هي أُمور اعتباريّة يتصوّرها العقل بأحكامها وآثارها الخصيصة بكلّ منها .

ثمّ إنّ هذه الأحكام لمّا كانت من آثار تلك المراتب المعدومة بالذات ، لابدّ وأن تكون أنزل منها وأخفى في مكامن العدم بالنسبة إليها : لكن لمّا التبس الحقّ بها فاختفى فيها بنفسها[1]، وتصوّر بصورها وظهر بظهورها : انتسب الوجود في العين إليها ، فصارت الموجود في العين تلك الأحكام - لاغير - كما قيل :

إن قيل[2] لك الكون عليه عرضٌ * حقّق نظرا فيه ، ترى الجوهرَ هو

---

١) فيه قال قبلة العارفين علي ﷺ : « تجلى للأوهام بها ، وامتنع بها عنها » - بالأعيان اللاتي سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ، إن الحكم إلا لله - فهي ﴿ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَ وَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ ﴾ [٢٤/٣٩] ، فكل إليه تعالى إيابه وعليه حسابه - نوري .

٢) د : ان كون .

وإذ كان هذه المسئلة من أغمض المسائل عند أكثر المسترشدين - ممّن عوّدوا مداركهم بالاستفاضة عن الأنظار القياسيّة ، والمقدّمات المأنوسة لهم في أوائل أحوالهم - صوّر لهم تلك المسئلة في صورة عدديّة ، فإنّ العدد بما عليه من الصور المدركة أوّلا مختزن عويصات الحقائق وغوامض المعارف ، فأشار إلى ذلك بقوله :

(وظهرت الأعدادبالواحد في المراتب المعلومة) ظهورالأكوان وأحكامها بالحقّ في مراتب الوجود التي هي اعتبارات عقليّة ؛ وذلك لأنّ العدد أيضا له مراتب كليّة تنطوي على أحكام مشخّصة وجزئيّات معيّنة - كالآحاد والعشرات والمآت والألوف - المتمايزة بمجرّد نسبة التقدّم والتأخّر - التي هي محض الاعتبار - المحتوية كل منها على جزئيّات إنّما يظهر الواحد بصورها في العين مفصّلا ، (فاوجَد الواحدُ العددَ ، وفصّل العددُ الواحدَ) في مراتبه وجزئيّاتها المندمجة فيها بالقوّة ، وجعلها بالفعل .

(وما ظهر حكم العدد) الذي يوجِد الواحد في العين مفصّلا (إلاّ بالمعدود) ظهور الأكوان بالماهيات وأشخاصها ؛ (والمعدود منه عدم ، ومنه وجود) ، يعني وجود المعدود في العين ، لا دخل له في إظهار حكم العدد ، وإلاّ لم يكن الأعدام معدودة ، فعلم أنّ العدد كما يتحقّق نفسه بالواحد وسيره في المراتب ،كذلك أحكامه إنّما تتحقق بالمعدود - سواءكان موجودا في الحسّ أو لا -(فقد يعدم الشيء من حيث الحسّ وهو موجود من حيث العقل)، ومبنى ظهور الأحكام على الوجود العقلي .

(فلابدّ من عدد ومعدود) سواء كان في العين أو بمجرّد الاعتبار ، (و

لابدّ من واحد) في العين[١] (يُنشئ ذلك) بسيره ، (فيَنشأ بسببه) العددَ بمراتبه ، ويظهر أحكامه بالمعدود ، فإنّ الواحد هي المادّة المقوّمة لتلك المراتب كلّها ، (فإنّ لكلّ[٢] مرتبة من العدد حقيقة واحدة [٣]، كالتسعة - مثلا - والعشرة إلى أدنى وإلى أكثر - إلى غير نهاية -) ، إذ ليس حقيقة شيء من تلك المراتب - بالغة ما بلغت - إلاّ واحدة وقعت متأخّرة عن المجموع ، فحصل لها باعتبار تلك النسبة اسم مرتبته الخاصّة .

ثمّ إنّ تلك النسبة لمّا كانت موقوفة على المجموع إنّما يحصل له اسم تلك المرتبة بعده، فحقيقة تلك المرتبة هي الواحدة السارية (ما هي المجموع[٤]، ولا ينفكّ عنها اسم جميع الآحاد) ضرورة لزوم المنتسبين للنسبة ، فهو من اللوازم الخارجة التي لادخل لها في حقيقته ، (فإنّ الإثنين[٥] حقيقة واحدة ، والثلاثة

---

١) فذلك الواحد منزلته من المراتب العددية - بل ومن الواحد العددي - منزلة حقيقة الروح عن الأجساد التي منزلتها منها منزلة الرب من مربوباته ،كما قال تعالى :﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ ﴾ [٥٧/٤] ، و قال : ﴿ مَا [يَكُونُ] مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [٥٨/٧] ومن هاهنا قال سيد السادة سيد السجاد عليه السلام : « يا إلهي لك وحدانية العدد » - نوري .

٢) عفيفي : كل .

٣) في العفيفي وشرحي الكاشاني والقيصري :« فإن كان كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة » .
وقال القيصري :« في بعض النسخ : فإن لكل مرتبة من العدد حقيقة . والظاهر أنه تصرف ممن لايعرف معناه » .

٤) عفيفي : مجموع .

٥) لعل مراده من الحقيقة الواحدة الوحدة السارية المحيطة بوحدتها وبساطتها ، فالاثنان من جهة تلك الوحدة السارية حقيقة واحدة ، ومن جهة جميع الآحاد وجمعها يقال أن العدد متألف من الآحاد فالتألف والتأليف والتركّب والتركيب انهامن اللواحق الخارجة عن نفس تلك الحقيقة البسيطة المحيطة السارية ـ فافهم - نوري .

حقيقة واحدة - بالغا ما بلغت هذه المراتب - وإن كانت واحدة فما عين واحدة [1]منهن عين مابقي) من أجزائه ، وإلاّيلزم أن يكون الجزء عين الكلّ، فذلك اللازم الخارج - يعني المرتبة الجمعيّة - هوالذي يعيّنها ويحصّلها ويسمّيها حقيقة مستقلّة واحدة .

(فالجمع يأخذها) يعني أنّ الجمع - الذي هو ظلّ الإطلاق يأخذ تلك العين الواحدة بالوحدة العدديّة -المسمّاة بالاثنين والثلاثة- من غيب الوحدة الإطلاقيّة الذاتية [2]، و يجعلها حقيقة مستقلّة عينيّة كالفصل ، فإنّه و إن كان خارجامن الحقيقة الواحدة بالوحدة الجنسيّة ، لكن هو الذي يحصّلها ويجعلها

☜ فاسم الاثنين والثلاث مثلا يسمى به تلك الحقيقة البسيطة السارية من جهة المرتبة ، فمن هنا تختص التسمية بالمرتبة لايتعداها ، تفطن من هاهنا سرّ قوله تعالى :﴿ وَ مَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ ﴾ [١/٦٥] - فلا تغفل - منه .

١) لفظة « ما » فيه نافية فلا تغفل . فمراده من كون الاثنين مثلاً حقيقة واحدة ،كونه حقيقة نوعيّة واحدة من أنواع تلك الوحدة البسيطة السارية التي منزلتها من هذه الحقايق النوعيّة منزلة الطبيعة الجنسيّة في وجه ومنزلة المادة الأُولى من وجه ، فأصل هذه الحقايق المتطوّر بأطوارها وعنصرها الأصلي الظاهر بآثارها تلك الحقيقة الواحدة ، فهي مرجعها لكونها مبدؤها ومعادها .

ومن جهة هذه النكتة اللطيفة الشريفة قلنا في حاشيتنا السابقة : « لعل مراده من الحقيقة الواحدة تلك الوحدة السارية » ، إذ كل شيء يرجع إلى أصله في عين مرتبته التي بها يمتاز عن أصله و يباينه في الحكم والصفة . و سرّ ذلك أمر صعب المنال مستصعب الانحلال عقدته والكشف عنه بقدر طاقة أهل الإشارة هوكون ما به الإمتياز عين ما به الإشتراك ، كما هو مقتضى ضابطة الجمع بين الأطراف والأضداد التي هي قطب الأقطاب في معرفة حضرة رب الأرباب ، بصفاته العليا أسمائه الحسنى ومظاهرها التي هي حقائق الأشياء، وفي زوايا المقام خبايا لاتكاد تحصى - نوري .

٢) د : - الذاتية .

حقيقة عينيّة ، فلابدّ و أن يعتبر الجمعيّة المرتّبية في العين الواحدة ، و تثبت تلك الجمعيّة لها .

(فيقول :) أي يُظهر ذلك الجمعيّة تلك الحقيقة المسمّاة المأخوذة من غيب الوحدة الإطلاقيّة ويسمّى (بها منها) في الصورة الكلاميّة الإشعاريّة ، (ويحكم بها عليها) في الصورة العقليّة الشعوريّة .

وتمام تبيين هذا الكلام أنّ الوحدة الإطلاقيّة الذاتيّة هي التي ظهرت من كُنه الغيب بصورة الوحدة العدديّة ، متوجّهة في قطعها مسافة تلك الأبعاد العدديّة صوب ذلك المبدء الأوّل ، الذي عبّر عنه العقل النظري بـ « ما لايتناهى » عند عجزه عن ضبطه بالصور الإحاطيّة ، التي بها يدرك الأشياء ، وذلك الطرف هوالمشار إليه بقوله : « بالغا ما بلغت » .

فينبغي أن تعلم أنّ لتلك الوحدة الظاهرة في هذه الوحدات العدديّة صورتين :

إحداهما هوالذي في الكثرة العدديّة منها ، و هي **المسمّاة بالمرتبة** ، و يلزمها الجمع ، وعبّرعنه هاهنا بـ «**اللازم**» . وثانيتهما هو الذي في الوحدة العدديّة ، وقد عبّر عنه المصنّف بـ «**العين الواحدة**» .

و الأُولى منهما هي التي يقال لها في لسان الميزان : « الصورة التي تتقوّم بالمادّة » والثانية هي إيّاها ، كما أنّ ما يقال له « الفصل » هو الأُولى منهما ، و« الجنس » هو الثانية ، ولذلك ترى مراتب الجنس مترتّبة متنزّلة - تنزّل تلك العين الواحدة - .

فظهرُ من هذا أنّ الجمع له مزيد اختصاص بتلك الوحدة الإطلاقيّة .

حيث أنّه هي الصورة التي يظهرها على مجالي الفعل -دون العين الواحدة -.

إذاتقرّر هذا - فاعلم أنّ ذلك الجمع هو الذي يأخذ تلك العين الواحدة من مستبهم غيب الإطلاق ومستجنه ، ويُظهرها على مجالي الإشعار ، ويسمّيها بتلك العين الواحدة منها، فإنّك قد عرفت أنّ العين الواحدة هي المادّة والمبدء لخصوصيّة تلك الحقيقة المسمّاة ، فتكون مبدء لسائر تلك الخصوصيّات - إشعاريّة كانت أو شعوريّة - وإلى الثاني أشار بقوله : « ويحكم بها عليها » .

وإذ[1] كان الإشعاري منهما مقدّما في الخارج - فإنّه الدالّ على الشعوري - قدّمه معبّرا عنه بعبارة « القول » فإنّه هو الصورة التي يوجد بها الصور الشعوريّة في الخارج ، فهو المقصد الذي ينحلّ به ومنه سائر المقاصد ، فلذلك أخذ في تحقيق الصور التي للعدد باعتباره قائلا :

(وقد ظهر في هذا القول) بحسب سيرالواحد في أطوارمراتبه (عشرون مرتبة) .

أمّا حقيقة : فلأنّ سيره إنّما هو لكماليه الذاتيّ والأسمائيّ الظهوريّ منه و الإظهاريّ ، وتمام مرتبته إنّماهو العشرة : ﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ [١٩٦/٢] .

والذي يدلّ على هذا من التلويحات العدديّة الرقميّة أنّ الصفر الذي هو الدالّ على المرتبة نوعان : بياض وسواد - على ما قاله الشيخ سعد الدين الحموي[2] سلام الله عليه :-

---

[1]) د : واذا .

[2]) سعد الدين محمد بن المؤيد الحمّوي - وقديقال : الحموي والأول أصح- كان معاصرا لصدرالدين القونوي . مات سنة خمسين وستمائة . راجع نفحات الأنس : ٤٣٩ الترجمة ٤٧٦ .

« الصفر بياض يتبيّن فيه كلّ مفقود ، وسواد يعدم فيه كلّ موجود ، ولكلّ منهما كمال : فكمال بياضه إلى العشرة ، وكمال سواده إلى الألف ؛ والأوّل هو الملوّح إلى غاية الظهور والإظهار الذي موطنه العقل الشعوري ، كما أنّ الثاني هو الملوّح إلى غاية الشعور والإشعار ، الذي موطنه الحبّ الأُلفي العشقي » . ولا تغفل عن التلويحات التي في طيّ هذه الألفاظ المعبّر بها عنهما فإنّها منطوية على أعلى من هذا ، قد أُفصح عنه في **المفاحص** - من أراد ذلك فليطالعه - .

* * *

وأمّا ظاهرا : فلأنّ ما يدلّ على ذلك في العربي المبين إنّما هو عشرون لفظا : عشرة من الواحد إلى العشرة ، وثمانية عقود العشرات ، ومائة وألف ؛ وأمّا غير ذلك من عقود المائة والألف (فقد دخلها التركيب) .

هذا إذا نظر إلى تراكيبه الوضعيّة ومؤلّفاته الجعليّة التي أتى بها الحضرة النبويّة ، وعبّر عنها بلسان نبوّته إلى العامّة في تحقيق كمال الإنباء والإظهار ، وأمّا إذا نظر إلى مقطّعات حروفه ومفردات بسائطه التي تكلّم بها لسان الولاية مع أهل الخصوص في تحقيق كمال الكشف والإشعار ، فقد ضمّ إليها عقود المآت ، وكلّها ثمانية وعشرون . ومن ثمّة لو عدّدت منها الظواهر الصرف التي لادخل لها في البواطن ، وأسمائها التي هي البيّنات المشعرة بحقايقها ، وجدتها عشرين ، و الثمانية الباقية حروف البواطن، يدخل في أساميها و يعبّر عن حقائقها[١] : ﴿ وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ [٦٩/١٧] .

---

١) ذكرنا سابقا أن اسم كل من الحروف الأبجدية مركب من جزئين : ملفوظ الحرف ومتممها في مسماه ، والأول يسمى بالزبر والظواهر ، والثاني بالبينات والبواطن .

وملخّص هذا الكلام أنّ المرتبة وإن كانت معدومة العين بنفسها ولكنّ الواحد ليس له وجود في العين إلاّ بها ، إذ الواحد إنّما يتحقّق في ضمن أحد الصفرين - على ما لايخفى على الواقف بأُصول القواعد - فالثابت في العين - حقيقة - ليس إلاّ المرتبة (فما تنفكّ تثبت عين ماهو منفي عندك لذاته) من المرتبة والكثرة .

[التنزيه في عين التشبيه]

(ومن عرف ماقرّرناه في الأعداد)- أنّها من حيث هي أعداد ومراتب أعدامٌ لاتحقّق لها بنفسها أصلا، مع مالكلّ منها من الأسماء المستقلّة والخصائص والآثار المحسوسة ، وأنّ وجودها إنّما هو بالوجود الواحد الساري ، (وأنّ نفيَها عين ثبتها) ، لأنّ نفيها من حيث أنفسها معناه هو أنّ تحقّقها عين تحقق الواحدالذي ليس وراءه تحقّق -(علم أنّ الحقّ المنزّه) مطلقا عن سائرالقيود (هوالخلق المشبه) ؛ ضرورة أنّ الإطلاق الحقيقي هو الذي في عين التقييد (وإن كان قد تميّز الخلق من الخالق) ، تميّز المطلق من المقيّد فيه ؛ (فالأمر الخالق) هو بعينه (المخلوق) في الخارج ، (والأمر المخلوق) في الخارج هو بعينه (الخالق . كلّ ذلك) - أي الخلقيّة والحقّية - (من عين واحدة) مطلقة منهما ، (لا ، بل هو العين الواحدة ، وهو العيون الكثيرة) ، فإنّ نسبة الوحدة والكثرة والإطلاق والتقييد ، والخلقيّة والحقّية ، وسائرالمتقابلات إلى الواحد المطلق سواء .

فلذلك لمّا قال ذلك العين الواحدة بلسان الوالد :﴿ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ (فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ ﴾[1] بلسان الولد : ﴿ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾

---

١) راجع شرح القيصري لهذا المقطع واختلافه مع هذا الشرح .

[١٠٢/٣٧] ، والمأمور ليس إلاّ الذبح ، (والولد عين أبيه) وسرّه ، (فما رأى يذبح سوى نفسه ، وفداه ﴿ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾[١٠٧/٣٧] فظهر)في الخارج (بصورة كبش[1] مَن ظهر) في الخيال (بصورة إنسان ؛ وظهر[2]) في الخيال (بصورة ولد - لا ، بل بحكم ولد) ، فإنّ المغايرة بين الصورة الوالديّة و الولديّة نسبة حكميّة لا حقيقيّة ، سيّما في عالم الخيال[3]- (مَن هو عين الوالد) في الخارج .

فتبيّن من هذه الآية تنوّع العين الواحدة بالصورالمتخالفة حقيقة و حكما ، ولكنّ في الخيال والخارج - لا في الخارج[4]- والذي يدلّ على ذلك فيه هو قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُم مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾)[١/٤] أي من النفس الواحدة[5] (فما نكح سوى نفسه) .

---

١) ذلك الكبش هو تنزّل جوهر خيال الخليل عليه السلام بالاهتزازالعلوي وتمثّله في الخارج بصورة الكبش . فذلك يظهر ويبقى بهمة المتجلي بصورته وبإرادته التي هي عين همته ، وهذه الهمة هي همة الهيّة في مقام خلافة المتجلى بها عن الإله تعالى ، وهو مقام تخلقه بأخلاق مستخلفه الذي هو خليفته في خليقته - فاعتبروا يا أولي الألباب - نوري .

٢) د : فظهر .

٣) سرّ ذلك كون الصور الخياليّة عين الخيال الذي هو نفس جوهرالروح البشري والشخص الملكوتي المثالي من البشر ، وهذا الذي أشرنا اليه يشرب من مشرب قاعدة اتحاد الحاس و المحسوس بالذات ، واتحاد العاقل والمعقول كذ لك - فاحتفظ بذلك - نوري .

٤) لعله يعني لا في الخارج من دون خيال ، إذ كل في الخارج الأكثر (كذا مهملة) إنما يتنزل من سماء الخيال الكلي القدري ، المسمى بخيال الكل ، فلايظهر شيء في عالمنا هذا ، المعروف بالعالم الحسي وبعالم الطبيعة إلا بالنزول من ذلك العالم الدني المثالي الواسط الرابط بين العالمين . عالم الروحاني وعالم [..] الشهادة ، كما هو مشرب [.....] - فتدبر - نوري .

٥) إن هذه النفس لهي نفس الكل المسماة بالكليّة الإلهية ، وهي آدم الأول ، وآدم البشر هو آدم الثاني . وهي النوح الأول والنوح المعروف هوالنوح الثاني ؛ وهكذا سائر الأنبياء غير حضرة ☜

فتبيّن من هذه الآيات القرآنيّة الكاشفة عن كنه الأشياء أن لا مغايرة في العين بين الوالد وزوجه ، ولا بينه وبين ولده ، (فمنه الصاحبة والولد ، والأمر واحد في العدد[1]) فما اتخذت صاحبة ولا ولدا .

[كيفية ظهورالكثرة]

وإذ قد بيّن - بالقواعد العدديّة عقلا ، والآيات المنزلة السماويّة نقلا - إثبات وحدة العين ، أخذ في تحقيق ظهور الكثرة منها وإبانة ما يتوهّم من تلك العبارة ، وإزالته من التجزية والتبعيض ، فقال مستفهما : (فمَن الطبيعة) الكل (ومَن الظاهر منها) في الخارج ؟ إذ لا يمكن أن يكون بعضها على ما هو المتوهَّم منها ، وإلاّ لزم أن ينقص الكل بما ظهر منها وخرج من كنه كمونها ، ويزيد بعدم ذلك الظهور (وما رأيناها نقصت بما ظهر منها ، ولا زادت بعدم ما ظهر) على ما هو مقتضى الجزئيّة ، ولا يمكن أن يكون جزئيا لها لتحقّق المغائرة بين الكلّي وجزئيه ، (وما الذي ظهر غيرها) بما أُشير إليه عقلا ونقلا و ذوقا .

ثمّ لمّا تقرّر أنّ المشهد الختمي الكمالي هو أنّ التوحيد الأتمّ ما يجمع بين

☜ الخاتم ، فإن تلك النفس الكليّة هي خليفة عقل الكل ، الذي هوالمحمديّة البيضاء- نوري .

إذ كما أن عقل الكل هوالكل في الكل ،كذلك نفس الكل المسماة عندإخوان الصفا بـ« العلويّة العليا » وهي ذات الله العليا ، بها يمسك الله السموات والأرض أن تزولا - منه .

---

١) يعني الإشارة إلى الوحدة في الكثرة ، كما قال :﴿ وَ هُوَمَعَكُمْ ﴾ [٤/٥٧] ﴿ مَا [يَكُونُ] مِن نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [٧/٥٨] .

وفي الصحيفة السجاديّة : « لك يا إلهي وحدانية العدد » - منه .

التنزيه والتشبيه ، والتفرقة والجمع ، أراد أن يشير إلى ذلك بما يكشف عن أصله ومبدئه ، وهو أنّ الطبيعة الكلّ إذا لـم تكن مغايرة لما ظهرت فيه لابدّ وأن تكون عينه (وماهي عين ما ظهر، لاختلاف الصوربالحكم عليها) حسبماتصوّر بهامن الأوصاف المتقابلة والآثارالمتبائنة المتناقضة ، المتسلّطة في تلك الصور؛ (فهذا بارد يابس ، وهذا حارّ يابس) ؛ وفي اختيار هذا المثال تنبيه على ما سلف لك من النظم الطبيعي الدوريّ الذي[1] لآخرالكرات الطبيعيّة العنصريّة إلى أوّلها ، فلذلك قال : (فجَمَع باليبس) الذى هوصورة المركز (وأبان بغير ذلك) من الكيفيّات التي للكرات المحيطة الأعلى فالأعلى . وقوله : [الف/٦٢] (والجامع الطبيعة) إشارة إلى الفرق التنزيهي الذي هو مشهد أُولي العقول ، كما أنّ قوله : (لا ، بل العين الطبيعة) إشارة إلى الجمع التشبيهي الـذي هو مشهد أُولي الذوق والشهود .

(فعالم الطبيعة صوَرٌ في مرآة واحدة) إشارة إلى تفصيل معنى الأوّل ، و (لا ، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة) إلى تفصيل معنى الثاني .

[حيرة العقل النظري]

ثمّ إنّ الجمع بين الطرفين والاحتواء على المتقابلين مما لابدّ منه في كلّ من هذين المشهدين - على ما لايخفى - و إذ ليس من وسع العقل بقوّته النظريّة أن يضبطهما ضبطا جمعيا إحاطيا ، وما أمكن له أن يخوض في تيار ذلك البحر عند ما تتلاطم أمواج المتقابلات والمتناقضات الدافعة للضبط ، الذي به يدرك العقل ما يدركه ، قال :

---

١) د : - الذي .

(فما ثَمّ إلاّ حيرة لتفرّق النظر) فإنّه كلّما استحصل من ذلك المشهد علما حار ورجع مماكان عليه ، فإنّ « الحيرة » لغة هي الرجعة ، فليس له من ذلك إلاّ الحيرة والعجز - كما قيل : « العجز عن درك الإدراك إدراك » - فكلّما ازداد منه علما ، ازداد فيه تحيّرا ، وعليه ورد[١]: « ربّ زدني تحيّرا » و ﴿ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [٢٠/١١٤] .

(ومن عرف ماقلناه) من الجمعيّة الكماليّة الختميّة [٢] التي أُشير إليها (لم يحر - وإن كان في مزيد علم) من تلك الجمعيّة الإطلاقيّة ، وذلك لأنّ العجز والحيرة التي للمحجوبين بالعقول والقوى وإدراكاتها المختصّة[٣] بالإنسان وموطن حقيقته - وهو مفترق المتقابلين ، ومثار المتناقضين الذين يوجبان الحيرة -(فليس) ذلك الحيرة (إلاّ من حكم المحل ، والمحلّ عين العين الثابتة ، فيها يتنوّع الحقّ في المجلى ، فيتنوّع الأحكام عليه ، فيقبل كلّ حكم ، وما يحكم عليه إلاّ عين ما تجلّى فيه ؛ ما ثَمّ إلاّ هذا) أي ليس في موطن الحيرة إلاّ هذا التقابل الذي في الأمر مطلقا ، وهذه الحيرة من جملته ، وهو أنّ الأعيان الثابتة - بما لها من العدميّة والعجز والافتقار - حاكمة على ما ظهر فيها بما ظهرت ، مع وجوده واستغنائه واقتداره ، فالعارف بهذا ما يتحيّر عند تنوّع تلك الأحكام المتقابلة ولا يرجع بظهور أحد المتقابلين عن الآخر ، رجوع المحجوب وتحيّره .

وملخّص هذا الكلام أنّ العالم الذي هو العين الواحدة التي ذات تكثّر

١) مضي الحديث وذكرنا أنه لم يرد في الجوامع الروائية .

٢) د : - الختمية .

٣) كذا . ولعل الصحيح : « مختصة » ليكون خبرا لان .

وتنوّع ، يمكن أن يشهد الكثرة هي الذاتيّة لها ، والوحدة الجمعيّة إنّما لحقت إيّاها وأحاطت بها بحسب المدارك والمشاهد التي بها يتّحد الكثير - اتّحاد الصور في مرآة واحدة - كما أشار إليه أوّلا ، على ما هو مدرك العقل ؛ ويمكن أن يشهد الوحدة هي الذاتيّة لها ، والكثرة إنّما طرأت عليها في المدارك والمشاعر المتنوّعة التي بها يتكثّر الواحد - تكثّر الصورة الواحدة في المرايا المختلفة - كما أشار إليه ثانيا على ما هو مشهد الذوق .

* * *

وإلى ذينك الوجهين أشار بقوله نظما :

(فالحق خَلق[1] بهذا الوجه فاعتبروا * وليس خَلقا بذاك الوجه فادّكروا)

وهذا مبدء بدء المتقابلات ، ومنشأ جمع المتناقضات التي عجزت البصائر المحجوبة المخذولة عن إدراكه ، و وقفت أقدام أفهام ذوي العقول الفكريّة - التي لاتقع قوى شعورها إلاعلى مجرّد التجريد ومفترق التقديس والتنزيه ، دون بلوغها إليه - محرومة عن مجمع الإطلاق والتوحيد ؛ دون العارفين بالحقائق الذوقيّة ، الناظرين إلى العين الواحدة بالبصر الحسّيّ الشهوديّ الواقع أشعّة إدراكه على اللطائف الجمعيّة ، وإليه أشار بقوله :

(من يدرما قلتُ لم يخذل بصيرته * وليس يدريه إلاّ من له بَصَر)

وذلك لأنّ العين الشاملة للكلّ هي الواحدة بالوحدة الإطلاقيّة - كما هو المشاهَد المحسوس - و إنّما يفصّلها الاعتبارات العقليّة ، تفصيل الجمعيّة

---

١) د : خلقا .

والتفرقة بفرضه واعتباره - لا أنّها في نفسها كذلك - والمنبّه على ذلك صيغة الأمر في قوله :

(جمع وفرّق ، فإنّ العين واحدة * وهي الكثيرة لا تُبقي)

تلك العين الواحدة غيرها (ولا تذر)

[اشتمال الاسم الجلالة وإحاطته بجميع الأمور والنسب]

وإذ قد تقرّر أنّ العين لها الشمول والإحاطة (فالعليّ لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأُمور الوجوديّة والنسب العدميّة ، بحيث لايمكن أن يفوته نعت منها ، وسواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا ، أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا ، وليس ذلك إلاّ لمسمّى « الله » خاصّة) .

وممايلوح إلى شمول مسمّى « الله» لسائر النعوت - وجوديّة إلهيّة محمودة بسائر الألسنة الثلاثة[1] كانت ، أو عدميّة كونيّة مذمومة بها - اشتمالُ هذا الاسم على ذلك التفصيل رقما وعددا :

أمّا الأوّل : فلاشتماله على اللامين المشيرين إلى تلك الألسنة .

وأمّا الثاني : فلاشتماله على العقدين (٦٦) التامّين في المرتبتين ، الدالين على ما يمكن أن يخرج من القوّة إلى الفعل ، وتمام تفصيل ذلك وتحقيقه يطلب في الشجرة السينيّة[2]-

---

١) أي العقل والعرف والشرع .

٢) أورد الشارح صورة الشجرة السينية (س=٦٠) في المفاحص (الورقة ألف/٦٨) وشرحها وسنورد صورة الشجرة في آخر هذا الفص ولانتعرض لشرحها لعدم جدواه .

وهذا مشهد الكمّل الختمي[1] .

* * *

(وأمّا غير مسمّى « الله » خاصّة) - وهو مشهد العامّة - (مما هو مجلى له) يعني الأعيان - كما هو مشهد العقل وإيقانه[2] - (أو صورة فيه) يعني الأسماء - على ما هو مشهد الذوق وعيانه - (فإن كان مجلى له ، فيقع التفاضل ، لابدّ من ذلك بين مجلى ومجلى) حسبما يتنوّع منه الأحكام على الحقّ المتجلّى فيه وقبوله إيّاها - كما بيّن - وعند ما وقع التفاضل بين تلك الأحكام تمايزت المذمومات الثلاث عن المحمودات فانحرف مستوى الإحاطة عن استقامته وعلوّه ، فلا يكون له الكمال الذاتيّ بعينه - بل بمثاله وعكسه - وإلى ذلك أشار بقوله :

(وإن كان صورة فيه فلتلك الصورة عين الكمال الذاتي) وهو الشمول الإحاطي الجمعي الوحداني ، المستوي على عرش استقامته .

وذلك لأنّ من شأن الصورة أنّها تصير عين المرايا والمجالي ، ظاهرة بنفسها

---

١) د : الشجرة الستينية وهذا مشهد الكل الختمية .

٢) يعني أن الأمر على مذهب العقل على كون أعيان العالم وماهيات الأشياء وذواتها مرايا حضرة ذات الحق بصفاتها العليا وأسمائها الحسنى ، كما قال جل من قائل : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [٥٣/٤١] وأما على مشرب العشق والولاية ، فتكون حضرة الوجود الحق المطلق مجلاة أسمائه الحسنى ، ومرآة صفاته العليا ، بوجه (كذا) التنزيهي في عين التشبيهي ، فلا يرى في هذا المشهد على مشرب أهله ، ولا يتجلى ولا يتعرف إلا حضرة الذات بأسمائه الحسنى . وأما التعميم الذي هو مشرب هذا الشيخ وأتباعه حيث يعم الأمر كل صفة - محمودة إلهية كانت أم مذمومة خلقيّة - إن أراد ما يتراءا من ظاهر كلامه ومقامه : فهو كما ترى ؛ وإن كان مؤولا كما هو مقتضى ضابطة وجوب تأويل المتشابهات ، ولا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم . فالعلم به عند أهله + نوري .

مُخفية إيّاها ؛ فإذاكان المشهود هو الصورة فله الكمال الجمعي الوحداني (لأنّها عين ما ظهرت فيه) ؛ بخلاف ما إذا كان المشهود هو المجلى ، فإنّه حينئذ منشأ التفرقة والتكثّر على ما هو الظاهر في المرآة ، فإنّه إذا كان الملحوظ فيها هي الصورة الظاهرة فيها لا تفرقة هناك ، وإذا لوحظ المرآة ظهرت التفرقة لامتياز الصورة عنها .

(فالذي لمسمّى « الله ») من الجمعيّة و الكمال (هو الذي لتلك الصورة) من الإحاطة الاستوائيّة المستقيمة التي لاينحرف ميزان استقامته بتميّز أحد المتقابلين ، ورجحان إحدى كفّتيه - من العينيّة والغيريّة .

وملخّص هذا الكلام : أنّ العلوّ الذاتي إمّا أن يكون لمسمّى « الله » خاصّة ، أو لغير مسمّى « الله » خاصّة ، والذي لغير مسمّى الله خاصّة إمّا أن يكون باعتبار كونه غيرا - كما هو موطن إدراك العقل - و ذلك موطن التفاضل ، الذي يأباه العلوّ الذاتي والكمال العيني -كما أشار إليه إيماء أوّلا - بل من حيث الجمعيّة الذاتيّة التي هي مشهد الذوق ، وذلك موطن الإحاطة والشمول ، الذي يلزمه العلوّ الذاتي ، فيكون العين والغير ، ولذلك قال :

(ولايقال : « هي هو ») باعتبار خصوصيّتها الصوريّة ، (ولا: « هي غيره ») باعتبار أنّها هي العين الشاملة الكاملة المحيطة بالكل .

(و قد أشار **أبوالقاسم بن قسي**[1] في خلعه) - أي في كتابه المسمّى :

---

١) أحمد بن الحسين أبوالقاسم بن قَسي ، من مشائخ الصوفية ، وهو أول من ثائر في الأندلس عند اختلال دولة الملثمين . عكف على الوعظ وكثر مريدوه وتسمى بالإمام ، وقتله أهل شلب في سنة ٥٤٦ هـ . له كتاب خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين (ملخصا من الأعلام ☜

بـ« خلع النعلين »-(إلى هذا بقوله : إنّ كل اسم إلهي يتسمّى بجميع الأسماء الإلهيّة ويُنعت بها ، وذلك هناك أنّ كلّ اسم يدلّ على الذات وعلى المعنى الذي سيق) ذلك الإسم من كنه البطون إلى مخارج الظهور[1] (له) ، حسبما يسأله مما يظهر به (ويطلبه) مما يدلّ عليه ؛ (فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء ، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به ، يتميّز عن غيره - كالربّ ، والخالق ، والمصوِّر ، إلى غير ذلك - فالاسم ، المسمّى من حيث الذات ، والاسم ، غير المسمّى من حيث ما يختصّ به من المعنى الذي سيق له) .

[العليّ مَن هو]

(فإذا فهمتَ أنّ « العليّ » ما ذكرناه) من أنّه الذي له الكمال الشامل والجمع الإحاطي (علمت أنّه ليس علوّ المكان ولا علوّ المكانة) ، ضرورة أنّهما لايشملان ذلك الشمول ، بل هو الشامل لهما وأيضا فإنّهما يلحقان العالي لحوق نسبة وإضافة ، ولا يلزمانه لزوم جمعيّة وإحاطة .

☜ للزركلي : ١١٦/١) . ذكره الذهبي (سير أعلام النبلاء : ٣١٦/٢٠) باسم « أحمد بن وقشي » والأظهر كونه سهوا . وقال العفيفي (تعليقات : ٥٦) : « إن ابن عربي لقى ابن أبي القاسم في سفرة من سفراته في تونس سنة ٥٩٠ ، وقرأ معه كتاب أبيه ، ثم وضع عليه شرحا مفصلا . ويوجد الكتاب مع شرح ابن عربي عليه في نسخة نادرة في مكتبة أياصوفيا بإستامبول تحت رقم ١٨٧٩ . A . S ... » . راجع أيضا لسان الميزان : ٢٤٨/١-٢٤٧ . معجم المؤلفين : ٢٣٢/١ .

١) قوله إلى مجالي الظهور له - أي لإظهارذلك المعنى ، وذلك المعنى هونازل منزلة الروح من اسمه . الاسم منزلته منه منزلة القالب والجسد (...) ذلك المعنى من حضرة الـذات منزلة الاسم من المعنى . فمن هاهنا قلنا بكون الاسم اسم الاسم - فافهم - نوري .

ثمّ إنّ علوّ المكانة وإن أُطلق على العلوّبالصفات اللازمة -كالعلم مثلا- ويتصوّرفيه حينئذ الشمول والإحاطة ، ولكن ليس ذلك من حيث علوّ المكانة فقط (فإنّ علوّ المكانة يختصّ بولاة الأمر ، كالسلطان والحكّام والوزراء والقضاة وكلّ ذي منصب - سواءكانت فيه أهليّة ذلك المنصب أولم تكن - والعلوّبالصفات ليست كذلك) فإنّه يعطي الأهليّة للموصوف ، بل تلك الأهليّة هي المستجلبة لتلك الصفات (فإنّه قد يكون أعلم الناس يتحكّم فيه من له منصب التحكّم - وإن كان أجهل الناس - فهذا عليّ بالمكانة بحكم التبع ما هو عليّ في نفسه ، فإذا عُزل زالت رفعتُه ؛ والعالِم ليس كذلك) .

فعُلم أن العالِم هو العليّ في نفسه باعتبار الشمول للمعلومات والإحاطة بكنه الكلّ .

* * *

والذي يلوّح عليه[١] أنّ « الياء » مادّة « الميم » وباطنه لفظا ، كما أنّه صورة تماميّته وهيئة جمعيّة سواده عقدا ، على ما روي من محمّد صلى الله عليه وسلّم[٢] : « أنا مدينة العلم وعليّ بابها[٣] » .

* * *

---

١) سرّ ذلك هو كون العشرة صورة تماميّة الأربعة ، فانه إذا جمع أفراد الأربعة صارت عشرة . تفسيره بالفارسيّة : يك ودو = سه . سه وسه = شش . شش وچهار = ده .

٢) الحديث معروف رواه جم غفير من المحدثين ؛ راجع تخريجاته في ملحقات إحقاق الحق : ٥٢/٥ ، ٥٠١-٤٩٦ . و١٦/٢٩٧-٢٧٧ . و٢١/٤٢٨-٥١٥ . والبحار: ٤٠/٢٠٧-٢٠٠ .

٣) لعل سر الاستشهاد بالحديث كون مدينه = ١٠٩ . عليّ = ١١٠ . وهو تمام ١٠٩ . أو أن محمد = ٩٢ = ١١ . وكذلك علي برد المآت = ١١ .

[وجه ارتباط هذا الفص مع الفص الآتي]

ثمّ إذ قد فرغ عمّا للمبادئ الأُول والصدر الأقدم من الحِكم الكاشفة عن الحقائق التنزيهيّة والمعارف التقديسيّة - على ما عليه عموم العقول البشريّة والحقيقة الإنسانيّة - أخذ يشرع فيما عليه أُولو النهاية من الحِكم الكاشفة عن التنزيه الكمالي ، والتقديس الأتمّ الأكمل - على ما هو مقتضى القابليّة الأُولى والطلب الأصلي المتوجّه نحو الكمال الختمي .

وذلك هو الذي يسمّيه أكثر المتأخّرين بـ « العشق » ويلزمه الوَله والشوق والتهيُّم ، وهو مادّة تعطّش القوابل للفيض الوجوديّ والكمال الشهوديّ ، فلذلك وصف هذه الحكمة بـ « المهيّميّة » في قوله :

* * *

* *

*

صورة الشجرة السينية منقولة عن كتاب المفاحص للمؤلف (راجع ما مضى في ص ٣١٠) :

٦٠
٣٠ ٣٠
٢٠ ٢٠ ٢٠
١٥ ١٥ ١٥ ١٥
١٢ ١٢ ١٢ ١٢ ١٢
١٠ ١٠ ١٠ ١٠ ١٠ ١٠
٦ ٦ ٦ ٦ ٦ ٦ ٦ ٦ ٦ ٦
٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥
٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤
٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣ ٣
٢ ٢
١ ١ ١ ١ ١

[٥]

فصّ حكمة مهيّميّة في كلمة إبراهيميّة

فإنّ الهَيَمان هو شدّة العطش والوَله .

[وجه اختصاص الفصّ بإبراهيم ﷺ]

ثمّ إنّ الوحدة الشخصيّة والأحكام الامتيازيّة التي بها تتعيّن الحقائق منها مايحيط بتلك الحقائق إحاطة المكان بالمتمكّن- بدون أن يكون بينهما امتزاج أو تحصل منهما هيأة وحدانيّة ، للاختلال بجهة المناسبة وفقدان كمال الجمعيّة الموجب لذلك الامتزاج والاتّحاد - كالمفارقات والبسائط المجردة .

وبيان ذلك : أنّ المجرّدات لعدم استيعابها التحقّق بسائر الأسماء فإنّها الجمعيّةُ القاضية بالمناسبة بينها وبين أصل التعيّن و مبدئه ، فلذلك إنّما أُفيض عليهم ضربٌ من التعيّنات التي لا امتزاج لها بالمتعيّن - امتزاج التخلّل و الاختلاط ، كما في الأعراض السارية في الجواهر ، بل امتزاج الملاقات و الإحاطة ، كما للمكان بالنسبة إلى المتمكّن .

وذلك لما عرفت من أنّ التعيّن الخارجي هوثمرة ذلك الأصل وظلّ شجرته، فبحسب ظهور المناسبة يقع الامتزاج ، وكمال تلك المناسبة مفقودة لديهم ، فلذلك إنّما اختلط التعيّن بهم اختلاط تمايز وتفرقة ، على ما لوّح إليه عقد العقل[1] (٢٠٠) .

وبيّن أنّه إذا كان كذلك لايقع مداركهم من ذلك الأصل إلاّ على حدوده ونهاياته ، ولذلك إنّما يدرك من الحقّ أوصافه العدميّة .

ومنها ما يختلط ويتخلّل اختلاط الأعراض السارية في أجزائها ، الممتزجة بها كل الامتزاج ، كالمركّبات الماديّة المنتهي أمر تمامها إلى القلب الإنساني ، و بذلك يستأهل أن يدرك من الحقّ أوصافه الثبوتيّة، ويجمع بين التنزيه والتشبيه حاصرا للكلّ، به يستحقّ لأن يحمد الله ويعرفه بالأوصاف الثبوتيّة ؛ والمتحقّق بذلك هو إبراهيم ، فإنّ مَن قبله من الأنبياء إنّما هم المسبّحون فقط .

* * *

وتمام تحقيق هذا الكلام : أنّ الكامل مالم يترقّ عن مفترق المتقابلين - الذي هو منتهى مدارج النوع الإنساني ، وهو الذي يقال له « قاب قوسين » - كما مرّ غير مرّة - هو في طيّ أحدهما بالضرورة ، فالوحدة عنده هو الذي[2]

---

١) سرّ ذلك هو كون مرتبة الاثنين من الأعداد والعقود تمام مراتب التفرقة ونهايتها ، إذ العدد عند الخروج من هذه المرتبة يتدرج في الأخذ إلى الوحدة إلى أن ينتهي إلى صورة العشرة التي هي صورة الواحد والوحدة ، كما يشاهد من صورة عقدها ، وهي (١٠) - فافهم - نوري .

٢) كذا . والأظهر أن الصحيح : هي التي .

في مقابله الكثرة ، والتنزيه هو الذي في مقابله التشبيه - إلى غير ذلك - فأمّا إذا فاز بالوصول إلى مدارج الورثة الختميّة ، وبلغ إلى مقام الوحدة الحقيقية التي انطوى عندهاثنويّة المتقابلين ، فهولاينحجب بأحد المتقابلين عن الآخر، بل إنّما يشهد كلاّ منهما في الآخر .

[وجه اختصاص إبراهيم بالخلّة]

ومن فهم هذا عرف سبب اختصاص شهود القرب من الله بالخاتم وأهله وعلم وجه تصدير الفصّ هذا بالتخلّل الذى هو سبب التسمية ؛ فإنّه لما كان إبراهيم هوأوّل من وفّى بمقتضى الحقيقة الإنسانيّة وفازبالكمال الجمعيّ ، وتحقّق بالمقام القلبي ، وبه أسّس بنيان بيت الكمال الختمي ورفع قواعده ، سمّي خليلا .

وأشار إلى ذلك بقوله : (إنّما سمّي خليلا لتخلّله وحصره [الف/٢٦٣] جميعَ ما اتّصفت به الذات الإلهيّة - قال الشاعر[١] :

وتخلّلت مسلك الروح منّي * وبه سُمّي الخليلُ خليلا

كما يتخلّل اللونُ المتلوّنَ) فإنّ في القلب بإزاء كلّ إسم جزء يقابله ويظهر - هو به[٢] - ظهور الجوهر بالعرض - (فيكون العرض بحيث جوهره ، ما هو[٣]

١) نسب في كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف (ص١٩) إلى الشبلي ، وفيه :

قد تخللتَ مسلكَ الروح منّي * ولذا سمي الخليلُ خليلا

فإذا ما نطقتُ كنتَ حديثي * وإذا ما سلكتَ كنتُ غليلا

٢) د : به هو .

٣) « ما » نافية بمعنى ليس .

كالمكان و المتمكّن) ، فإنّ حلوله فيه ليس حلول السريان ، بل إنّما امتزاجها بحسب الحدود والنهايات فقط .

[قرب النوافل]

وهذا التخلّل المذكور هوالمسمّى بـ« **قرب النوافل** » لما ورد في الصحيح[١]: « لايزال العبدُ يتقرَّبُ إليّ بالنوافل حتى أحببتُه ، فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به » ؛ فإنّ مؤدّى تقرّب العبد إلى الحقّ بالنوافل والزوايد من الأوصاف والأفعال - متدرّجا فيها إلى أن ينتهي إلى حبّ الله الواحد بالوحدة الحقيقيّة له - إنّما هو الحصر المذكور ؛ على ما لوّح عليه « الحبّ » .

كما أنّ كون الحقّ عين سمع العبد وساير قواه مشعر بالتخلّل الاستيعابيّ الإحاطيّ مطلقا .

وإنّما سمّي **بقرب النوافل** ، لأنّ الإدراك فيه إنّما نسب إلى العبد ، فإنّ ضمير « يَسمَعُ » إنّما يرجع إليه ، فهوالقريب ، والعبد - من حيث هو عبد - زائدٌ في الوجود نافلٌ .

---

١) حديث معروف تواترنقله من العامة والخاصة بألفاظه المختلفة، منها ماجاء في التوحيد (باب أن الله لايفعل بعباده إلا الأصلح لهم : ٤٠٠) : « ... وماتقرب إليّ عبد بمثلماافترضت عليه ، ولايزال يتنفل لي حتى أُحبّه ، ومتى أحببته كنت له سمعا وبصرا ويدا ومؤيّدا ، إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته... » . وفي البخاري (الرقاق ، باب التواضع ، ١٣١/٨) : « ... ومايزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتّى أُحبّه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده الذي يبطش بها ، ورجله الذي يمشي بها ، وإن سألني أعطيته ...» .

(أو[1] لتخلّل الحقّ وجودصورة إبراهيم)، فإنّ إبراهيم لتحقّقه بالصفات الوجوديّة اكتسب صورته وجودا به يستعدّ للتخلّل المذكور ، و لذلك قال : « وجود صورة إبراهيم » بزيادة قيد « الوجود» وهو المسمّى **بقرب الفرائض** لقوله ﷺ [2]: « إنّ الله قال على لسان عبده : سمع الله لمن حمده » ، لأنّ الإدراك وسائر الأوصاف إنّما هوللحقّ في هذا [3] القرب ، ووجود الحقّ مقطوع به ، والفرض : القطع - لغةً - .

وملخّص هذا الكلام : أنّ الكمال الجمعي الذي هو موطن تحقّق إبراهيم - كما أُشير إليه - إنّما يقتضي إثبات عين العبد مع الحق ضرورة ، وحينئذ يتحقّق نسبة القرب .

[لكل موطن حكم خاص]

(وكلّ حكم يصحّ من ذلك) الموطن ؛ فإنّه ما لم يثبت ذلك العين لم تتصوّر النسبة التي هي مبدء سائر الأحكام ، (**فإنّ لكلّ حكم موطنا** يظهر به - لايتعدّاه -) وهو الذي عبّر عنه لسان الشريعة بأن الأسماء توقيفيّة .

فلابدّ من التخلّل المذكور حتّى يمكن ظهور تلك الأحكام المتنوّعة الواقعة

---

١) في شرح القيصري : ولتخلل . وقال : في بعض النسخ : أو لتخلل .

٢) روي مسلم(كتاب الصلاة : باب التشهد، ٣٠٥/١) : فإن الله قضى على لسان نبيه ﷺ : « سمع الله لمن حمده » .

٣) د : - هذا .

في طي تلك المواطن ، (ألا ترى أنّ الحقّ يظهر بصفات المحدَثات ؟- وأخبر بذلك عن نفسه - وبصفات النقص ، وبصفات الذمّ ؟) كالتأذّي في قوله : ﴿ يُؤْذُونَ اللَّهَ ﴾ [٥٧/٣٣]، والمكر في قوله : ﴿ وَ مَكَرَ اللَّهُ ﴾ [٥٤/٣] والاستهزاء في قوله : ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ [١٥/٢] ، فلولا التخلّل الأوّل ما صحّ ذلك .

وكذلك التخلّل الثاني واقع (ألا ترى المخلوق يظهربصفات الحقّ من أوّلها إلى آخرها ، وكلّها حقّ له ؟ كما أنّ صفات المحدثات حقّ للحقّ) فلولا أمر التخلّل المذكور ما أمكن ذلك .

[الحمد لله من كل حامد وعلى كلّ محمود]

وعلى كلّ واحد من التقديرين ، فمورد الصفات الوجوديّة التي يحمد بها إنّما هو الحقّ لاغير ؛ فيكون (الحمد لله) الذي له الكمال الذي يستغرق به جميع الأُمور الوجوديّة - ذمّا كان ذلك أو حمدا - بحيث لايمكن أن يفوته نعت - كما سبق تحقيقه في الفصّ السابق .

(فرجعت إليه عواقب الثناء من كلّ حامد ومحمود ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [١٢٣/١١] ؛ فعمّ ما ذمّ وما حمد ، وما ثمّ إلاّ محمود أو مذموم) .

[إذا ظهرالحق فالخلق باطن ، وإذا ظهرالخلق فالحق باطن]

ثمّ إذ قد بيّن أمر هذا الموطن الكمالي وشمول جمعيّته وتمام إحاطته لابدّ وأن ينبّه إلى كيفيّة انطوائه للطرفين ومعانقة النقيضين فيه ، فإنّه هو الدليل على تمام جمعيّته وكمال شموله ، فأشار إلى ذلك بقوله :

و (اعلم أنّه ما تخلّل شيءٌ شيئا إلاّ كان محمولا فيه) أي ذلك الشيء يكون حاملا للمتخلِّل ، شاملا لكليته ، شمول الإحاطة والحصر ، (فالمتخلِّل - إسم فاعل - محجوب بالمتخلَّل - اسم مفعول - فاسم المفعول هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المستور ، وهو غذاء له) ، أي إسم الفاعل الباطن غذاء لاسم المفعول الظاهر ، (كالماء يتخلّل الصوفة فتربوا به وتتّسع) .

(فإن كان الحقّ هو الظاهر)-كما هو مقام قرب الفرائض على ما ورد[1]: « إنّ الله قال على لسان عبده : سمع الله لمن حمده » ، وقال : ﴿ وَ لَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾ [١٧/٨] -(فالخلق مستورٌ فيه ، فيكون الخلقُ جميعَ أسماء الحقّ وسمعه وبصره وجميع نِسبه وإدراكاته) ضرورة أنّه هو الغذاء المقوّم له ؛ فالخلقُ حينئذ في عين ستره واختفائه هو الظاهر بأوصافه وبآثاره .

(وإن كان الخلق هو الظاهر) - كما هو مقام قرب النوافل على ما ورد في حديث[2] : « كنتُ سَمعه وبصره » -(فالحقّ مستورٌ باطنٌ فيه ؛ فالحقُّ سمعُ الخلق وبصرُه ويدُه ورجله وجميع قواه - كما ورد في الخبر الصحيح[3]) ، فالحق حينئذ في عين اختفائه واستتاره هو الظاهر بأوصافه وآثاره .

[بمألوهيّة العبد يكون الحقّ إلها]

ثمّ إنّه بعد ذلك ينبّه إلى أن من لم يعرف الحقّ في هذا الموطن على هذه النسب هو بمعزل عن العرفان ، مشيرا في ذلك إلى علوّ رتبة العبد وتقدّم نسبته

---

١) راجع ما مضى في ص ٣٢٠ .

٢) راجع ما مضى في ص ٣١٩

على الأسماء كلّها بقوله :

(ثمّ إنّ الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن إلها ، هذه النسب أحدثتها أعيانُنا ، فنحن جعلناه - بمألوهيتنا - إلها) ضرورة أن العبد القابل هوالذي صار سبب تطوّرات الذات في طيّ صنوف التعيّنات ، (فلا يُعرف) الحقّ (حتّى نُعرف) نحن ؛ (قال عليه السلام[1]: « من عرف نفسَه عرف ربّه »[2]- وهو أعلم الخلق بالله) .

---

١) مضى في ص ١٣٥ .

٢) سئل قبلة العارفين علي أميرالمؤمنين عليه السلام عن معنى هذا الحديث النبوي ؟ فقال عليه السلام :« من عرف نفسَه بالاحتياج ، عرف ربَّه بالغِنى ، ومن عرف نفسَه بالفناء عرف ربّه بالبقاء » - الحديث . وحاصله هو ما قال عليه السلام في التوحيد الحق وحق التوحيد - كما في بحار الأنوار نقلا عن الاحتجاج -: « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة ، لا بينونة عزلة رب مربوب ، خالق مخلوق » .

وأقول : من عرف حق معنى هذا الحديث العلوي عرف حق توحيد الحق الغني المطلق ، فان بينونة الحكم والصفة برفع بينونة العزلة ، ثمرةُ شجرتها إن هي إلا الوحدة في عين الكثرة ، والكثرة في عين الوحدة ، والجمع في عين الفرق وبالعكس ، ولا يتمكّن من احتمال حقّ معناه ولبّ مغزاه إلا ملك مقرب ، أونبيّ مرسل ، أومؤمن امتحن الله قلبه للإيمان - وهو الأوحدي الوحيد ، والمولوي الفريد في دهره - نوري .

لا يخفى على إخوان الصفا أن لهذا الحديث النبوي وكذلك للعلوي المترجم له ظهرا وبطنا ، كما قال صلى الله عليه وآله : « يا علي التوحيد ظاهره في باطنه ، وباطنه في ظاهره ، ظاهره موصوف لايرى ، باطنه موجود لايخفى ، يطلب بكل مكان ، ولم يخل عنه مكان طرفة عين ، حاضرغير محدود ، غائب غير مفقود » . والمراد من المكان هاهنا المكانة ، أي المرتبة ، صوريّة كانت ، أم معنوية - نوري .

قوله صلى الله عليه وآله : موصوف لا يرى . أي محتجب بخلقه الذين تعرف لهم بهم ، واحتجب بهم عنهم . كما قال علي عليه السلام : « تجلى للأوهام بها ، وامتنع بها عنها » - نوري .

[استدلال الحكماء على وجود الواجب تعالى]

وهذا ذوق عالٍ يعزّ واجده (فإنّ بعض الحكماء) المشّائين ومن تابعهم (وأبا حامد[1] ادّعوا أنّه يُعرف الله من غير نظر في العالم) .

فإنّ لهم في طريقهم الاستدلاليّ مسلكين : أحدهما إنّيّ ، يتدرّجون فيه من الأثر إلى المؤثّر ، والآخر لِمّيّ ، يتنزّلون به من المؤثّر إلى الأثر . وبيّنٌ أن من وقع مواطئ[2] سلوكه على الثاني منهما في معرفة الحقّ لايحتاج فيه إلى النظر في العالم -

على ما تفطّن لذلك صاحب الإشارات[3] من قوله تعالى :﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾[٥٣/٤١] ومن قوله تعالى :﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيد ﴾[٥٣/٤١] حيث جعل الأوّل إشارة إلى أوّل المسلكين ، والثاني إلى الآخر ؛ ولكن ذلك المعرفة له من حيث أنّه ذات ، لا من حيث أنّه إله ، والمبحث إنّما هو هذا ، ولذلك قال :

(وهذا غلطٌ ؛ نعم ، تعرف ذات قديمة أزليّة ؛ لا يعرف أنّها إله ، حتّى يعرف المألوه) الذي هو معطي تلك النسبة من العبد القابل (فهو الدليل عليه) أولا في مسالك البُعد والتفرقة ، (ثمّ بعد هذا ، في ثاني الحال) عند

---

١) هو أبوحامد محمد الغزالي .

٢) د : مواطن .

٣) الإشارات والتنبيهات : آخر النمط الرابع ، الفصل ٢٩ ، (شرح الإشارات : ٦٦/٣) .

مواطن[١] القرب والجمعيّة (يعطيك الكشف : أنّ الحقّ - نفسَه - كان عين الدليل على نفسه وعلى اُلوهيّته ، وأنّ العالم ليس إلاّ تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه) - تجلّي الشبَح المقابل في السطح القابل - (وإنّه) أي ذلك التجلّي (يتنوّع) كليّا في العقل (ويتصوّر) جزئيّا في الخارج (بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها)- على ترتيب اللفّ والنشر- (وهذا بعد العلم به منّا : أنّه إلهٌ لنا) ، ضرورة أنّه ما لم يعلم نسبةٌ بين الذات القديمة والعالم ، لم يعلم أمر الظاهريّة والمظهريّة المذكورتين أصلا .

[مشهد الجامع بين الجمع والتفرقة]

ثمّ إنّ ذلك النسبة تتفاوت[٢] بحسب قوّة الأذواق وصفاء المشارب ؛ فمن المكاشفين من وقف في موطن المغايرة بين الظاهر والمظهر ، والنور والظِلّ ، والوجوب والإمكان ، والجمع والتفرقة - إلى غير ذلك - فهوالذي لضعف ذوقه وشوب مشرب إدراكه غوائل أحكام المدارك الجزئيّة ، قد انحجب بأحد المتقابلين عن الآخر ؛ و منهم من جاوز ذلك و بلغ حريم الإطلاق ، و فاز بالدخول في حرم الاتّصال والاتحاد ، وإلى ذلك أشار بقوله :

(ثمّ يأتي) له (الكشف الآخر) عندبسط بساط الامتياز والتفصيل، وهو الموسوم **بالفرق بعد الجمع** (فيظهر لك صورنا فيه ، فيظهر بعضنا لبعض في الحقّ ، فيعرف بعضنا بعضا) بقوة نسبة الاتحاد والجمع (ويتميّز بعضُنا

---

١) د : موطن .

٢) النسختين : ذلك النسبة يتفاوت .

عن بعض) بقوّة قهرمان المغايرة والافتراق ، فهذا المشهد هو الجامع بين الجمع والتفرقة ، والتفصيل والإجمال .

وأهل هذا المشهد أيضا متفاوتون : (**فمنّا** من يعرف أن في الحقّ وقعت هذه المعرفة لنا ، بنا ؛ **ومنّا** من يجهل الحضرة التي وقعت فيهاهذه المعرفة بنا) - على ما هومقتضى مسلك **بعض الحكماء** المذكورين -(أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) .

(وبالكشفين معا ما يحكم علينا إلا بنا ، لا - بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه) فإنّ الأول هوالمعطي للجمعيّة بأنّه هوالدليل على نفسه، وعلى أُلوهيّته ، والثاني هو الذي يعطي أن التفرقة التي بها تمتاز الأعيان عين تلك الجمعيّة ، فإنّ الجمعية الحاصلة منها هو الجمعية بين التفرقة والجمع .

[لله الحجة البالغة]

(ولذلك) - أي لما أنّ الحكم الذي علينا إنّما هو بنا - (قال : ﴿ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾ [١٤٩/٦] ، يعني على **المحجوبين** إذا قالوا للحقّ : « لم فعلتَ بنا كذا وكذا » ؟ - ما لايوافق[1] أغراضهم - فيكشف لهم عن ساق) - أي عمّا يقوم به أمرهم على ساق النظام ، أوعمّا يسوقهم إلى ذلك[2] على طريقة الاشتقاق الكبير - على ما هوالمعوّل عليه عند **المحقّقين** -(وهو الأمر الذي كشفه العارفون هنا) أي في آخر موطن سلوكهم ونهاية قامة قيامتهم ، وبهذا

---

١) د : مما لايوافق .

٢) د : و عما يسوقهم إلى غير ذلك .

الاعتبار عبّر عنه بالساق ، (فيرَون أنّ الحقّ ما فعل بهم ما ادّعوه : « إنّه فعله » ، و أنّ ذلك منهم ؛ فإنّه ما علمهم إلا على ما هم عليه ، فتندحض حجّتُهم وتبقى الحجّةُ البالغة لله) .

[معنى : لوشاء لهداكم أجمعين]

(فإن قلت): « إذا كان أمر أحوال الأعيان وما يطرءُ جزئيّات قوابل الإمكان مطلقا إنّما هو على ما هم عليه في حال ثبوتهم ، ولا دخل للفاعل فيه أصلا (فما فائدة قوله : ﴿ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾) [١٤٩/٦] ؟

(قلنا : لوشاء «لو» حرف امتناع) التالي (لامتناع) المقدّم ؛ فيكون امتناع هداية الكلّ لامتناع المشيّة ؛ فإنّ المشيّة إنّما تتعلّق بما عليه أمر القوابل (فما شاء إلا ماهو الأمرعليه ، ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل) ، وذلك لأنّه ليس في قوّة قابليّة العقل النظري ومكنة اقتداره أن يجاوز حضرة المعلومات ، حيث يتمايز العلمُ عن الوجود ، فإنّما يتصوّر الحقائق هناك مفردة ، مجرّدة عن سائرلوازمها الوجوديّة ، ولواحقها الضروريّة ؛ فتكون نسبة سائرالمتقابلات من الأحكام إليهاسواء في ذلك النظر .

(و أيّ الحكمين المعقولين وقع ، ذلك هو الذي عليه الممكن في حال ثبوته) وتلك الحال غير متبيّن عند العقول المحجوبة والأفكار التي تتوسل في اقتناص المطالب بمخالب الدلائل والأنظار ، فإنّها قبل حضرة العلم ؛ إذ هي تابعة لتلك الحال كما عرفت .

(ومعنى ﴿هَدَاكُم﴾: لبيَّن لكم) الأمرَ في نفسه[1] على ما هو عليه (وما كل ممكن من العالَم فتح اللهُ عينَ بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه) في القابليّة الأُولى ، لدى الفيض الأقدس الذاتي ، الذى لامجال فيه[2] لثنويّة القابل والفاعل أصلا، وهناك تسأل القوابلُ بألسنة استعداداتهم ما هي عليه، فمن العالمَ مَن فتح الله عيني بصيرته لإدراك ذلك الأمر- وهم المهتدون العارفون بسائر الأحكام والخواص التي للحقائق - ومنه من لم يفتح عين بصيرته ، فتكون مدركاته مقصورة على مايدركه العقل النظريّ بحجب الأكوان و محتملات عوالم الإمكان ، (فمنهم العالِم والجاهل ؛ فما شاء ، فما هداهم أجمعين) .

[مشيّة الحقّ تعالى أحديّة التعلّق تابعة للعلم]

فعلم من هذا الكلام أنه ممّايحسم به مادة الشبهة عن أصلهابأيّ عبارةعبّر[3]

---

١) د : الأمر نفسه .

٢) يعني لامجال لدى الفيض الأقدس لثنوية القابل ، أي المتأثر من الفاعل والفاعل المؤثر ، إذ تلك البينونة مصحاحها [ظ] لدي الفيض المقدس ، حسبما يقتضيه قوله سبحانه : « كن فيكون » إذ الفائض هو الفاعل ، والقابل هوالقابليّة الأُولى ، المعبر عنها بالعين الثابتة . وأمّا قبل مرتبة العين ، التي هي نفس العين ، فليس أمرٌ ولاعينٌ حتى يتصور هناك قابل يتأثر من تأثير الفاعل . فلايتصور هناك فاعل يؤثر . ومن ثمة قيل بأن صفاته تعالى لايعقل ، وهاهنا سرّ ستير مستور عن غيرأهله . فالقابليّة الأولى ليست بجعل جاعل ، لأن منزلتها من حضرة الذات منزلة الصفات - هذا - وهو أعلم بسرائر أسراره .

اي مگس عرصه سيمرغ نه جولانگه تُست * عِرض خود ميبري وزحمت ما ميداري

٣) د : - عبر .

عنها غيرمبتنٍ على أن تكون « المشيّة » على صيغة الماضي أو ملحوقة لـ« لو » - على مايمكن أن يبادر إلى بعض الأوهام ، فلذلك قال :

(ولايشاء ؛ وكذلك إن يشاء) في زمان الاستقبال (فهل يشاء ؟) أي فهل يمكن أن تتعلق به المشيّة مطلقا في الماضي أو في الاستقبال ، بخلاف ما عليه الأمر- على سبيل الإنكار - (هذا مالايكون) .

(فمشيته أحدية التعلّق) بالنسبة إلى الأكوان والاحتمالات الواقعة في حيّز الإمكان (وهي نسبة تابعة **للعلم** . والعلم نسبة تابعة **للمعلوم** ، **والمعلوم** أنت وأحوالك ، فليس للعالِم[1] أثر في المعلوم ، بل للمعلوم أثر في العالِم[2]) فإن المعلوم هو الذي جعل العالِمية مصوّرا بصورته . (فيعطيه من نفسه ماهو عليه في عينه) .

(وإنما ورد الخطاب الإلهي) بلسان الحضرة الختميّة (بحسب ماتواطأ عليه المخاطبون ، وما أعطاه النظر العقلي) على ماعليه مدارك العامّة من أُمم زمانه ، من الاحتمالات اللازمة لماوقع في حيّز الإمكان - على ماهو مقتضى منصب الرسالة وختميتها ، حتّى يكون الكلّ محظوظا[3] من [الف/٢٦٤] جوامع كلمته التامّة ، وإلاّ فلا يكون مبعوثا للكافّة .

ولذلك (ما ورد عليه الخطاب على ما يعطيه الكشف) من[4] الجزم

---

١) عفيفي وشرحي الكاشاني والقيصري : للعلم .

٢) عفيفي : العلم .

٣) د : محفوظا .   ٤) د : في .

بما عليه الأمر ، على مايختصّ به الندر من الخواصّ (ولذلك كثر المؤمنون) أرباب الفهوم من الواقفين عند ظواهر ما أعطاه النظر العقليّ ، ممّا يمكن أن يتواطأ عليه الجمهور من المخاطبين (و قلّ العارفون - أصحاب الكشوف) من الواقفين على سرّما عليه الأمر في نفسه ، وهم ، هم المقصودون بالذات ، وغيرهم إنّما خُلق لأجل تمهيد المقصود .

[حكم المعلوم على العالِم]

والذى يدلّ على ما مرّ- من أنّ لكلّ أحد مقاما لايتجاوزه ، وهو صورة معلوميّته المؤثّرة في العالم ، الحاكمة بالخصوصيّة - ما ورد : (﴿ وَ مَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ ﴾ [٣٧/١٦٤] وهو ما كنت به في ثبوتك ، ظهرتَ به في وجودك هذا - إن ثبت أنّ لك وجودا[١]) على ما هو ذوق مقام قرب النوافل .

(وإن ثبت أنّ الوجود للحقّ - لالك -)- على ما هو ذوق مقام قرب الفرائض - (فالحكم بلاشك لك في وجود الحقّ) في هذا المقام أيضا ، فإنّ صاحب الحكم إنّما هو العين .

---

١) قوله : « إن ثبت أن لك وجودا » وقوله : « وإن ثبت أن الوجود للحق » في إيراد «وجودا » بصورة التنكير في القول الأول وإيراد « الوجود » بصورة التعريف في الثاني ، نوع إشارة إلى كون موجوديّة العين الإمكانية مجازا وثانيا وبالعرض ، وإلى كون موجوديّة الحق حقيقة وأولا وبالذات . إن هذا لهو السر في تيسر الجمع بين القولين - فافهم - نوري .

إشارة إلى كون حضرة نور الوجود هو الموجود الحق ، والغنيّ القيوم المطلق . وأما الأعيان الثابتة الموجودة بتجليات حضرة نور الوجود فإن هي إلاموجودات بالعرض التي ماشمت رائحة الوجود - نوري .

(وإن ثبت) على التقديرين - وهو مقام الجمعيّة بين القربين - (أنّك الموجود فالحكم لك بلاشك ، وإن كان الحاكم) في سائر المقامات حقيقة هو (الحق) ؛ والفرق[١] بيّنٌ بين ذي الحكم و الحاكم عند اللبيب ، و الأعيان ذووا الأحكام[٢] - والحاكم[٣] إنما هوالحق ، فإنّه أنما يتحقّق الأحكام بالوجود ، وهو منه.

[الأمر منك إليك]

(فليس له إلاّ إفاضة الوجود عليك ، والحكم لك عليك ، فلاتحمد إلاّنفسك) إن اهتدت إلى كمالاتها - (ولاتذمّ إلاّ نفسك) إن ضلّت[٤] عنها ؛

---

١) هذا منهم يشبه ان يشرب أو يقرب من مشرب المحققين من الحكماء ، من كون السواد هو الأسود الحق ، وأما ذوالسواد- الذي هو موضوع السواد - فهوالأسود بالعرض . فالسواد المطلق هو الأسود الحقيقي ، والذي يثبت له السواد ثبوت شيء لشيء آخر - هو الأسود المشهوري المجازي - فافهم - نوري .

٢) فرق بين الحكم الذي هو حال العين الإمكانية ، و بين الحكم [الذي] هو صفة حضرة الحق الأحديّة الأزليّة . إذ الأول هوصفة العين الثابتة لها بعينها ، بماهي عليه في نفسها في علم الحق ، والثاني هوإيجاده سبحانه تلك العين الثابتة بصفاتها وأحوالها التي ثابتة لهاحسبما هي علّته في نفسها في وعاء ثبوتها قبل وجودها . وأين وأنى صفة ذات الشيء التي هي حالها وحكمها بما هي عليه في نفسها من إيجاد حضرة الحق إياها بصفتها الذاتيّة لها ، اللازمة لذاتها ، والثابتة لها في حال ثبوتها قبل إيجاده تعالى وانوجادها بنفس ذلك الإيجاد الذي هو بعينه عين وجودها . وهما - أي الإيجاد والوجود - متحد[ان] روحا ، متعدد[ان] جسدا . أما التغاير الجسدي فظاهرجدا ، والاتحاد الروحي لاتحادهما عقدا وعددا . إذ عدد كل حروف كل منهما جمعا(١٩) ومن هاهنا يقال : إن الأمرالتكويني - وهو الإيجاد - عين وجود المأمور وعين ائتماره ، بخلاف الأمر التشريعي . و من هنا لا يتخلف الائتمار والامتثال هنالك . و يمتنع و يجوز التخلف هاهنا - نوري .

٣) د : - عند اللبيب والأعيان ذووا الأحكام والحاكم .

٤) د : اضلت .

(ومايبقى للحق) في كلّ حال من تينك الحالتين المتقابلتين (إلاّ حمد إفاضة الوجود ـ لأنّ ذلك له ، لالك ـ فأنت غذاؤه بالأحكام) بناء على أن الوجود الحق هوالظاهر بصور أحكام الأعيان ، مختفية فيه تلك الأحكام ، (وهو غذاؤك بالوجود) ؛ لأنّ العين هوالظاهربالوجود ، وهو مختفٍ فيه - اختفاء الغذاء في المغتذي - .

(فتعيّن عليه) أن يظهربصورة عينك ، وهو (ماتعيّن عليك) أن تتعيّن به عينك من الأحكام ؛ (فالأمرمنه إليك) وجودا ، (ومنك إليه) حكما ؛ (غير أنّك تسمّى مكلَّفا ، وما كلّفك[1] إلا بما قلتَ له : «كلِّفني » بحالك ، وبما أنت عليه ؛ ولايسمّى) الحق (مكلَّفا - اسم المفعول -) وذلك لأنّ الذي منه - وهو الوجود - إنّما يقتضي الوحدة والإطلاق ، وذلك يأبى التميز الذي يستلزم التكليف ؛ والذي من عين العبد - أعني الأحكام - إنّما يقتضي التميز والاختلاف ، وهو ما يترتّب عليه التكليف ضرورة .

* * *

ثمّ هاهنا نكتة حكميّة لابدّ من الوقوف عليها : وهي أنّ العبد إذا وصل بميامن رفيقتي التدنّي والتدلّي إلى مقام قربي النوافل والفرائض، وفاز من دائرة الحقيقة الجمعيّة الإنسانيّة بقاب قوسيها ، لابدّ وأن يظهر على منصّات العيان في صور الأعمال والأحوال أثر بحسب ذينك القربين ، فما يتعلّق بالحقّ من ذلك هو الحمد ، كما أنّ ما يتعلّق بالعبد هو العبوديّة . فلذلك نظم وقال :

---

١) د : وما كلف .

(فيحمدني) - بأن يُظهرني ويُعلن كمالاتي بتغذيته وجودَه لي -
(وأحمدُه) *

بإظهاري كمالاته ، بأن غذيته بأحكامي وأظهرت وجوده بكماله الأسمائي بها

* (ويعبُدني[1]) - بامتثاله[2] ما قلتُ

له من أمر التكليف وسائر ما يلزم العين من الأحكام - (وأعبُده)

بالتزامي ذلك التكليف وانقيادي لسائر أحكامه - أمرا كان أو نهيا -

و بالجملة ، سائر الأسماء إنّما يظهر في طيّ تقابل عين العبد للحقّ ، ولكنّ

---

١) فإن أراد هذا الشيخ وأشياعه وأتباعه من هذه العبارة ـ وهي قوله : « ويعبدني » ونظائرها - التي هي بظاهرها كفر وزندقة - مايتراءا من ظاهرها المرادف لعبادة العبد له تعالى ، فهو كما ترى ؛ وإن أرادوا هاهنا - بضرب من التأويل الذي مرجعه المحكم الواصل إلينا من الدين الحق الذي هو من الضروريات الدينية - فلا غبار عليه قصدا ، ولكن فيه نوع من الجسارة من المسامحة في إساءة الأدب ، وأمره ليس بسهل ، ولنا أمثال هذه المؤاخذة في نظم بياناته وسياق عباراته كثيرة جدا . ولكن لاحتمال الصحة وصلوحها للحمل على صراط الاستقامة نمسك عنها ونعرض عن التعرض لها اكتفاء بما نعرّضناه ندرة - فلا تغفل - نوري .

وما صرح به الشارح في شرحه لهذا الكلام - باللسان الحكمي التأويلي - فهو وإن كان لامين ولاشين فيه من جهة المشي كما أشرنا ، ولكن المناقشة في العبارة باقية بحالها . فإن فيه رائحة من الإساءة حريّة بالطائفة الملامتية ، والشيخ شيخهم - منه .

٢) بون مابين الإجابة للدعوة وبين العبادة بالمعنى المعهود ومن الشرع المقدس . فإن عبادة العبد للحق المعبود هو التقرب منه تعالى بالسير والسلوك إليه تعالى بأن يهجر ويخرج من بيت نفسه - البعيدة معناه من حضرة قربه وجواره جل وعلا - تدريجا بطريقة المجاهدة بالجهاد الأكبر بأن يتنور جوهر نفسه وقلبه المنقلب القابل للانقلاب فطرة ، والكائن به دائما بنور التعلق بصفاته العليا ، إلى أن ينتهي به السير إلى مرتبة التخلق بأخلاقه تعالى ، إلى أن ينتهي به السلوك إلى مرتبة التحقيق التي هي الغاية القصوى إن سبقت العناية في حقه بالخير ، فأين وأني إجابة الحق لدعوة العبد وسؤاله بلسانه الثبوتي بأن يسئل ويطلب من فضل حضرته تعالى أن يخرجه من كتم ظلمة العدم إلى عالم نور الوجود من عبادة العبد له تعالى ـ هذا ـ نوري .

للحق السبق في الاتّصاف ، وذلك لأنّ منه الوجود ، وبه يظهر سائر الأسماء - وجوديا كان أو عدميا - ومعلوم أنّ الحامد العابد في قوس الوجود من القوسين هو الحقّ ، والمحمود المعبود العبد ، وفي قوس الشهود منهما بالعكس ، فلذلك قال :

(ففي حال) - أي في مَشاهد العلوم والأذواق -

(أُقِرُّ بـه) * لأنّها مواقف حمده وعبوديّته .

* (وفي الأعيان)

- أي في مجالي عالم الشهادة والعيان - (أجحده)

لأنّها منتهى مراتب قوس محموديّته ومعبوديّته .

(فيعرفني)- في هذا الموطن لأنّه الحامد فيه -

(وأنكره) * (وأعرفه)

- عند العروج في مراقي قوس الشهود - (فأشهده)

وذلك هو الغاية للحركة الوجوديّة والسير الكمالي .

ولا يخفى أنّ العبد هوالمساعد للحقّ في استحصال تلك الغاية والممدّ له ، فكيف يصحّ له الغناء ؟ وإليه أشار بقوله :

(فـأنّى بالغـنا ، وأنـا * أُسـاعـده وأسعـده[1])

---

١) أقول : وقد قال الله سبحانه : ﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَ قَتْلَهُمُ الأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ نَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الحَرِيقِ ﴾ [١٨١/٣] ، فيا أخي في الله . فانظر ماذا أبدعوا في دين الله ، فان هذا ونظائره من الشطحات والجسارات وإساءة الأدب - لعمر إلهي - إنها هي قتل الأنبياء حقيقة ومحو آثارهم التي هي آيات الحق - تعالى عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا .

(لذاك[1]) المساعدة والإسعاد

(الحقُّ أوجدني) * بالوجود العينى .

* (فـأعلمه و أُوجـــده)

بالوجود العلمي الشهودي في مشهدي السمع والبصر .

(بذا جـاء الحـديث لنـا) * ورد[2] : « كنتُ سمعَه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به » ؛ وذلك لأنّه أسند الفعلين - اللذين بهما يتحقّق السمع والبصر ، اللذان بهما يتكوّن الحقّ - إلى العبد - فهو فاعله ؛ وهذا المشهد الكوني الذي فيه هومشهده الكمالي ومقصده الغائي . وإليه أشاربقوله :

* (و حـقّـقَ فيَّ مقـصدَه)

[خلّة إبراهيم عليه السلام]

(ولما كان للخليل هذه المرتبة التي بهاسمّي « خليلا » ، لذلك)- وهو تخلّل الحقّ وجودَ صورة الخليل في مَشاهده ومَشاعره ، أو تخلّل الخليل جميعَ ما اتّصف به ذاته[3] في مواطن الأسماء ومواقفها -(سَنَّ القِرى) بحكم سراية ما

☜ وكان هذا الشيخ عرض كثيرا في كتبه المعتبرة أنه لم يحرّف الكلم عن مواضعها التي وضعها الله تعالى ، ولم ينحرف قط من طريق الاستقامة التي أُمر بها ، كما قال تعالى : ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾ [١١/١١٢] ؛ وهذا هو إماتة الدين ، وهو يدعي أنه محيي الدين - ربنا احكم بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الحاكمين - نوري .

١) قال القيصري : « وفي بعض النسخ بالكاف : كذاك » .

٢) راجع ما مضى في ص ٣١٩ .

٣) د : - ذاته .

تحقق به ذاته في أوصافه و أفعاله - سراية حكم الأُصول في فروعها ،(وجعله ابن مسرّة [1] مع ميكائيل للأرزاق) .

قال الشيخ[2] على قوله تعالى : ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ [١٧/٦٩] : « روينا عن ابن مسرة الجبلي - من أكبرأهل الطريق علما وحالا و كشفا - : العرش المحمول هو الملك ، وهو محصور في جسم وروح وغذاء ومرتبة ؛ فآدم وإسرافيل للصور، وجبرئيل ومحمد للأرواح ، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق ، ومالك ورضوان للوعد والوعيد ، وليس في الملك إلاّ ماذكر » .

ثمّ إنّ الخليل إذا كان للأرزاق (وبالأرزاق يكون تغذي المرزوقين - فإذا تخلّل الرزق ذات المرزوق بحيث لايبقى فيه شيء إلاّ تخلّله ، فإنّ الغذاء يسري في جميع أجزاء المغتذي كلّها - وما هنالك أجزاء[3] - فلابد أن يتخلّل) - جواب الشرط- أي إذا تخلّل الرزقُ ذاتَ المرزوق ، والخليل للأرزاق : فلابدّ أن يتخلّل الخليلُ (جميعَ المقامات الإلهيّة المعبَّر عنهاب« الأسماء » فيظهر بها) - أي بتلك المرتبة الجليلة الخليليّة [4]-(ذاته جلّ وعلا)، ضرورة أنّها هي التي يتخلّل جميع الأسماء الإلهيّة - تخلّل اللون للمتلوّن ، فيظهر بها ظهور المتلوّن باللون .

---

١) عبد الله بن مسرة الجبلي الصوفي المعتزلي ، ولد بقرطبة عام ٢٦٩ ، وتوفى سنة ٣١٩ هـ . راجع دائرة المعارف بزرك إسلامي : ابن مسرة ، ٦١١/٤-٦١٣ .

٢) الفتوحات المكية : الباب الثالث عشر ، ١٤٨/١ .

٣) أي في المقام الإلهي ، لكلية ذلك المقام وإحاطته في الوجود وأحوال الوجود وصفاته وأسمائه - نوري .

٤) د : - الخليلية .

ثمّ إنّك قد نُبّهت على أنّ للضمائر بين الأسماء دلالة بسيطة ساذجة عن المعاني الوضعيّة والنسب الفعليّة - التي هي مبادئ الأسماء كلّها - فلها من هذا الوجه اختصاص بالذات ، كما أنّ لغيرها من الأسماء اختصاصا بمرتبة الأفعال والأوصاف ، وقد بيّن أمرها في النظم السابق .

ثمّ لما انساق الكلام هاهنا إلى أحكام الذات وظهورها بالمرتبة الخليليّة الإبراهيميّة ، أخذ في تبيين أمر تلك الأسماء البسيطة من حيث الدلالة على تلك المرتبة ، بصرافة معنى التكلم والغيبة ، والوحدة والكثرة ، بدون اعتبار معنى وصفي ولا أثر فعلي ، بقوله :

[لي وجهان : هو وأنا]

(ونحن له كما ثبتت أدلّتنا) - فإنّ الأدلّة العقليّة إنّما تدلّ على أنّ الكثرة العينيّة الكونيّة الإمكانيّة إنّما هي للهويّة الغيبيّة[1] الوجوديّة الوجوبيّة * (ونحن لنا)

بحسب المدارك الذوقيّة الشهوديّة - كما مرّ غيرمرّة في تقدّم القوابل وسبق أحكامها على الكل-

وإذا كان أمر الكثرة العينيّة التكلميّة[2] إلى نفسها - وقد رجع أمرها إلى

---

١) الواحد الغيبي هو هوية الوجود . والواحد العيني هو الواحد الكوني ، فتباينا وتعانقا إليه يرجع الأمر كله .

٢) د : التكميلية .

الوحدة -فلا يكون للوحدة الغيبيّة الوجوديّة ، إلاّ الكون الوحداني المضاف إلى الواحد العيني ، فالكثرة حينئذ منمحية ، سواء نسب إلى الوحدة الغيبيّة أو الكثرة العينيّة ، وإليه أشار بقوله :

(وليس له سوى كوني * فنحن له كنحن بنا[١])

فعلم أنّ للواحد العيني وجهين : أحدهما الغيبيّة الوجوديّة والآخرالعينيّة الكونيّة ، وليس أحد الوجهين بالآخر في شيء ، فإنّ الكون يبائن الوجودَ مباينةً ذاتيّةً .

(فلي وجهان : هو وأنا * وليس له أنا بأنا)

ثمّ إنّ الوجود الغيبي وإن باين الكون العيني ، و لكن إنّما يظهر فيه كما قيل : « فبضدها يتبيّن الأشياء » ، فالكون العيني بمنزلة الإناء في حصره وإظهاره .

(ولكن فيّ مظهره * فنحن له كمثل إنا)

(والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل)

١) القيصري : «كنحن لنا » . قال : « وفي بعض النسخ : بنا » .

[٦]

فصّ حكمة حقّيّة في كلمة إسحاقيّة

لاريب أنّ أوّل ما يترتّب على الجمعيّة الوجوديّة ويتولّد من كلّية الحقائق الثبوتيّة التى تحقّق بها إبراهيم هو[1] الصورة العكسيّة المثاليّة التي إذا اعتبرت مطابقتها للواقع تسمّى حقّا ، و لذلك اختصّت الحكمة الحقيّة بالكلمة الإسحاقيّة .

وأيضا ماتفرّد به الكلمة عن الاسم - هو الخصوصيّة التي بصورتها الجمعيّة تفرّد الاسم وامتاز عن المسمّى .

ومن التلويحات البيّنة هاهنا هو أن بيّنات ما تفرّد به الكلمة هذه تدل[2] على أنّها صاحب التحقّق بتلك الصورة المثاليّة المترتّبة على تحقّق القلب بكمالاته الخاصة به ، أعني الحقائق الثبوتيّة التي تحقّق بها إبراهيم ، فإنّ تلك

---

١) د : و .

٢) سرّ ذلك كون منزلة إسحاق من أبيه إبراهيم منزلة عالم الأمثلة والأشباح من الحقائق والأرواح ومنزلة الصور من المعاني . ومحصله منزلة الخيال الصوري من القلب المعنوي . والولد سرّ أبيه - أي صورة سريرته - فافهم فهم نور ، لا وهم زور - نوري .

الصور المثاليّة المترتّبة على الكمال القلبي لها مظاهر في الخارج ، وذلك هو الصور الحرفيّة التي إنّما تتحقّق خارجا في المشعرين الشاعرين - أعني السمع والبصر -

والمتحقّق بالأوّل منهما هو **إسحاق** ، لدلالة بيّنات ماتفرّد به كلمته على السمع[١] .

وقد وقفت على أنّ تلك الصورة منها هوالمختصّ بالنبوّة [٢]، فطرف صورتها الإجماليّة أولا هو الذي تحقّق به هذا النبيّ . وأمّا طرف تفصيلها و تبيّنها ثانيا هو الذي تحقّق به أخوه إسماعيل[٣]؛ وكأنك وقفت على وجه تلويحه فلا تحتاج إلى تبيينه[٤].

والذى يدلّ على استشعار المصنّف هذا التلويح كشفا هو المصرع الثاني من البيت الذي صدّر به الفصّ والبيت الذي ختم القطعة [٥] المصدّر بها .

---

١) بيّنات ما تفرد به الكلمة : لف ين ، وهي عقدا (ق ع) ، والسمع : (س م ع) . فهذا هو التطابق العددي والاتحاد المعنوي - نوري .
[قع = ١٧٠ . سمع = ١٧٠] .

٢) يعني الصورة السمعيّة ، لأن المراد من النبوة هاهنا نبوّة التشريع ، لانبوّة التحقيق ، إذ التحقيق خاصة منزلة الولاية - فتبصّر - نوري .

٣) الفرق بين كلمة اسحاق وكلمة اسماعيل تضمن الكلمة الإسحاقيّة للصورة المثاليّة الراجعة إلى السمع ضمنا، وتضمن الكلمة الإسماعيليّة للصورة السمعيّة صريحا ـ كما لايخفى - نوري .

٤) د : تنبيه .

٥) هم الصمّ والبكم الذين أتى بهم * لأسماعنا المعصوم في نصّ قرآن

والأبيات الأربعة في الفتوحات : ٥٩٦/١ .

(فداء نبيّ[1] ذَبح ذِبح[2] لقربان) *

« الفِداء » و« الفَداء »: حفظ الإنسان عن النائبة بما تبذله عنه ، والنبيّ لكونه أكمل بني نوعه صورة ومعنى وأتمّهم ظهورا و إظهارا ، و أعمّهم أوضاعا وآثارا -لايكون فداه من الأموال إلاّ ما يكون ذا أثر وفعل ظاهر ، كما للحيوانات ؛ وذلك إنّما يكون بالذبح للقربان ؛ فإنّ أرواح المذبوح يقرّب

---

١) الظاهر من تسمية هذا الفص بالإسحاقي وذكر ذبح إبراهيم ابنه عليه السلام فيه الاعتقاد بكون الذبيح إسحاق ، ولكنه خلاف مايظهر من القرآن الكريم والروايات المرويّة عن رسول الله وأهل بيت العصمة عليهم السلام وما عليه عامة المفسرين . قال الله تعالى :﴿ وَ إِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ * إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ * . . . . وَ قَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ * رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ * فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ * فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ * فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ * وَ فَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ * وَ تَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ * كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ * وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ [١١٢/٣٧] .

فالظاهر للمتأمل من الآيات أن البشارة بإسحاق كان بعد انقضاء مسألة الذبح والفداء ، على أن الاعتقاد بكون الذبيح إسماعيل عليه السلام ظاهر مما أورده ابن عربي نفسه في كتابه الإسفار عن نتيجة الأسفار (ص٣٧ ، سفرالهداية) : « ولما ابتلي بذبح ما سأله من ربه وتحقق نسبة الابتلاء ، وصار بحكم الواقعة ، فكأنه قد ذبح - وإن كان حيّا - بشّر بإسحاق عليه السلام من غير سؤال ، فجمع له بين الفداء وبين البدل مع بقاء المبدل منه ... » .

فالحق أنه من الموارد المردودة في هذا الكتاب ، وأسقط منه ما قاله بعض الشراح توجيها لهذا الاشتباه ، كالقيصري حيث يقول (ص٦٠٦) :« والشيخ (رض) معذور فيما ذهب إليه ، لأنه به مأمور ، كما قال في أول الكتاب » ، فكأنهم أجازوا نسبة الخطأ إلى ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ليعتذروا عن الشيخ - أعاذنا الله من العصبية .

٢) الذبح - بفتح الذال - مصدر . وبكسرها إسم لما يُذبح .

المذبوح له ويمدّه في إظهار الآثار -كما سيجيء الكلام عليه في الفصّ الموسوي إن شاء الله تعالى - و بيّن أنّه إذا كان المطلوب من القربان إمداد المذبوح المتقرّب به بضرب من الامتزاج والاتّحاد للمتقرّب له بظهور آثاره فيه، فكيف ينوب الإنسان[1] شيء في ذلك - أي في إظهار الآثار .

* (وأين ثواج[2] الكبش من نوس إنسان)

النوس : التذبذب ، وهوكناية عن النطق لتذبذب الصوت به في المخارج .

(وعظّمه الله العظيم) في قوله :﴿ وَ فَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [٣٧/١٠٧] على حقارة آثاره (عناية بنا) * فإنّه ما يصلح لأن يتقرّب به الإنسان - ذلك التقرّب - يكون عظيما * (أو به) كماسيجيء[3] بيانه ، (لا أدر) حذف الياء منه اكتفاء بالكسرة - على ما في قوله تعالى : ﴿ وَ اللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ﴾ [٨٩/٤] (من أيّ ميزان)

فإنّ هاهنا ميزانين : أحدهما العلوّ الشرفيّ ، والآخر الكمال الجمعيّ ؛ فإذا اعتبر الأوّل منهما كان التعظيم الذي للكبش بنفسه - لا للمفدى به - وإذا اعتبر الثاني كان التعظيم المشار إليه باعتبار المفدى به -كما سيجيء بيانه .

(ولاشكّ أنّ البُدنَ أعظم قيمةً * وقد نزلت عن ذبح كبش لِقُربان)

فيه تعريض بما ذهب إليه أهل الظاهرمن استحباب غلوّالقيمة في القرابين .

(فيا ليت شعري كيف ناب بذاته * شخيص كبيش عن خليفة رحمان)

---

١) كذا - والأظهر : عن الإنسان .

٢) الثواج : صوت الغنم .

٣) د : كما يجئ .

ووجه تقريب هذا الكلام هاهنا أنّ إسحاق لما كان[1] صورة سرّ إبراهيم ، الذي هو أوّل من تحقّق بالهويّة الجمعيّة والوحدة الذاتيّة التي انطوى فيها أمر التقابل والتغاير ، واقتضى ظهور كلّ من المتقابلين في عين الآخر- كما نُبّهت عليه - كذلك سائر ما يترتّب عليه في أفعاله ، من رؤياه القربان وفدائه ؛ فإنّ الكمال في ذلك قد ظهر في مقابله أيضا - أعني [الف/٢٦٥] الجماد الذي هو أنقص ما في الوجود - لعدم خروج ما في قوّة القابليّة فيه من الصفات الوجوديّة - كالحياة والعلم وما يتبعهما - فهذه الحكمة حاكمة بعلوّ الجماد وكماله[2]، بناء على الأصل الممهّد من ظهوركلّ من المتقابلين في عين الآخر .

ثمّ إنّ الحيوان كلّما كان أقرب إلى الجماد كان أعلى وأكمل ، وليس فيه ما يقرب إليه قرب الكبش ، فلذلك صار فداء ، وإلى ذلك أشار بقوله :

(ألم تدر أن الأمر فيه مرتّب * وفاءٌ لإرباح و نقصٌ لخسران)

أي الأمر في الفداء مرتّب ، فإنّ منه ما له كمال و وفاء بمقتضى القابليّة الأولى، فيترتّب عليه الربح في الوجود بصونه عن الانغماس في القيود الكونيّة وبقائه على شرفه الأصلي ؛ ومنه ما له نقص بمقتضى القابليّة المذكورة ، فيترتّب عليه الخسران ، بتراكم الحجب الكونيّة على وجوده ، وتلاشي أحكام القدس فيه ؛ وذلك لأنّ مقتضى تلك القابليّة إنّما هو الإطلاق الحقيقي الذي لايشوبه أمرٌ من القيود ، ولا يغشيه حجابٌ من الأكوان - نسبة كانت أو

---

١) جواب الشرط : «كذلك سائر مايترتب ...» على مايظهر .

٢) فإن كل ما انقاد لأمر الله مطلقا ولم يظهر بالأنانية أصلا - كالجماد - كان أعلى رتبة من الموجودات ، لوجوده بالله وانقياده لأمره مطلقا وعدم ظهوره بنفسه وأنانيته (الكاشاني) .

صفة أو فعلا - فعلوّ المراتب في التنزّلات الإمكانيّة بقدر عروّها عن تلك الحجب .

(فلا خلق أعلى من جماد)- لعروّ ماهيّته عن انتساب فعل إليه لنفسه - (وبعده نبات) * - لعروّه عن انتساب حسّ وفعل اختياري إليه - * (على قدر يكون) ذلك النبات عليه (وأوزان) يستقرّ مزاجه في ميزان الاعتدال إليه ، فإنّ عرض النبات ممتدٌّ من الجماد إلى الحيوان - كما سبق القول فيه -.

(وذوالحس بعدالنبت والكلُ عارف * بخلاّقه كشفا وإيضاح برهان) ضرورة امتناع تخلّف لوازم الوجودوبيّنات خواصّه عنه في مراتب تنزّلاته ، بما اعتورت عليها من الحجب الإمكانيّة و الغواشي الخارجيّة الهيولانيّة ، فالبرهان له مجرّد إيضاح الأمر هاهنا للمسترشد الخبير - لا أن يوصله إليه - ولذلك قلّما يهتدي أحد منهم به إليه .

ولا يذهب على المتفطّن هاهنا أنّه كلّما كان أعلى فهو أعرف - على ما توهّمه البعض[1]- فإنّ العلوّ والشرف بحسب القرب للإطلاق الذاتي وقدسها ، وأمّا العرفان فبحسب التنزّل في المراتب ، واستجماع خصوصيّاتها ؛ فكلّما كان أنزل ، فهوأكمل وأعرف ، كما أنّه كلّماكان أعلى ، كان أقدس وأشرف ، وقد سلف لك في الفصّ الآدمي ما يفيد زيادة تحقيق لهذا الكلام .

---

١) تعرض لما قاله بعض الشارحين - كالجندي حيث قال (ص ٣٦٤) - : «وأعلى المخلوقات في هذا الكشف والمعرفة المعدن والجماد ...» .

(وأمّا المسمّى آدما فقيّد * بعقل و فكر)

- إن كان من **أهل النظر** وعلومه الاستدلاليّة - (أو قلادة إيمان)

- إن كان من أرباب **العقائد** التقليديّة - فإنّ الإنسان له في الارتقاء إلى مدارج كماله الشهودي ثلاث مراتب: **برهان وإيمان وإحسان** ؛ لأنّ المعارف اليقينيّة المستحصلة له إمّا أن يكون عقدا أوانشراحا وعلما ، والأوّل هو**الإيمان** ؛ والثاني إمّاأن يكون وراء أستارالأسباب والآثار وهو**البرهان** ، أو يكون منكشفا ، منزّها عمّا يطلق عليه الغطاء أوالحجاب وهو **الإحسان** ، وهذا منزل أُولي التحقيق ، كما قال :

(بذا قال سهلٌ والمحقّق مثلنا * لأنّا وإيّاهم بمنزل إحسان)

(فمن شهدالأمرَالذي قدشهدته) *

من الإجمال الذاتي وتفاصيل تعيّناتها وتنوّعاتها ، ومقتضيات الكلّ من الإظهار والإخفاء بحسب أحكام المواطن ، ومدارك المعاصرين ذوي العناد أوأهل الاسترشاد * (يقول بقولي في خفاء)

للغمر[1] من المعاندين الغافلين ، (وإعلان)

للمسترشدين المتفطّنين .

(ولا تلتفت قولا يخالف قولنا) * أي لاتسمع قول القاصرين عن فهم المراد من كلام الحقّ ، والواقفين عند شواطئ ذلك البحر الزخّار ، القانعين من لآليه و درره - المبطونة فيه بطنا بعد بطن - بما يعلو ظاهر سطوحه

---

١) الغمر - بفتح العين وكسرها وضمها وسكون الميم - : الجاهل .

المحسوسة من الحثالات والزَبَد[1] ؛ فالعاقل ينبغي أن لايلتفت إليهم سماعا ولا خطابا ، فإنّ الخطاب معهم ببثّ ذلك الدرر لديهم هو عين إضاعتها - عزّت عن ذلك - كما قال :

* (ولاتبذرالسمراء في أرض عميان[2])

(هم الصمّ والبكم الذين أتى بهم * لأسماعنا المعصوم في نصّ قرآن)

لما سبق غير مرّة أن القصص القرآنية حكايات ألسنة أحوال الاستعدادات المتخالفة للعباد ، وهي التي لم يزل يتكلّم الزمان بأفواههم في كلّ عصر ؛ ما هي أساطير الأوّلين ، كما هو زعم البعض من الجهلة المنكرين لبيّنات آياته .

[رؤيا إبراهيم عليه السلام وتعبيره]

(واعلم - أيّدنا الله وإيّاك) بميامن الوراثة الختميّة وقرابتها ، تأييدا يتبيّن به دقائق المراد من الكلام على عرف التخاطب الذي مع الكمّل -(أنّ إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه : ﴿ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾ [١٠٢/٣٧] والمنام حضرة الخيال) وهي مجبولة على محاكاة ما في أحد الجانبين المحاذيين لها - أعني الشهادة والغيب - بتمثّل الصورالمناسبة له فيها ، مناسبة الأشباه أو الأضداد ؛ فلابد من الانتقال والعبور من الصور المثاليّة الخياليّة برابطة تلك المناسبة والشبه إلى ماهو في الواقع من الصورالعينيّة ؛ فلابد من التعبير

---

١) الحثالة : ثفل الشيء . مايسقط من قشرالشعير أو الأرز ونحوه . الزبد : مايعلو الماء ونحوه من الرغوة .

٢) ولاتبذر الحنطة السمراء - أي القول الحق الذي يغذي الباطن والروح - في أرض استعداد العميان ، الذين لايبصرون الحق في الأشياء ولايشاهدونه في المظاهر(القيصري : ص٦١٦) .

وأمّا إبراهيم (فلم يعبّرها ، وكان كبشٌ ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام) .

و وجه المناسبة هاهنا هو أنّ إبراهيم أوّل من تحقّق بالحضرة الجمعيّة الوجوديّة ، التي هي ظاهر القابليّة الأولى الذاتيّة ، كما أنّ الكبش صورة تلك القابليّة التي ظهرت في المرتبة الحيوانيّة - ولذلك تراه في مصدريّة الأفعال الاختياريّة هوالغاية في القبول إذعانا واستسلاما - ثمّ لمّا كان الابن صورة سرّ الأب - على ماورد[1]: « الولد سرّ أبيه »- تصوّر الكبش في الحسّ المشترك عند ظهوره من طرف الغيب والبطون للخيال بصورة ابن إبراهيم ، لقوّة المناسبة المذكورة وكمال الاستيناس به .

(فصدَّق إبراهيمُ الرؤيا) أي أخذ تلك الصورة المرئيّة صادقة مطابقة لما في الأمر نفسه[2] مما وجب عليه .

[سرّ رؤيا إبراهيم عليه السلام]

وهاهنا تلويح حِكميّ له كثير دخل في تحقيقه ، ومنه يعلم لمّيّة تصديقه وما يترتّب عليه من التفدية : وهو أنّ البُعد بين المتقابلين - الذين بهما يتقوّم أمر التعاكس والتماثل - كلّما كان أكثر ، كانت مطابقة العكس لأصله أشدّ ؛ وذلك لأنّ المشاركة[3]- ولو في صفة من الصفات أو جهة من

---

١) لم يرد في الجوامع الروائية المعتبرة .

٢) د : في نفس الأمر .

٣) نعم يجب أن يكون البينونة بين الأصل والعكس - الذي هو خلاف الأصل من كل جهة ووجه - بينونة صفة لا بينونة عزلة ، غير منافية ولا آبية عن المشاركة والمشابهة في الحكم والصفة . وتلك البينونة - أي الصفتية - هي أتم أنحاء البينونة ، ولا يتصور لها مساوية ولا مكافية ـ فضلا عما هي فوقها ، وهي البينونة التي يرجع بها الفرع إلى أصلها ، بحيث لا يبقى ☜

الجهات - تستلزم عدم ظهور العكس بكماله ، لتخلّفه عن الأصل في تلك الصفة ، وانحرافه عنه بها ، ولذلك ترى المَرايا ما تُرى الصورةَ ما لم تكن في الجهة التي في غاية البعد - وهي القطر- وإذا انحرف عنها ما أرت الصورة كما هي ؛ ومن هاهنا أيضاترى عكس العكس عين الأصل ، لأنّه أنهى مايتباعد به عن الأصل .

ثمّ إنّ إبراهيم لما وصَل من القرب إلى ما وصل ، ما تمكّنت مرآة خياله عن إراءة العكس كاملا ، لزوال البُعد والقطريّة فيه ، وكمال القرب والخلّة ، وإذ قدكان مَيلانه إلى طرف علوّ قربه الخلّية ، جاوز في أمر القربان أيضا إلى ما هو أعلى من فداء المال وذبح ذوي الحياة منه ؛ حتّى توّهم ذبح الابن و فدائه - و هو أوثق العلائق رابطة وأحكمها وثاقا - ولذلك ما اختصّت به ذووا العقول فقط ، بل عمّت الحيوانات العجم تلك العلاقة .

فظهر أنّ وثاقة علاقة الابن النَسَبيّ وهميّة ، فلذلك لما رأى إبراهيم في رؤياه الذبح العظيم صوّرالوهم ذلك العظيم بابنه -إذليس عنده أعظم منه .

(ففداه ربّه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم ، الذي هو تعبير رؤياه عند الله - وهو لا يشعر) لغلبة أمر القربة فيه واستيلاء سلطان الخلّية عليه .

☜ معها بينهما شوب ثنويّة أصلا، بل ولايرجع حاصلها إلا إلىالوحدة المحضة ، كيف لا ! ؟ وهي ملاك التوحيد الذاتي ،وعلى مدارها يدور رحاه ، وهي ملاك تحقق التعانق بين الأطراف المتباعدة المتضادة المتناقضة . وملاك الملاك كله هو كون ما به الامتياز وما به البينونة فيها بعينه هي عين ما به الاشتراك وما به الاتحاد . بل ما به الوحدة - سبحان من يرجع البينونة إلى الوحدة وهو هو، ونحن نحن ، كما نحن هو وهو نحن - نوري .

[تعبير ما في حضرة الخيال]

(فالتجلّي الصوريّ في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخريدرَك به ماأراد الله تعالى بتلك الصورة) ، و هو ممّا يختصّ بنيله أُولو النهاية ، ممن غلب في مواطن معرفته ومواقف نبوّته وبعثته ، علمَ الصور وأحكامَ تجلّياتها ، ولم يحتجب بكمال قربته وجمعيّته عن أحكام التفرقة والتفصيل ؛ فلابدّوأن يكون صاحب حظّ من الختم - إمّا بحسب الصورة فقط - كيوسف على ما نبّهت عليه في تحقيق ترتيب الكتاب وبيان الحصر - أو بحسب الصورة والمعنى ، كالحضرة الجمعيّة الختميّة ؛ وإلى ذلك أشار بقوله :

[تعبير أبي بكر لرؤيا الرجل]

(ألا ترى كيف قال رسول الله ﷺ لأبي بكر في تعبيره الرؤيا : « أصبت بعضا ، وأخطأت بعضا » . فسأله أبوبكرأن يعرّفه ما أصاب فيه وماأخطأ ، فلم يفعل ﷺ) ، فإنّه قد روي[1] بالأسانيد الصحيحة أنّ رجلا أتى رسول الله ﷺ فقال : « إنّي رأيت ظِلَّة[2] ينطف منها السمن والعسل ، و أرى الناس يتكففون في أيديهم ، فالمستكثر والمستقلّ ، وأرى سببا واصلا من السماء إلى الأرض ؛ فأراك -يارسول الله- أخذت به فعَلوتَ ، ثمّ أخذبه رجلٌ فعَلا ، ثمّ أخذ به رجلٌ آخر فعَلا ، ثمّ أخذ به رجلٌ آخر فانقطع به ثمّ وصل له فعلا » .

---

١) مع اختلافات في اللفظ : البخاري : التعبير ، باب من لم ير الرؤيا لأول عابر إذا لم يصب ، ٩ /٥٥ . مسلم : كتاب الرؤيا ، باب (٣) في تأويل الرؤيا ، ح ١٧ ، ١٧٧٧/٤ . الترمذي : كتاب الرؤيا ، باب ١٠ ، ح ٢٢٩٣ ، ٥٤٢/٤ . المسند : ٢٣٦/١ .

٢) الظلّة هنا السحابة .

فقال أبوبكر : أي رسول الله - بأبي أنت - والله لتدعني فلأعبّرها ؟

فقال : « اعبرها » .

فقال : «أمّا الظلّة : فظلّة الإسلام . وأمّامايتطف من السمن والعسل : فهوالقرآن - لينه وحلاوته - وأمّا المستكثر والمستقلّ: فهو المستكثرمن القرآن والمستقل منه . وأمّا السبب الواصل من السماء إلى الأرض : فهو الحق الذي أنت عليه ، تأخذ به فيعليك الله ، ثمّ يأخذ به بعدك رجل آخر فيعلو به ، ثمّ يأخذ به رجل آخر بعده فيعلوبه ، ثمّ يأخذ به رجل آخر فيقطع به ، ثمّ يوصل له فيعلو . أي - رسول الله - لتحدّثني أصبتُ ، أم أخطأتُ ؟ » .

فقال : « أصبتَ بعضا وأخطأتَ بعضا » .

قال :« أقسمتُ- بأبي أنت يارسول الله- لتحدّثني ما الذي أخطأتُ»؟

فقال النبي ﷺ :« لاتقسم » - قطعا لمادة توقّعه فإنّه من الخصائص التي لادخل لأحد فيها .

[تأويل تلك الرؤيا]

والذي باح لسان الوقت بالإفصاح عنه في تأويله : أنّ السبب الواصل هو الرابطة الموصلة للعبد ، أعني التزام التمسك بعروة العبادة . وأمّا الرجال الأربعة الواصلون : فهم الخاتمان بوارثيهما ، فإنّ وارث خاتم الولاية عقود عرى العبادة منه واهية ، ينقطع كثيرا ، ولكن يوصله - على ما صرّح به صاحب المحبوب - .

وممّا يدلّ على أنّهم هم الأربعة ، قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [٣٣/٣] ولكن إنّما يفهم ذلك بعد الوقوف على لسان أهله .

ثمّ إنّه ظهر من هذا أنّ ممّا أخطأ فيه المأوّل هو إبقاؤه الرجل على صورته المرئيّة ، وما عبّرها من الشخص الصوريّ الكوني الكامل من بني نوعه ، إلى الشخص الكماليّ الوجوديّ الكامل منهم ؛ فإنّه هو الرجل حقيقة على ما عرفت .

[معنى التعبير]

(وقال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين ناداه ﴿ أَنْ يَاإِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾) [١٠٥/٣٧] ، أي أخذتَ صورتَها المرئيّة مطابقةً للواقع ، (وما قال له :« صدقْتَ في الرؤيا أنّه ابنك ») أي وفّيت حقّها - من قولهم : «صدق في القتال » إذا وفّى حقّه وفعل على ما يجب ، وعليه قوله تعالى ﴿ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ ﴾ [٢٣/٣٣] أي حققوا العهد بما أظهروه من أفعالهم - وما وفّى حقَّ الرؤيا (لأنّه ما عبرها ؛ بل أخذ بظاهر ما رأى ؛ والرؤيا يطلب التعبير ، ولذلك قال العزيز : ﴿ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴾) [٤٣/١٢] .

(ومعنى التعبيرالجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر) هو منتهى ما قُصد من الصورة - تقول : « عبرت الرؤيا » : إذا ذكرتَ آخرَها و عاقبةَ أمرها ، كما تقول : « عبرتُ النهر » إذا قطعته حتّى تبلغ آخر عرضه وهو عبره ؛ ونحوه[1]: « أوّلت الرؤيا » إذا ذكرت مآلها .

[رؤيا ملك مصر وتعبير يوسف عليه السلام لها]

وقد ورد في الآثار[2] إنّه لمّا دنى فرَجُ يوسف رأى ملك مصر - الريّان بن

---

١) د : نحو .

٢) راجع عرائس المجالس للثعلبي : ١١٠ .

الوليد - رؤيا عجيبة هالت : رأى سبع بقرات سمان خرجن من نهر مالس[١] ، وسبع بقرات عجاف ، فابتلعت العجافُ السمانَ، ورأى سبع سنبلات خُضر، قد انعقد حَبُّها ، وسبعا أُخر يابسات ، قد استحصدت وأدركت ، فالتوت اليابسات على الخضر حتّى غلبن عليها ؛ فاستعبرها ، فلم يجد في قومه من يُحسن عبارتها ، حتى استعبر يوسفَ فأوّلَ البقرات السمانَ والسنبلات الخضرَ بسنين مخاصيب ، والعجافَ واليابسات بسنين مجدبة .

(فكانت البقر) في تأويل يوسف (سنين في المحْل[٢] والخصب) ؛ وبيانه أنّ البقر في جنس الحيوانات هو المخصوص بالجعامة وتناول ساير النباتات - حلوها ومرّها - [الف/٢٦٦] وشرب المياه كلّها - صافيها وكدرها - كما أن السَنة هي التي تَسَع الأمور كلّها - مرغوبها ومكروهها - وتأتي بالحوادث - حسَنها وسيّئها - وأيضا المعتبر في أمر التعبير هوعبارة الرائى -كما لايخفى على الفطِن الخبير - وقد عبّر الملك عن رؤياه بـ « بقرات » و « سنبلات » ؛ فاستشعر يوسف من الأوّل - بالاشتقاق الكبير ، على ماهوالمعوّل عليه عند الأكابر- « آتي قريب » ومن الثاني « سَنة بلاء » ؛ ثمّ إنّ البلاء مشترك بين الخير والشرّ ، و« الخضر» فيه حرفان من الخير ، مع ظهور ضاد « الضوء » بها[٣]، و« اليابس » هو « البايس » - وهذا إنّما يفهمه من له ذوق إدراك التلويحات[٤] - .

---

١) كذا في النسختين . وفي عرائس المجالس : نهر يابس . ولعله الصحيح .

٢) المحْل : الجدب ، وهو انقطاع المطر ويبس الأرض من الكلأ .

٣) في النسختين : « بهما » . والأظهر أن الصحيح ما أثبتناه .

٤) لايخفى عدم صحّة هذه الإشارات ، فإن كلام الملك لم يكن عربيا حتى يوجه بهذه التوجيهات .

[معني تصديق إبراهيم عليه السلام الرؤيا مع عدم ذبح الولد]

ثمّ إنّ إبراهيم ما صدّق في هذه الرؤيا ، لأنّ الصورة المرئيّة مأولة بالكبش -وهوالذى ذبح -(فلو صدّق في الرؤيا لذبح ابنه ؛ وإنّما صدّق الرؤيا في أنّ ذلك) المرئي (عين ولده ، وما كان عندالله إلاّ الذبح العظيم) يعني الكبش (في صورة ولده) ، وذلك ليس فداء لإسحاق وصورته في الخارج ، (ففداء[1] لما وقع في ذهن إبراهيم ما هو فداء في نفس الأمر عند الله) .

وذلك أنّ قهرمان منزلته الرفيعة وقربته[2] القريبة لما اقتضى القربان ، و أظهر الله تلك الصورة من غيب قلبه و بطونه إلى مجالي مشاعره وقواه ، تيقّن بفداء ما هو الأعزّ عنده والأحبّ لديه ، (فصوّر الحسّ الذبحَ ، وصوّر الخيالُ ابنَ إبراهيم ؛ فلو رأى الكبشَ في الخيال لعبّره بابنه أو بأمر آخر) يكون أعزّ عنده منه - كما سبق بيانه - .

(ثمّ قال : ﴿ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴾ [٣٧/١٠٦] أي الاختبار المبين - أي الظاهر ، يعني الاختبار في العلم -) الذي يتبيّن به الأسرار الخفيّة ، وهو أنّه (هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير ، أم لا ؟) ؛ وليس الاختبار في علوّ الهمّة وكمال الإيثار ، ليكون ذبح الابن فيه منجحا .

وملخّص الكلام هاهنا : أنّ للحقّ في إفاضة عوارف اللطائف وتوشيح **الكلمة الإبراهيميّة** نوعين من الإمداد في جهتين منها : **أحدهما** ما يتعلّق

---

١) عفيفي : ففداه .

٢) د : مرتبته .

بتربية الظاهر منه ، من إعلاء أعلام نبوّته وإظهار أمررسالته ، وما ينضاف إلى ذلك من علوم الصور - مثاليّة كانت أو عينيّة - وأحكامها .

والآخر مايتعلّق بالباطن ، من تكميل مكانة ولايته والارتقاء في مراقي قربته و زلفته ، و ما يستتبعه من التبتّل إلى الله بالكليّة ، متحقّقا بالتجرّد والإيثار، وترك التعرّض والاختيار ، بمايلزمه من المعارف الذوقيّة واللطائف المستلذّة الشوقيّة .

ثمّ إنّ إبراهيم لتسلّط قهرمان الجهة الثانية في حقيقته وكمال استلذاذه به واستغراقه فيه[1] ، أخذ في رؤيته تلك الرؤيا ما يقتضيه ذلك الموطن الذوقي وعلم الصوروأحكامها ممّا يتعلّق بالجهة الأولى - والاختبارالمبين إشارة إليه .

فهو لسلطان أمر القربة والخلّة عليه ذهل عن ذلك ؛ وماكان جاهلا به (لأنّه يعلم أنّ موطن الخيال يطلب التعبير ، فغفل ؛ فما وفّى الموطن حقّه وصدّق الرؤيا لهذا السبب) .

(كما فعل تقي بن مخلد الإمام صاحب المسند[2]) - وذلك من سراية حكم ولاية الأنبياء المرسلين في ولاية الأولياء المحمّديين - (سمع في الخبر

---

١) د : - فيه .

٢) كذا في النسخ ، والأظهر أنه من تحريف المستنسخين والصحيح « بقي بن مَخْلَد » ، كما هو مذكور في كتب التراجم ، قال الذهبي (سير أعلام النبلاء : ٢٨٥/١٣) :« بقي بن مخلد ابن يزيد : الإمام القدوة ، شيخ الإسلام ، أبو عبدالرحمان الأندلسي القرطبي الحافظ ، صاحب التفسير والمسند اللذين لانظير لهما ، ولد حدود سنة مائتين ، أو قبلها بقليل » . راجع أيضا معجم الأدباء : ٧٥/٧-٨٥ . تذكرة الحفاظ : ٦٢٩/٢-٦٣١ . الأعلام للزركلي : ٦٠/٢ .

الذي ثبت عنده أنه عليه السلام قال[1]: « من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة ») - وذلك لختم صورته وتمام إحاطته فيها- (« فإنّ الشيطان لايتمثّل على صورتي »[2]) لكونه محاطا فيها - ولذلك تراه عارَض آدم وقابَله ، وأسلم على يده وأذعن له[3] -(فرآه تقيّ بن مخلد ، وسقاه النبيّ ﷺ في هذه الرؤيا لَبَنا ، فصدّق تقيّ بن مخلد رؤياه فاستقاء ، فقاء لبنا؛ ولو عبّر رؤياه لكان ذلك اللبن علما) لأنّه أوّل ما يظهر بصورة الحياة ويغتذي به الحيوان ، فيصير حيّا ؛ كما أنّ العلم أوّل ما يتعيّن به الذات فيظهر به عالما ؛ ولأنّه أكرم ثمرة أثمرَها

---

١) وردالحديث بألفاظ مختلفة ، روى سليم (كتاب سليم : ٨٢٣/٢ ، ح ٣٧) عن علي عليه السلام : « ... فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من رآني في المنام فقد رآني ، فإن الشيطان لا يتمثل بي في نوم ولايقظة ، ولابأحد من أوصيائي إلى يوم القيامة » .

وروى الصدوق (الفقيه : كتاب الحج ، باب ثواب زيارة النبي ،٥٨٥/٢ ،ح٣١٩١) عن الرضا عليه السلام :«... أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من رآني في منامه فقد رآني ، لأن الشيطان لايتمثّل في صورتي ولافي صورة أحد من أوصيائي ...». راجع أيضا عيون أخبارالرضا عليه السلام : ٢٥٧/٢ ، الباب ٦٦ ، ح١١ .   أمالي الصدوق : المجلس ١٥ ، ح١١ ، ص١٢١ .

وفي مسلم (كتاب الرؤيا ، باب قول النبي صلى الله عليه وآله من رآني في المنام ، ح١٠ : ١٧٧٥/٤) : « من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لايتمثل بي » . وفيه (ح١١): « من رآني في المنام فسيراني في اليقظة - أو لكأنما يراني في اليقظة - لايتمثل بي الشيطان » . وفي البخاري : التعبير ، باب من رأى النبي في المنام ، ٤٢/٩ : « من رآني في المنام فسيراني في اليقظة ، ولايتمثل الشيطان بي » ؛ وأيضا (نفس الصفحة) : « من رآني في المنام فقد رآني ، فإن الشيطان لايتخيّل بي ... » . وفيه أيضا : « من رآني فقد رأى الحق » . وفي المسند (٥٥/٣ و٣٠٦/٥) : « من رآني فقد رآني الحق فإن الشيطان لايتكون بي » . راجع ألفاظه المختلفة في كنزالعمال (٣٨٣/١٥-٣٨١ . ح٤١٤٩٠-٤١٤٧٢) .

٢) راجع ما أورده ابن عربي حول رؤية رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام في الفتوحات : ٢٧/٤ .

٣) يعني قابل آدم وقابله ، وأذعن للنبي صلى الله عليه وآله . إشارة إلى ماورد من الحديث المعروف : « إن شيطاني أسلم على يدي » .

شجرةُ النشأة الجسمانيّة الإنسانيّة ، كما أنّ العلم أكرم ثمرة أثمرَها شجرتُها الروحانيّة الجسدانيّة .

وأيضا في لفظه تلويح بيّن على تأويله ذلك ، بما فيه من لام « العلم » و « التفصيل » والباء والنون المشعرين بالإبانة والظهور حيثما اجتمعا .

(فحرّمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب) لما قاء به .

[رؤيا رسول الله ﷺ]

(ألا ترى رسول الله ﷺ لما أُتي في المنام بقدح لبن قال : « فشربتُه حتى خرج الريّ من أظافيري ، ثمّ أعطيت فضلي عمر » . قيل : « ما أوّلتَه يا رسول الله » ؟ قال : « العلم »[1] ؛ و ما تركه لبَنا على صورة ما رآه ، لعلمه بموطن الرؤيا وما يقتضي من التعبير) .

و اعلم أنّ في تعبيره الرؤيا بهذه العبارة إشارة لطيفة إلى أنّ العلم الذي روّى العطشان ، هو الذي خرج من أظافير أصابع يدي قدرته ، و وضعه[2] الشعائر المستدعية للإشعار من ظواهر الصور المتكثرة الكونيّة التي تعلم وترقى عند النظر والافتكار ؛ ففيه تلويح إلى الصور الكتابية من تلك الكونيات بخصوصها أنّها هي منابع ذلك العلم ، وأنّ فضلها قد اختصّ به عمر - أي له عمرٌ وبقاء بعده - هذا لمن له قوّة التدبُّر في الإشارات الختميّة .

---

١) مسلم : فضائل الصحابة ، باب ٢ ، ١٨٥٩/٤ . الترمذي : كتاب الرؤيا ، باب (٩) ، ٥٣٩/٤ .

٢) د : وصنعه .

[من رأى رسول الله ﷺ في المنام]

ثمّ إنّ صورة محمد ﷺ - على ما علم من الحديث - على خلاف هذا المقتضى في الرؤيا ، لأنّه لايقبل التعبير ، فلابدّ من بيانه بما ينبئ عن وجه اختصاصه بين الصوربذلك ، وعن معقوليّة أمره وتمام كيفيّته . فقوله :

(وقد علم أنّ صورة النبي ﷺ - التي شاهدها الحسُ - أنّها مدفونة في المدينة ، وأنّ صورة [1] روحه ولطيفته ما شاهدها أحد من أحد ، ولا من نفسه - كلّ روح بهذه المثابة - فيتجسّد له روح النبيّ ﷺ في المنام بصورة جسده ، كما مات عليه ، لا يخرم منه شيئا ، فهو محمد ﷺ المرئي من حيث روحه ، في صورة جسدية تشبه المدفونة ، لايمكن لشيطان أن يتصوّر بصورة جسده ﷺ ، عصمة من الله في حقّ الرائي) فإنّه هو مظهر الهداية التامّة ، والخاتم لإبانة طريق الحق على الخاصّة والعامّة ؛ فلو لم يكن الرائي لصورته معصوما وأمكن الشيطان أن يتصوّره بتلك الصورة مايتمّ له شيء من ذلك.

(ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميعَ مايأمر به أوينهاه أو يخبره ، كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام ، على حسب ما يكون منه اللفظ الدالّ عليه - من نصّ أو ظاهر أو مجمل أو ما كان) .

فعلم أنّ صورته المرئيّة ﷺ خارجة عن مقتضى الرؤيامن التعبير ، (فإنّ أعطاه شيئا فإنّ ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير ، فإن خرج في الحسّ كماكان في الخيال) لما في حقيقة الرائي من المقابلة والصفا كما علم (فتلك

---

١) في النسختين :«صورته» . والأظهر أن الصحيح ما أثبتناه كماجاء في العفيفي والشروح الأُخر .

رؤيا لا تعبير لها) ، وهذا إنّما يوجد قليلا ، (وبهذا القدر[١] عليه اعتمد إبراهيم الخليل وتقي بن مخلد) .

[تعبير رؤيا الحق تعالى في المنام]

(ولمّا كان للرؤيا هذان الوجهان ، وعلّمنا الله - فيما فعله[٢] بإبراهيم وما قال له الأدب - لما يعطيه مقام النبوّة) على جلالة قدرها - من الابتلاء والاختبار في الرؤيا أهلها ، وعدم تقريرهم الصورة المرئيّة بحالها - (علمنا في رؤيتنا الحق تعالى) - جواب لمّا -(في صورة يردّها الدليل العقلي) - لا الأدلّة مطلقا ، لأنّ العقل موطن التمييز بين الحق والباطل ، ومحلّ تسطير تصوّرالأشياء بماهي عليه - فإذا كانت الصورة التي رئي الحقّ عليها مما يردّها العقل لابدّ و(أن يعبّر تلك الصورة بالحقّ المشروع) فإنّ « الشرع » هو العرش الذي استقرّ عليه[٣] الحقّ بصورته العينيّة وشاكلته المرضيّة ، فما لم يكن عليه لاينسب إليه تعالى كما في الأسماء ، فإنّها ما لم يطلِق الشرع عليه مالنا أن ننسب إليه .

وتلك الصورة التي ردّها العقلُ ويجعلها مفتقرة إلى التعبير (إمّا في حقّ حال الرائي) بحسب مناسبته لتلك الصورة المردودة عقلا (أو المكان الذي رآه فيه) -

كماروي أنّ بعض الصالحين في بلاد الغرب رأى الحقّ تعالى في المنام في

---

١) كذا في النسختين . ولكن في الشروح الأُخر : بهذا القدر وعليه .

٢) في الشروح الأُخر : فعل .

٣) د : - عليه .

دهليزبيته ، فلم يلتفت إليه ، فلطمه في وجهه ؛ فلمّا استيقظ قلق قلقا شديدا فأخبر الشيخَ - رحمه الله - بما رأى وفعل ، فلمّا رأى الشيخُ ما به من القلق العظيم ، قال له : « أين رأيته » ؟ قال :« في بيت لي قد اشتريتُه ». قال الشيخ : «ذلك الموضع مغصوبٌ ، وهو حقّ للحقّ المشروع ، اشتريتَه ولم تراعِ حالَه ، ولم تفِ بحقّ الشرع فيه ؛ فاستدرِكه » ؛ فتفحّص الرجل عن ذلك ، فإذا هومن وقف المسجد وقدبيع بغصبٍ ولم يعلم الرجل ولم يلتفت إلى أمره ، ولعلّ الشيخ من صلاح الرائي وشدّة قلقه علِمَ أنّه ليس من قِبَل الرائي .

- (أو هما معا[1]) .

(وإن لم يردّها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها كما تُرى الحقّ في الآخرة سواء[2]) فإنّه كثيرا ما يتجلّى فيها بصور ينكرها أرباب العقول وذوو العقائد - على ما ورد في الحديث[3] - .

فلئن قيل : « إنّ الصورة المرئيّة من الخاتم لاتحتاج إلى التعبير، لأنّ الشيطان لايتمثّل به ؛ فكيف تكون الصور المرئيّة من الحق تعالى مفتقرة إليه والشيطان يتمثّل به »؟ !

---

١) أي في حق الرائي والمكان الذي رآه فيه معا .

٢) مراد المحقق العارف والواقف بسرائر الحقائق من الرؤية محصلةً هو تجلّيه سبحانه وتعالى شأنه بصورة الروح الكلي الإلهي ، الذي هو مجلاة ذاته تعالى ومرآة صفاته العليا وأسمائه الحسنى ، بل إنما هو اسمه الجامع لجوامع الأسماء - هذا - وليس مراد العارف المحقق والواقف بسرائر الحقائق ما يتوهم من ظاهر عباراتهم ، كما توهمه طائفة من جمهور المتكلمين ، المعروفون بهذا الوهم الكاذب الفاسد الكاسد - نوري .

٣) راجع المستدرك للحاكم : ٥٩٠/٤ . الدرالمنثور : ٢٥٧/٨ ، سورة القلم/٤٢ .

قلنا : إنّ الخاتم للنبوّة هو الغاية في إظهار الصورة المبعوث لتمام أمرها ، فلايمكن أن يتطرّق إليه من الخفاء شيءٌ أصلا ، ولايقدر الشيطان - الذي هو قهرمان أمر الإخفاء والإلباس - أن يحوم حول حماه الأحمى قطعا - و إلاّ لايكون خاتما للنبوّة - وأمّا الحقّ ، فكما أنّ له صورة الظهور ، فله صورة الخفاء أيضا ، والكلّ منه ، و إليه ، و إلى هذه النكتة المستشعرة منه أشار بقوله نظما :

(فللواحد الرحمن في كل موطن) * - صوريّا كان أو معنويا ، عينيّا أو مثاليّا ، خياليّا[1] أو جسمانيّا - * (من الصور ما يخفى)
- كالقبائح والقاذورات المردودة للعقول والشرايع - (وما هو ظاهر)
كالمحاسن والمنزّهات ، وذلك لأنّ التعيّنات والاعتبارات الفارقة - على أيّ وجه كانت - لا دخل لها في الحقيقة الحقّة ، فهو المطلق المنزّه عن الكلّ في الكلّ ، فمن أثبت الحقّ للكلّ على أنّه هو المنزّه عنه فيه ، فهو صادق[2] ؛ و إلاّ فكاذبٌ ، ولذلك قال :
(فإن قلتَ هذاالحقّ قدتك صادقا) * وذلك إذاكان القائل ممن يرى كثرة الصور ممحوّة في الوحدة الحقيقيّة التي للحق
* (وإن قلت : أمرٌ آخرٌ[3]) - أي الحقّ أمر آخر - (أنت عابر)

---

١) إن الفرق بين المثالي والخيالي مع كونهما متحدا في النشأة هوالتفاوت بالقوّة والضعف ، و الكمال والنقص ، وبوجه آخر بالكليّة والجزئيّة ، بأن يكون المراد من المثال الخيال الكلي ، وهو خيال الكل ، خيال العالم الأكبر . ومن الخيال الجزئي منه - وهو خيالنا - الحيواني الإنساني ، وخيال الحيوان الحيواني - نوري .

٢) يعني إذا أدرك التنزيه في عين التشبيه ، بإرجاع التشبيه إلى التنزيه - نوري .

٣) في الشروح الأخر : أمرا آخرا .

أي عابر لتلك الصورة ، بمعنى التعبير - كما سبق في النثر بيانه - أو عابر عن الحقّ ، ففيه إيهام المعنيين ، والثاني أوفق لسياق النظم .

(وما حكمه في موطن دون موطن) *

لأنّه المطلق الشامل * (ولكنّه بالحقّ للخلق سافر)

أي ظاهر الخلق[1] بحسب المناسبات لهم ، ومدارج التنزّلات إليهم - بالحقّ ، وإن كان ذلك في صورة الباطل ، كما قال شيخ الشيخ المؤلف **أبو مدين** - رضي الله عنه - كذلك نظما :

لا تنكر الباطل في طوره * فإنّه بعض ظهوراته
وأعطه منه بمقداره * حتى توفّي حقَّ إثباته
فالحقّ قد يظهر في صورة * يُنكرها الجاهل في ذاته

ولأنّ ظهور الحقّ للمحجوبين من الخلق ، إنّما يمكن في رقائق المناسبات لهم ، ومدارج التنزلات إليهم ، تراه

(إذا ما تجلّى للعيون تردّه * عقولٌ ببرهان عليه تثابر)

لأنّ الصور الكونيّة والمواد الهيولانيّة التي بها يظهر الحقّ للعيون ، قد نزّه العقولُ بالبراهين القاطعة جنابَ الحقّ عنها .

(ويقبل[2] في مجلى العقول) وذلك لأنّ هذا المجلى من شأنه أن يجرِّد ما

---

١) كذا . ولعل الصحيح : للخلق .

٢) قرء الكاشاني هنا : « يَقبل » بصيغة المعلوم كما يظهر من ابن تركة أيضا ، ولكن القيصري قال : « يُقبل مبني للمفعول - لا للفاعل - لأن العقول ما تقبل المجالي الخيالية بالإلهية » .

فيه عن الغواشي الغريبة واللواحق الهيولانيّة الخارجة مطلقا ، بل وعمّا يلحقه فيه أيضا من خصوصيّات المجلى ، وذلك الذي هو مقبول الفلاسفة وذوي العقول[1] - (وفي الذي * يسمّى خيالا)

لما في الصور المختصّة به من التجرّد عن المواد الهيولانيّه والتنزّه عن اللواحق الجسمانيّة ما ليس لغيرها من الصور - على ما هو مقبول أرباب الخلوات الرسميّة والرياضات العاديّة ، من الأنوار الشعشعانيّة والإشراقات الخالصة عن الشوائب الهيولانيّة . (والصحيح النواظر)

بالنصب ، عطفا على « خيالا » والنظر حينئذ بمعنى الفكر ؛ وبالرفع على أن يكون جملة حاليّة ، والنظر حينئذ بمعنى البصر[2] .

ثمّ إنّ الكلام لما انساق إلى طرف سعة الحقّ ومجال ظهوره في سائر المواطن والمجالي ، وبروزه بكسرة الكلّ خفاء وظهورا ، أخذ في تبيين ذلك قائلا :

(يقول أبو يزيد[3] في هذا المقام :« لو أنّ العرش وما حواه مأة ألف ألف

---

١) وفي الإشارة إلى تزييف مقبول الفلاسفة قال ﷺ : « كل ما ميزتموه [بأوهامكم] في أدقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم ، مردود اليكم » فهُم- أي أصحاب العقول -« خدا تراشند » وأهل العيون والشهود في كل موطن « خدا شناسند » . وبون بين :« خدا تراشي » و « خدا شناسي » - نوري .

خدا تراش : ناحت الرب (مثل ناحت الصنم) . خداشناس : العارف بالله .

٢) يختلف الشارح هنا مع الكاشاني والقيصري في شرح هذه الجملة ، فراجع .

٣) أبو يزيد طيفوربن عيسى بن سروشان البسطامي . من معاريف شيوخ المتصوفة ، حكى السلمي أنه مات سنة ٢٦١ أو ٢٣٤ . راجع طبقات الصوفية : ٦٧ . حلية الأولياء : ١٠/٣٣ . الرسالة القشيرية : ١/١٠٠ . وغيرها من كتب التراجم .

مرّة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ بها ») أي ما وجد لها حسّا ، وهذا غاية ما أمكن من السعة في مرتبة الأجسام ، لأنّه قد جمع غاية البُعدين - المتّصل والمنفصل في المظروف وفي الظرف - وقد خصّ من بين عموم زواياه زاوية واحدة ، ولذلك قال :(وهذا وُسع أبي يزيد في عالم الأجسام) - لا مطلقا - .

ولما كان وُسع القلب وإحاطة رتبته غير [الف/٢٦٧] مختصّ بما في الأجسام وغيرها ، من المراتب ومدارج التنزّلات ، بل ولا اختصاص له أصلا بالعوالم والتعيّنات الاستجلائيّة - فإنّه المجلى الجامع بين الجلائيّ والاستجلائيّ - أشار إليه بقوله : (**بل أقول** : لو أنّ مالايتناهي وجودُه)-لأنّ جزئيّات العوالم والتعيّنات الاستجلائيّة إذا أُريد أن يعبّر بلفظ صادق عليها ومفهوم يحمل عليها جملة ، فهو ذلك لاغير ، والذي قام البرهان العقلي على انتهائه[1] هو البُعد الجسماني القائم بالموجود ، لا وجوده ، فإنّ وجودات الأكوان والحوادث غيرمتناهية ، ولهذه الدقيقة صرّح بـ« الوجود» وإنّما قال :(يقدّر انتهاء وجوده) لأنّ التقدير أنّه محاط للقلب .

فعلم أنّ انتهاء القلب أيضا تقديريّ فرضيّ ، و إذ قد علم أنّ سعة القلب أكثر حياطة من التعيّنات الاستجلائيّة وأفسح فضاء منها ، ضمّ إلى ذلك : (مع العين الموجدة له ، في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ بذلك في علمه)أي ماظهرله حسّ وخبر تحت حكمه الشامل وأمره المحيط الكامل - أعني العلم .

---

١) د : انهائه .

(فإنّه قدثبت أنّ القلب وسع الحقّ) - بما روي[1] : « ماوسعني أرضي و لاسمائي ، و وسعني قلب عبدي المؤمن »-(ومع ذلك ما اتّصف بالريّ) فإنه لو ارتوى قنع به وانقطع عنده الطلب والسعي ؛ فعلم أنّـه ليس مما يملؤه (فلو امتلأ ارتوى) .

ثمّ إنّـه لما كان قوله : « وهـذا وسع أبي يزيد في عـالـم الأجسام » يوهم تعريضا بقصوره ، وغرضُه تحقيق ظهور السعة الإلهيّة في كـلّ زمان لصاحبه من الأولياء جسمانيّة وإطلاقيّة - فأمّا السعة الجسمانيّة لأبي يزيد فهو الذي نبّه إليه أوّلا، وأمّا الإطلاقية الحقّة فهوالذي سينبه عليه - أشار إليه دفعا لذلك الوهم بقوله : (وقد قال ذلك أبويزيد) في نظمه[2] :

(شربتُ الحُبَّ كأسا بعد كأس * فما نفد الشرابُ ولارويتُ)

و في قوله : « كأسا بعد كأسٍ » يشير إلى تينك السعتين .

فلئن قيل : « لايدفع بهذا الكلام ما يتوهّم من التشنيع ، لأنّه يدلّ على ضيق أمره في عالم الجسم » .

قلنا : السعـة الإطلاقيـة هـو المعـوّل عليها في المعرفة ، وأمّـا الجسمانيـة منهـا فإنّما تتعلّق بظهورالولاية ، وذلك بحسب احتمال الزمـان ، وزمـان أبي يزيدما احتمل وراء ذلك .

ثمّ إنّ تحقيـق أمر السعة مطلقا إنّما يتمّ ببيان كمـال الجمعيّة والإحاطة بما

---

١) راجع مامضى في ص ٢٩ .

٢) أُورد القشيري البيت (الرسالة :١٤٦) ولم يسم قائله ، وقبله :

عجبت لمن يقول : ذكرت ربي * فهل انسي ، فأذكر ما نسيت

يقابلها [1]- يعني الضيق - ولذلك قال : (ولقد نبهنا على هذا المقام) أيضا كذلك نظما (بقولنا) :

(يا خالق الأشياء في نفسه) * لما سبق بيانه أنّ القوابل من فيضه الأقدس * (أنت لما تخلقه جامعٌ)

(تخلق ما لا ينتهي كونه فيـ * ـك)- لأنّه قد خلق الكلّ فيه - (فأنت الضيّق)

باعتبار أحديته الذاتيّة التي لامجال للثنويّة فيها أصلا [2] وهو الوحدة الحقيقيّة التي هي مبدء الإحاطة ، فهو المحيط (الواسع)للكلّ

(لوأنّ ما قد خلق الله) بقلبي (ما * لاح بقلبي فجره الساطع[3])

أي ما ظهر عليه ، بل تبطّن فيه واتّحد به ، لأنّه إنّما يظهر عليه إذا ضاق عنه ، وهو قد وسع الحقّ ، و :

(من وسع الحقَّ فما ضاق عن * خَلق، فكيف الأمر ياسامع)

فإنّه الجامع بين الحقّ والخلق ، فهو الكلّ .

---

١) يعني تحقق السعة وشهوده في عين الضيق وبالعكس كما يشير إليه قوله سبحانه :﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَ وَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِى أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَ رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾[٩٤/٦-١] فهذه المعيّة هي تلك الجمعيّة بحصول كل من المتقابلين في عين الآخر. فالعسر هوالضيق . واليسر هوالسعة والإحاطة الوجوديّة والشهوديّة - نوري .

٢) الشارح خالف الكاشاني في شرح هذا الضيق حيث قال : « وهو بأحديته موجود في كل واحد جامع للكل ، فهو الضيق في كل واحد ، الواسع لكل ماوجد ومايوجد » .

٣) قال القيصري : « أي لو أن ماقد خلق الله جميعا في قلبي ، مالاح لجره الساطع ، أي ماظهر نوره عند نور قلبي وصفاء باطني » .

[العارف يخلق بالهمّة]

ولذلك ترى الحق فيه قد يخلق[1] الخلق ويحفظه ، فإنّه (بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّة خياله ما لا وجود له إلاّ فيها ، وهذا هو الأمر العامّ) الذي لأهل التفرقة ممن لم يكن لهم أن يستجمعواقوى القلب وينفذوا فيها أحكامه ، حتّى يظهرسلطانه ؛(والعارف) من أهل الجمعيّة القلبيّة - التي قد تبدّلت تفرقة وهمه بجمعيّة الهمّة -(يخلق بالهمّة ما يكون له وجود من خارج محل الهمّة) وذلك عند ظهور سلطانه واستجماع جنوده وقواه تحت قهرمانه ، النافذ أمره في سائرالعوالم والحضرات ؛ (ولكن لاتزال الهمّة تحفظه ولايؤدها حفظه[2]- أي حفظ ماخلقته) لكمال سعته[3]- (فمتى طرء على العارف غفلةٌ عن حفظ ما خَلق) عند غلبة أحكام حضرة من الحضرات أو العوالم ، على وقته وانجذابه نحوها، (عُدم ذلك المخلوق) ضرورة أنّ مدده الوجودي إنّما هو من همّته وتوجّهه ، (إلاّ أن يكون العارف قد ضبط جميعَ الحضرات) المرتبطة بعضها بالبعض ، ارتباط الأرواح بالأجساد والأجسام ؛ والحضرات هي المواطن الكليّة ، فلابدّ وأن يكون لكل من الموجودات وجود في كل منها بحسبها ، كما في مرتبة الأرواح والأجساد بعينها (وهو لايغفل مطلقا ، بل

---

١) د : وقد يخلق .

٢) ذلك لكون منزلة المحفوظ من الحافظ منزلة الظل من الشاخص والشخص ، وظل الشيء لايثقل عليه حمله . إذ الحمل هاهنا هوالقيام الصدوري بالمصدر ، أو لاترى ظلك في الشمس ولا يؤدك حمله وحفظه ، و الغالب من الأحوال هو أنك تحمله وهو قائم بك ولا تشعر به أصلا - نوري .

٣) وأما التعليل بالسعة فهو كما ترى - نعم إن السعة والإحاطة الوجوديّة من لوازم تلك المنزلة التي أشرت إليها - فلا تغفل - نوري .

لابدّ له من حضرة يشهدها ، فإذا خلَق العارفُ بهمّته ما خلَق - وله هذه الإحاطة - ظهر ذلك الخلْق بصورته في كلّ حضرة ، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا ، فإذا غفل العارف عن حضرة ما ، أو حضرات - وهو شاهد حضرة ما من الحضرات ، حافظٌ لما فيها من صورة خلْقه - انحفظت جميع الصور بحفظه[1] تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها ، لأنّ الغفلة) عن الحضرات كلّها (ما تعمّ قطّ ؛ لافي العموم) بالنسبة إلى سائر الأشخاص (ولا في الخصوص) من الأولياء والكمّل ، فإذا انحفظت الصورة في حضرة من الحضرات العالية لابدّ وأن تكون محفوظة في العوالم السافلة ، لارتباط العوالم بالحضرات بكلّياتها وجزئيّاتها .

[الفرق بين خلق الحقّ وخلق العبد]

(وقد أوضحت هنا سرّا لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر) فإنّه الكاشف عن الجهة الامتيازيّة الفارقة بين الحقّ والعبد في مرتبة الفعل والخلق، وذلك (لما فيه من ردّ دعواهم أنهم الحقّ ؛ فإنّ الحق) لتقدّسه عن التلبّس بأحكام المراتب والمجالي (لايغفل، والعبد) لجمعيّته واحتيازه للكلّ (لابدّ له أن يغفل عن شيء دون شيء ؛ فمن حيث الحفظ لما خَلق ، له أن يقول : « أنا الحقّ ») وقوله حقٌّ بحسب الذات والعيّن ، فإنّ التميّز بحسب الأحكام والآثار ، وإليه أشار قوله : (ولكن ما حِفْظه لها حِفْظ الحقّ ، وقد بيّنا الفرقَ) بين الحِفظين ، (ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرتها) - أي العين الواحدة من الغفلة عن الصورة المخلوقة وحضرتها -(فقد تميّز العبد من الحقّ) .

---

١) د : بحفظ .

هذا على تقديرعدم بقاء الحفظ ، (ولابدّ أن يتميّز مع بقاء الحفظ لجميع الصوَر) أيضا (بحفظه)- أي حفظ العبد-(صورة واحدة منها في الحضرة التي ماغفل عنها فهذا حفظ بالتضمّن[1] ، وحِفْظ الحقّ ما خَلقَ ليس كذلك ، بل حفظه لكلّ صورة على التعيين) .

فعُلم أنّ ملاك الأمر في التفرقة والتميز بحسب الأحكام والآثار -لاغير- كما قيل : « العين واحدةٌ ، والحكم مختلفٌ » وذلك أيضا بمجرّد الاعتبار ، فإنّ مخلوقي العبد والحقّ محفوظان ، إلاّ أنّ الأوّل بالتضمّن والثاني بالتعيين، وذلك تفصيل يعتبره العقل .

(وهذه مسئلة) هي الفارقة في مرتبة الفعل ، الجامعة فيها ؛ لعلوّحكمها ونفاسة مقصدها (أُخبرت أنّه ما سطرَها أحدٌ في كتاب - لا أنا ، ولا غيري - إلاّ في هذا الكتاب) لعدم بلوغ الزمان إلى ما يقتضي إبراز الحقائق

---

١) لعله يعني أنه بطور الكثرة في الوحدة ، وذلك هو كما قال أساطين الحكماء الأقدمين المقتبسين أنوار علومهم الحقيقية من مشكاة النبوة والولاية « بسيط الحقيقة كل الأشياء بوجه أعلى » ، فالصورة الواحدة التي يحفظها بحفظ سائر صور الحضرات التي تحتها يجب أن تكون بسيطة محيطة بها في مرتبة وجود جوهرها وحضور ذاتها ، مجامعة لسائرالصور التي هي مراتب تجلياتها وتطوراتها وحائزة لها في مرتبة ذاتها بضرب إجمالي تضمني سابق على مراتبها التفصيليّة التي هي دون تلك الرتبة الجامعة بنحوأقوى . فالتفاوت بين العبدالحافظ لتلك المرتبة الجامعة الغير الغافل عنها وبين حضرة الحق ، هو أنه تعالى جامع أزلا أبدا بين الشهود الإجمالي وجودا والتفصيلي ثبوتا ، الذي هو عين شهود حضرة ذاته البسيطة المحيطة بحقائق الأشياء ، رقائقها كلها في مرتبة ذاته الحقة الحقيقية ، وبين الشهود التفصيلي الوجودي [..] الواقع تحت ذلك الشهود الإجمالي الذاتي الكمالي الأزلي وبعده ، لأن العبد الواصل إلى تلك المرتبة الجامعة تضمنا ، فليس له التمكن من الجمع بين الشهودين ، بان يكون صاحب شهود إجمالي في عين كونه صاحب شهود تفصيلي وجوديّ ، فذلك يضيق بصر بصيرته - نوري .

وإظهار أسرارها بماهي عليه ، فإنّه من خصائص الوقت الختمي ، ولطائف مولّداته ، التي لم يكن يلد الزمان ما يتولّد منه ذلك (فهي يتيمة الوقت فريدته[١]) .

ثمّ لامرية أنّه إذا كان مبدء التمايز والتفرقة ، ومنشأ التفصيل والمغائرة ليس إلاّ مجرّد الآثار والأحكام الاعتباري ، فتكون العين الواحدة مما لايمكن أن يتفرّق ويفصل في نفسها ، فسائر الحضرات إنّما هو العين الواحدة التي تتكلّم وتخاطب ، وإليه أشار مخاطبا :

(فإيّاك أن تغفل عنها ، فإنّ تلك الحضرة التي يبقى لـك الحضور فيها مع الصورة ، مَثلها مَثل الكتاب الذي قال الله فيه :﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾)[٦/٣٨] وذلك من حيث أنّها هي الجامعة بين كمال تفصيل الصور ، وتمام تبيين المعاني ، كالكتاب ، (فهو الجامع للواقع) مما يمكن أن يكون له في النشأة الخارجة عن المشاعر صورة - ظهرت ، أولم تظهر-(وغير الواقع) مما لايمكن له ذلك ، كالمعاني العقليّة والمثل الخياليّة التي يمتنع لها البروز عن مواطنها ذلك ، ويستحيل أن يظهر في هذه النشأة الخارجية .

(ولايعرف ما قلناه) من أنّ الكلّ إنّما هو من العين الواحدة المسماة بالعبد - وإن اختلفت النسب والعبارات بحسب الاعتبارات - (إلاّ من كان قرآنا في نفسه) جامعا بين تمام التفرقة وكمال الجمع ، شاهدا في عين العبد ، الكاشفة عن تمام البُعد كنه القرب من الحقّ بعينه ؛ (فإنّ المتقي[٢])

---

١) عفيفي : وفريدته .

٢) هذاهوالمقتبس من ستكاة كريمة ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ ☜ -

- الذي جعل عينَه وقاية للحق في الذم ، والحقَّ وقاية لعينه في الحمد-(الله يجعل له فرقانا ١) حتّى يتمكّن من التفرقة بين الذمّ والنقص ، والتفرقة و البُعد ، وبين الحمد والكمال ، والجمعيّة والقرب ؛ (وهو مثل ما ذكرنا في هذه المسألة) ، الكاشفة في مرتبة الفعل والخلق عمّا ينسب إليه (فيما يتميّز به العبد من الربّ) .

(وهذا الفرقان أرفع فرقان)، فإنّه فرقان في أنزل المراتب ، يعني الفعل والخلق ، وهي العين المنبئة عن كمال الجمع ، وعلم من طي ما اقتبسها من مشكاة النبوّة في عبارته الكاشفة عن مصباح الولاية : إنّ القرآنيّة هي مقتضى حقيقة العبد ، وله في نفسه ، والفرقانيّة إنّما يجعل له الله ، فلذلك أخذ في النظم مفصحا عن ذلك :

(فوقتا يكون العبد ربّا بلا شكّ) *
عند ما يجعل الله له فرقانا * (ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفك)
عند ما يصل إلى قرآنيته التي له في نفسه .

(فإن كان عبدا) قابلا على الإطلاق جامعا
(كان بالحقّ واسعا) * لأنّه طرف الإطلاق والسعة

☜ فَمِن نَفسِكَ﴾ [٧٩/٤] . أقول : ومع ذلك ﴿ قُل كُلٌّ مِن عِندِ اللَّهِ فَمَا لِهَؤُلاءِ القَومِ لاَ يَكَادُونَ يَفقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ [٧٨/٤] في عين تحقق حقية ﴿ قُل كُلٌّ يَعمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ ﴾ [٨٤/١٧] فالجمع بين الفرق والجمع هو مقام القرآن في عين الفرقان .

١) ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجعَل لَكُم فُرقَانًا وَ يُكَفِّر عَنكُم سَيِّئَاتِكُم وَ يَغفِر لَكُم وَ اللَّهُ ذُو الفَضلِ العَظِيمِ ﴾ [٢٩/٨] .

* (وإن كان ربّا) مقيّدا به ومفرقا فيه بخصوصه (كان في عيشة ضنك)

لأنّ القيد مطلقا طرف الضيق والتفرقة .

(فمن كونه عبدا) جامعا (يرى) الكلّ لجمعيّته الإطلاقيّة

(عين نفسه * ويتّسع الآمال منه بلا شك)

(ومن كونه ربّا) مفرقا (يرى الخلق كلّه

* يطالبه) لغلبة سلطان التفرقة في مشهده ذلك (من حضرة المُلك)

وهو الذي يستحقّه لأصل استعداده ويملكه (والمَلك)

وهو الذى يستحقّه عند الظهور بأعماله وراثة لها .

(ويعجز عمّا طالبوه بذاته) *

لأنّ القدرة إنّما هو للجمعيّة والإطلاق * (لذا ترَبعضَ العارفين به يبكي)

بحذف الياء من « ترى » تخفيفا ، وفي بعض النسخ « كذا كان » .

(فكن عبدرب لاتكن رب عبده * فتذهب بالتعليق في النار) المفرّقة (والسبك)

بها لإفناء غشّ القاذورات المستتبعة للإنيّة الفارقة ، وخلاص ذهب حقيقته العبديّة عنها . و« الباء » فيه على طريقة قوله تعالى : ﴿ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ ﴾ [٢٠/٢٣] أي : فتذهب متلبّسا[١] بالتعليق .

---

١) د : ملتبسا .

[٧]

فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة

كأنك قد اطّلعت على أن للسير الوجوديّ والحركة الإيجاديّة نحو تمام الظهور والإظهار - التي مبدؤها من التعيّنات التي بها يثبت للعبد عين وجوديّة هو العقل الأوّل - سريانين : أحدهما ينتهي عند تمام ظهور الكثرة - كما في الفلك الثامن[١]- والثاني عند تمام الإظهار ، وهو المبتدي من العنصر

---

١) يعني الوجود الثاني - أي الجسماني - لنفس الكل ، التي هي اللوح الأول والتفصيل الكلي ، و تسمى بالكرسي﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضَ ﴾[٢/٢٥٥] أي تفصيلا ، كما أن الفلك التاسع المسمى بالفلك الأطلس هو الوجود الثاني لعقل الكل الذي هو القلم الأول الأعلى ، ومقام الإجمال ، ويسمى بالعرش ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [٢٠/٥] ونفس الكل ، التي هي أم الكتاب هي مرتبة العلوية العليا ﴿ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ [٤٣/٤] ، كما أن عقل الكل هو المحمدية البيضاء ، فمنزلة تلك النفس من ذلك العقل منزلة حوا من آدم ، كما قال ﷺ :« يا علي أنا وأنت أبوا هذه الأمة » - نوري .

فشجرة الإسماعيلية شجرة ثمرتها المحمديّة والعلوية في عالم الصورة - منه .

الأعظم[١]- الذي حصل العقل من التفاتته - المنتهي ببعض الوجوه إلى آدم ، وبسائرها إلى الخاتم .

[وجه تسمية الفص]

ثمّ إذ قد تذكّرت هذا الترتيب لايخفى عليك حينئذ وجه مناسبة الكلمة الإبراهيميّة بالعقل - حيث أنّه بها يثبت للعبد عين - ومناسبة أول السريانين المنشعبين منه بإسحاق من حيث تولّد الأنبياء والرسل المتكثّرة منه ، والثاني منهما بإسماعيل من حيث تولّد الخاتم منه .

ولا يخفى أيضامنه وجه اختصاص كلمته بالعلوّ ، فإنّها وإن كانت منشعبة من الكلمة الإبراهيمية ، إلاّ أنّ استمدادها[٢] من العنصر الأعظم بالاستقلال ونسبتها إلى الذات أقرب وأعلى .

وهاهنا تلويح يكشف عن تحقيق ما قلنا : وهو أنّ أوّل ما يتقوّم به الألِف هو النقطة نفسها ، ثمّ تعدّدها وتكثّرها - فإنّ ذلك هو المادّة له - ثمّ الصورة الجمعيّة التي بها يتحصّل الألِف ، وهذا هو الذي بإزاء الكلمة الإسماعيليّة ،

---

١) لعله أراد من« العنصر الأعظم » النفس الرحماني ، المسمى بالآدمية الأولى عندهم ، وهي مادة المواد وعنصرالعناصر في باب الرحمة ، ويعبر عنه بالمادة الألفية والألف المطلقة المتطورة بأطوار البسائط من الحروف ، المسماة بالسحاب المزجي ، في اللسان القرآني ، ثمّ بأطوار الكلمات المركبة من البسائط المسماة بالسحاب الثقال والمتراكم فيه كما يعبر عن نفس تلك الألف بالرياح فيه ، فقوله : « من التفاتة العقل الأول » لكون العقل الكلمة الأولى من الكلمات التامات الإلهيّة. والمراد من الالتفات التطور كماصورنا - نوري .

٢) د : استعدادها .

كما أنّ الأوّلين هما اللذان بإزاء الكلمتين الإبراهيمية والإسحاقيّة .

ومن تفطّن في « إسماعيل[1] »- على ما أومي إليه في المقدّمة - تفطّن إلى ما يرشده إليه .

ثمّ إذ قد تبيّن أنّ الكلمة الإسماعيليّة لتضمّنها أمر صلوح الوالديّة المذكورة - تضمّن الكلمة الآدميّة أمر الوالديّة الكبرى - ولها نسبة إلى المبدأ ، وقربة خاصّة إلى الذات منها يستمدّ العاملون : لابدّ وأن تكشف عن أمر تلك النسبة الحاكمة على تسمية أحدهما **بالرب** ، والآخر **بالعبد** - كشف الكلمة الآدميّة عن النسبة المسمّية أحدهما **بالإله** ، والآخر**بالمألوه** - فلذلك أخذ في تبيين أمرتلك النسبة و[الف/٢٦٨] الفحص عن مبدء ربطها وتأثيرها في الحضرات قائلا :

(**اعلم أنّ مسمّى « الله » أحديّ بالذات**)- لما سلف لك في المقدّمة أنّ الأحديّة أوّل ما يلزم الإطلاق والوحدة الحقيقية - (**كلٌّ بالأسماء**) لأنّه بالعَلَم والكلام يتحقّق الكلمة ، والكلام هو الكلّ .

وهاهنا تلويح - وهو إنّه كما أنّ « الكلّ » هو الكلام[2] كذلك « الأحد» هو القلب[3] .

---

١) كتب تحت » إسماعيل » : « ااا ا » ، ولعله إشارة إلى عدد حروف إسمعيل بالرد إلى الآحاد .

٢) لعله أراد بكون الكلام هوالكل ،كون كلمة « الكلام » حرفي الكاف واللام [ك - لام] ولفظة « الكل » أيضا كذلك ، فلا يخفى ذلك - فلا تغفل - نوري .

٣) كتب في الهامش :« أحد [بيناته] = ١٤٢= [ب م ق . بيناتها]= ا يم اف = ١٣٢= قلب » . وكتب النوري - قده - تعليقا عليه :« هذا هو بيان تلويح كون الأحد هوالقلب - نوري » .

وإنّما لم يقل « أحدٌ » لأنّ اعتبار معنى التسمية يأبى إطلاق ذلك الاسم عليه إلاّ بضرب من الاشتقاق والنسبة .

ثمّ إنّ تحقيق أمر النسبة - على ما هو بصدده - إنّما يتصوّر بعد تبيين المنتسبين ، وإذ قد بيّن الأوّل شرع في الثاني منهما بقوله :

(وكلّ موجود ، فما له من الله إلاّ ربّه خاصّة ؛ يستحيل أن يكون له الكلّ) لأنّ العين الواحدة المتشخّصة - من حيث أنّها كذلك - لايمكن أن تكون تحت تربية الأسماء المتقابلة ، موردا لوفود أحكامها المتناقضة ، فإنّ كلاّ منها ظلٌّ لاسم خاصّ متشخّص بذلك التشخّص الذي تشخّصت به العين ولكن في الحضرة الأسمائيّة .

[الأحدية والواحدية]

(و أمّا **الأحديّة** الإلهيّة فما لواحد فيها قدمٌ) حيث أنّ **الواحد** منشأ النسب[1] و الأحديّة مسقطها ، فلا يمكن أن يكون للأعيان الواحدة فيها قدم

---

١) فإنه في الاثنين اثنان وفي الثلاث ثلاث وهكذا . وليس مرتبة من مراتب الأعداد غير الواحد الساري فيها ، حيث كانت منزلته منها منزلة النقطة من الحروف والكلمات في وجه ، أو منزلة الألف المطلقة التي هي عنصر الحروف ومادتها في وجه آخر . فالواحد هو الكل في الكل - تلطف في التأمل - نوري .

اعلم أن للواحد الذي هو ملاك حصول النسب الأسمائية اعتبارين : اعتبار كونه عنصرا ومادة ، واعتبار كونه صورة منوعة ، وبين الاعتبارين بون بعيد . فالواحدالعنصري هو الواحد الساري . وأما الواحد الصوري فهو الواحد الذي به يصير جنس الواحد المبهمة نوعا متحصلا متعينا ، كالاثنين والثلاث والأربع - إلى ما لانهاية - وكل منهما كان ملاكا للنسب ، أي لطائفة من النسب التي تناسبه ، هذا - تلطف فيه - نوري .

(لأنّه لايقال لواحد منها شيء ، ولآخر منها شيء ، لأنّها لايقبل التبعيض) وإلاّ كانت موردة للنسب .

(فأحديّته مجموع كلّه بالقوّة [١]) ولا يخفى أنّه إذا كان الكلّ بالقوّة تكون الجمعيّة التي بين أفراد ذلك الكلّ أحرى بأن تكون بالقوّة ، فلا يرد أنّ إثبات معنى المجموعيّة للأحديّة ينافي ما اتفقوا عليه من أن[٢] الأحديّة تنفي النسب كلّها .

وذلك لأنّ نفي النسب وإسقاطها يتصوّر على وجهين : أحدهما أن يكون لذوي النسب وجودٌ خارجَ ما أُسقط عنه نسبهم - وهو غير متصوّر هاهنا - والثاني أن يكون مجموع ذوي النسب مندمجا فيما أُسقط عنه ، متّحدا به : فهو أحديّ بالفعل ، كلٌّ بالقوّة [٣]، وهو المقصود هاهنا .

[الربوبيّة والعبوديّة]

ثمّ إنّك قد عرفت أن النسبة - حيث كانت حاكمةً على طرفيها المنتسبين

---

١) مراده من القوّة هاهنا ليس بقوة إمكانيّة ، بل بمعنى القوة والشدة المقابلة لها . والقوة الإمكانيّة هي ملاك النقص والضعف والتي تقابلها هي ملاك الكمال والتاميّة ، حيث يكون كمال الكمالات وتمام التامات وعدم التناهي في الشدة خاصة الوجوب بالذات - نوري .

٢) د : - ان .

٣) قد تقرر في الحكمة العتيقة أن بسيط الحقيقة كل الأشياء بوجه أشرف وأعلى ، فإن أُريد من نفي النسب في مرتبة الأحديّة هذا المعنى ، فنحن نقول به بنحو ألطف وأقوى ، إذ اندماج حقائق الأشياء - بل الأسماء - في مرتبة الأحديّة بوجه ألطف وبضرب أعلى هو مما اتفقت عليه ألسنة أولياء العلم والمعرفة بالوحدانيّة الكبرى ، كيف وهو أُم المعارف والحقائق الإلهيّة - نوري .

إليها - مسمّيةٌ لهما ؛ فهذه النسبة قد سمّى الكلّ من طرف الحقّ : « ربّا » ، والعين من طرف الكون : « عبدا » - في نظر العامّة ، وفي شهود الكمّل والخواصّ : « سعيدا » - وإلى ذلك أشار بقوله :

(والسعيد من كان عند ربّه مرضيّا- وما ثمّ إلاّ من هومرضيّ عند ربّه ، لأنّه الذي يُبقي عليه ربوبيّته فهو عنده مرضيٌّ ، فهو سعيدٌ ؛ ولهذا قال سهل : « إنّ للربوبيّة سرا ، وهو أنت » - تخاطب كلّ عين) أي سرّ الربوبيّة امتياز العين المعدومة بنفسها واختصاصها بالمخاطبة منك ، مع أنّه لاوجود له إلاّ بربّه ، فلوظهر ذلك السرّ ، وبان عدمه على ما هو عليه لايصلح لاختصاصه بالمخاطبة ، فيبطل الربوبيّة الموقوف تحقّقها على تمايزه واختصاصه بالخطاب ؛ فإنّ سائر المراتب الظهوريّة والإظهاريّة مبتنية على الخطاب ؛ أمّا الأوّل فلتوقّف أمر الظهور على خطاب « كن » ، وأمّا الثاني فلابتناء أمر الإظهار على القول الصادرعن الأعيان في النشأة الذرّية المسبوقة بالخطاب ،كما أفصح عنه في قوله تعالى : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ [١٧٢/٧] .

ومن لطائف ما اشتمل عليه كلام سهل أنّ ظهور السرّ هو بطلانه بالضرورة ، وبطلانه بطلان الربوبيّة ، ولذلك قال :

فذلك السرّ (لو ظهَر)- أي زال سرّيتُه وبطل - (لبطلت الربوبيّة ؛ فأدخل عليه « لو »، وهو حرف امتناع لامتناع ، وهو لايظهر) أي لايزول سرّيته ولا يبطل ؛ فإنّ الخطاب باقٍ إلى أبد الآباد (فلا تبطل الربوبيّة لأنّه لاوجود لعين إلاّ بربّه ، والعين موجودة دائما) به ، وإن تحوّلت تنوعات تعيّناتها ،(فالربوبيّة لاتبطل دائما) .

وما قيل[١] :« إنّ معناه أنّه في الغيب موجود دائما » لخارجٌ عن قانونهم ، لأنّ مافي الغيب لايطلق عليه « العين[٢]» ولا ترتبط به نسبة الربوبيّة ،كيف - والشيخ قد صرّح هاهنا بأنّ الكلّ في الأحديّة بالقوّة ، والغيب مقدّم عليها .

[الكلّ مرضيّ ومحبوب عند ربّه]

ثمّ إذا تقرّر أنّ الكلّ عند ربّه مرضيّ ، (وكلّ مرضيّ محبوب) - لأنّ رضاه بإبقائه على الربوبيّة وتمكينه من الإتيان بفعله الذي هوعين المراد ، وكلّ مايظهرمنه المراد فهومحبوبٌ -(وكلّ مايفعل المحبوب محبوبٌ : فكلّه مرضيّ) فِعلا كان[٣] أو عينا (لأنّه لافِعل للعين ، بل الفعل لربّها فيها ، فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل ، فكانت راضية بمايظهر فيها وعنها) باعتبار قربي الفرض والنفل[٤] (من أفعال ربّها ، مرضيّة تلك الأفعال ؛ لأنّ كل فاعل وصانع راضٍ عن فعله وصنعته ، فإنّه وفّى فعله وصنعته حقّ ماهي عليه) .

---

١) شرح الفصوص للجندي : ٣٨١ . الكاشاني : ١١٥ .

٢) د : - العين .

٣) د : - كان .

٤) نشر مرتب ، إذ قوله « يظهر فيها » إشارة إلى شرف قرب الفرض . وقوله « عنها » إلى فضيلة قرب النفل . ففي قرب الفرض يصير العبد آلة ومرآة للرب ، بأن يصير العبد مستورا مختفيا . والرب ظاهرا مشهودا ؛ وفي قرب النفل يكون الأمر بالعكس . ففي القرب الفرضي « هو الأول والآخر وهو الظاهر » وفي القرب النفلي إن الخلق هو الظاهر ، وإن الحق هو الباطن المحتجب بحجاب خلقه . وعند نفخة الصعق يفني العالم - بفتح اللام - كله ، ولا يبقى إلا وجه ربك الأعلى - نوري .

وذلك لأنّ كل فعل من الصانع الحكيم لابدّ وأن تكون له غاية كماليّة تترتّب عليه ، فذلك الترتّب على الوجه الأتقن الأحكم هو التوفية المستلزمة للرضا عند عثور الصانع عليها ، فالعين إذا اطمأنّت عن إضافة ماظهر فيها وعنها إليها [1] وسكنت في مستقرّ عدميّتها : كانت راضية عن أفعال ربّها من حيث ظهورها عنها ، مرضيةً تلك الأفعال بالترتيب المذكور ، والعثور من حيث الإظهار .

وإلى ذينك الظهور والإظهار أشار قوله تعالى : (﴿ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ [٢٠/٥٠] ، أي بيّن أنّه أعطى كلّ شيء خلقه) وأظهر وفاء بكمال الظهور والإظهار، (فلا يقبل) خلق الأشياء كلّها (النقص ولاالزيادة) لأنّه لو قبل شيئا منهما ما كان وافيا بتمام الخلق .

(فكان إسماعيل بعثوره على ما ذكرناه) - من أنّ الكل مرضي موفي حقّه - (عند ربّه مرضيّا) بظهور آثاره الكماليّة فيه ؛ وهو العلم والعثور المذكور ، (وكذا كلّ موجود عند ربّه مرضيّ) بظهور أثره الخاص به منه ، فيكون الكلّ مرضيّا وسعيدا عند ربّه .

[الشقيّ ومغضوبٌ عليه]

وإذ قد استشعرأن يقال : « فلا يكون للشقاوة والغضب حكم ، ولايكون شقيّ ولا مغضوبٌ أصلا » ، أشار إلى منشأ تلك التفرقة بقوله : (ولا يلزم إذا

---

١) د : - اليها .

كان كلّ موجود عند ربّه مرضيّا - على ما بيّناه - أن يكون مرضيّا عند ربّ عبد آخر) ، فإنّ المرضيّ عند ربّ **عبد الهادي** ، غير مرضيّ عند ربّ **عبد المضلّ** ، وكذا السعيد عند **عبد الرحيم** شقيّ عند **عبد القاهر** ، إذ الأرباب متقابلة الأحكام والآثار (لأنّه) أي العبد (ما أخذ الربوبيّة إلاّ من كلّ) في حضرة تفرقة الأسماء (لا من واحد) في حضرة الجمعيّة (فما تعيّن له) - أي للعبد الذي أخذ رقيقة الربوبيّة أولا (من الكلّ إلاّ ما يناسبه) بحسب الأحكام والآثار ؛ فكلّ عبد يصدر منه حكم يناسب اسما من الأسماء المتقابلة (فهو ربّه) لأنّ العبد إنّما يأخذ الربّ من الكلّ (ولا يأخذه أحد من حيث أحديّته) .

(ولهذا منع أهل الله **التجلّي في الأحديّة** ، فإنّك إن نظرتَه به[1]، فهو الناظر نفسه ، فما زال ناظرا نفسَه بنفسه ، وإن نظرتَه بك ، فزالت الأحديّةُ بك) لاستلزامه النسبة ، (وإن نظرتَه به وبك ، فزالت الأحديّة أيضا ، لأنّ ضمير التاء في « نظرتَه » ما هو عين المنظور)- الذي هو الهاء -(فلابدّ من وجود نسبة مّا ، اقتضت أمرين : ناظرا ومنظورا فزالت الأحديّة) ؛ هذا كلّه إذا كان الناظر أنت ، (وإن كان[2]) الناظر هو و (لم يرَ إلاّ نفسه بنفسه ، ومعلوم أنّه في هذا الوصف ناظرٌ منظورٌ) معا ، مندمج حكم أحدهما في الآخر ، فلا يكون ناظرا ولا منظورا .

---

١) د : نظرته له .

٢) «إن» عند الشارح شرطية . وعندالقيصري وصلية ، حيث قال « إن للمبالغة ، أي وإن كان لم يدرك نفسه ولم يشهد إياها إلا بنفسه ...» .

وإذا تبيّن أنّ الأحديّة ممّا لايكاد يصلح لأن يكون موطن الناظريّة والمنظوريّة ، ولا غيرها من النسب ذات الثنوية والتقابل - كالراضي والمرضي - فلايكون المرضي المطلق هو العبد الذي ينتسب إليها إلاّ بعد أن اطمأنّ عن الإضافة والتعمّل كما سبق .

(فالمرضيّ لايصحّ أن يكون مرضيّا مطلقا ، إلاّ إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه) غير مشوب بشيء من آثاره الكونيّة التي تنصبغ بها أحكام الربّ ، وتلتبس وتختلط صرافة قابليّته الذاتيّة بتلك الآثار الخارجة ، فتصير حجابا له عن إدراك الأمر على ما عليه ؛ وهو إعطاء الربّ كلّ شيء خلقه وتبيينه - الذي هو الهداية .

[كان إسماعيل عليه السلام عند ربّه مرضيّا]

(ففضل إسماعيل غيرَه من الأعيان بما نَعتَه الحقُّ به[1] من كونه عند ربّه مرضيّا[2]) فإنّه هو المرضي المطلق .

(وكذلك كلّ نفس مطمئنّة) من التصرّف والتعمّل وكلّ مايظهربها من خوالص الأعمال والأفعال صافية عن شوائب الامتزاجات الكونيّة وتخلّصت بذلك من مهاوي البُعد إلى مدارج معارج القرب ، حيث وصلت إلى حريم المباسطة ، واستوفزت ببساط المخاطبة و (قيل لها ﴿ ارجِعِي إِلَى رَبِّكِ ﴾

---

١) د : - به .

٢) ﴿ وَاذكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُولاً نَبِيًّا * وَ كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَوةِ وَ الزَّكَوةِ وَ كَانَ عِندَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا ﴾ [٢٠/٥٤-٥٥] .

[٢٧/٨٩] فما أمرها أن ترجع إلاّ إلى ربّها الذي دعاها) بقوله : ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ ﴾ ، (فعرفته) بميامن تلك المقاربة والمخاطبة ربّها الذي دعاها (من الكلّ ﴿ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴾) [٢٨/٨٩] .

وأوّل ما يترتّب على ذلك الدخولُ في مواطن الخلّص من المنتسبين إليه بأوثق النسب و أقرب الرقائق ، هو العرفان لربّه الخاصّ به ، فلذلك قال : (﴿ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴾) [٢٩/٨٩] بإضافة العباد إلى الياء ، الدالّ على الخصوصيّة التي هي الموطن الأصلي للعبد[1]، ولذلك قال : ﴿ ارجِعي ﴾ ، وإليه أشاربقوله :(من حيث ما لهم هذا المقام) على ماهومقتضى مفهوم الرجوع .

[عبد الربّ]

(فالعباد المذكورون هنالك كلّ عبد عرف ربّه تعالى واقتصرعليه ولم ينظر إلى ربّ غيره ، مع أحديّة العين[2]- لابدّ من ذلك -) أي الاقتصار على ربّه الخاصّ ، مع أحديّة العين ، وذلك لأنّ مربط رقيقة العبوديّة والربوبيّة إنّما هو حضرة الكلّ - على ما بيّن - وذلك إنّما يقتضي التفرقة في عين الجمعيّة .

وفي لفظ « العبد » ما يلوّح على أنّ العبوديّة عرفان الربّ الخاص

---

١) الموطن الأصلي لكل شيء هو ربه الخاص ، لأن منزلة العبد من الرب منزلة الوجه من الكنه ، كما قال جعفر الصادق عليه السلام : « العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة » الحديث - نوري .
سر ذلك كون العلّة تمام معلوله وكماله ، ومن هنالك كان علّة العلل سبحانه تمام التمامات وكمال الكمالات وغاية الغايات ومنتهى الطلبات ﴿ أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾[٥٣/٤٢]- منه .

٢) يعني مع أحدية الذات الإلهية رب الأرباب .

مقتصرا عليه ، فإنّ « داله » دالّ[1] على « صاد » الخصوصيّة والاقتصار .

[العبد يستر الربّ ويوجد به]

ثمّ إنّ العبوديّة بهذا المعنى وإن كانت متضمّنة لعرفان الربّ ، ولكنّها مستلزمة لستره تعالى ، فلذلك قال : (﴿ وَ ادْخُلِي جَنَّتِي ﴾ [٨٩/٣٠] التي هي ستري) فإنّ الجنّة فَعلةٌ من « الجَنّ » وهو الستر (وليست جنّتي سواك ، فأنت تسترني بذاتك)لأنّ المظهر من حيث أنّه مظهرساتر للظاهر فيه بالذات (فلا أُعرف) وأظهر ، (إلاّ بك ، كما أنّك لاتكون) وتوجد (إلاّ بي) .

والذي يلوّح عليه أنّ الثنويّة الفرقيّة الخطابيّة التي في الكاف[2] ، هي مبدء الإظهار - كلاما كان أوكتابا - كما أنّ الوحدة الجمعيّة التكلّميّة التي في الياء مبدء الظهور والوجود ، ولاشك أنّ الأوّل متضمّن للثاني .

ولذلك قال : (فمن عرفك عرفني ، وأنا لا أُعرف[3]) ما دام مستورا في

---

١) لعله إشارة إلى كون (د) بينة (ص) ، وبينة الشيء تشهد له وتدل عليه - وفيه وجه آخر ألطف - نوري .

٢) يعني كاف كلمة «كن » التي هي نفس إظهار الأشياء وإيجادها . والأشياء إن هي إلا مظاهر صفات الله العليا وأسمائه الحسنى ، فإظهار الأعيان الإمكانية هو بعينه إظهار حضرة الذات الأحديّة بصفاته العليا وأسمائه الحسنى . وذلك الإظهار على ضربين : ضرب كلامي وضرب كتابي . فمن هنا صدّر كلمة « الكلام » ولفظة « الكتاب » كل بحرف الكاف ، الكاشف عن صدارته في محفل الإظهار ، و تفرع منه صلوح حرف الكاف للخطاب في قولك : « بك » و « لك » و « إياك » وسائر ماضاهاها ، والخطاب مقام الإظهار ومحل الإخطار - فافهم فهم نور ، لا وهم زور - نوري .

٣) قوله :« وأنا لا أعرف » أي من جهة قرب النوافل ، والعبدلايعرف في قرب الفرائض -نوري .

الجنّة حتّى يدخل فيها (فأنت لاتُعرف) لأنّك عين الجنّة التي إنّما تدخلها بي وبعبادتي[1]، (فإذا دخلتَ جنّته) على قدم عبوديّتك الإطلاقيّة القرآنيّة - ولذلك أتى بضمير الغايب الدالّ على الهويّة - (دخلتَ نفسَك ، فتعرف

---

١) دخول العبد في الجنة الساترة بربه وبعبادة ربه أي بقرب ربه تعالى ، يلزمه استتار العبد وصيرورته مستورا ، فيكون الرب تعالى بحسب تجليه لعبده بصورة ستره جنته تعالى ، ستره ساترة بنور تجليه لعبده إياه ، ويصير العبد حينئذ متلونا منصبغا بنور تجلي الرب الذي هو صبغته تعالى ، ﴿ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً ﴾ [١٣٨/٢] إذ صبغته تعالى نور ، وصبغة كل ما هو سواه سبحانه بما هو سواه ظلمة . وللصبغة النوريّة الإلهية مراتب ثلاث مترتبة في انصباغ العبد بها : فعلية تنصبغ فعل العبد وعمله بها ، ثمّ صفتية تنصبغ صفات العبد وأحواله بها ، ثمّ ذاتية تنصبغ ذاته بها، وتسمى المرتبة الأولى منها في طريق المعراج والعروج التدريجي بالتعلق ، والثانية بالتخلق ، والثالثة بالتحقق ، وهذه هي مرتبة الحقيقة ومادونها طريقة ووسيلة إليها . وقد يعبر عن الأولى في وجه من الاعتبار بالشريعة وعن الثانية بالطريقة وعن الثالثة بالحقيقة ، وبهذه القسمة وعلى مجراها جرى القسمة النبويّة المعروفة بين الأصحاب في باب العلم ، حيث قال ﷺ :« انما العلم ثلاثة : آية محكمة ، وفريضة عادلة ، وسنة قائمة ، وما خلاهن فضل* » .

وقد فسرت الآية المحكمة بالعلم الإلهي ، بمعنى معرفة المبدء والمعاد وما بينهما وهو المسمى بالإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر . واليوم ثلاثة : يوم الأمس ، واليوم الآخر المسمى بالغد ، واليوم الواسط بينهما وهو الصراط في وجه ، وذلك بتفاوت درجاته ومقاماته هو الإيمان الحقيقي الذي فيه يقع البيع والشرى . والفريضة العادلة فسرت بعلم الأخلاق ، وهو علم الطريقة ، كما أن الأول هو علم الحقيقة ، ولكل منهما ظهر وبطن إلى أن ينتهي إلى آخر البطون الذي اختص بنيله كما هو حقه خاصة الخاصة ، وهم ورثة الختمية نبوة وولاية . وأما السنة القائمة فهي العلم العملي المعروف بالفقه ، وبعلم الأحكام المتعلق بالأعمال الجوارحيّة . وقد يعبر عنه في وجه من الاعتبار بالشريعة وبعلم الشريعة . ومعنى كونها قائمة القيام والبقاء والثبات والدوام إلى يوم القيامة ، كما قال : « حلال محمد حلال إلى يوم القيامة ، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة » هذا ـ وقد خرجنا عن المقام الذي كنا فيه ، فإن الكلام قد ينجر إلى الكلام ، مع كونها غير خارج عن حق المقام حقيقة - فلا تغفل - نوري .

(*) قيل معنى كون ماخلا الثلاثة فضلا ، أي فضولا لا فائدة فيه ، أي لا كمال فيه ولا وسيلة إلى الكمال ، أي كمال النفس الآدمية - منه .

نفسَكَ معرفة أُخرى ، غيرالمعرفة التي عرفتها حين عرفت ربّكَ بمعرفتك إيّاها) عندمادخلتَ في دارعبوديّتك الأصليّة ، قبل دخولك في جنّته[1] الجمعيّة بقوله تعالى : ﴿ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾ [۸۹/۳۰-۲۹] (فتكون) بدخولك[2] جنّته (صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت[3]) في مواقف عبوديّتك ، (ومعرفة به) مستعينا (بك من حيث هو - لا من حيث أنت -) في مواطن جنّته التي دخلتَها .

[النفس لمن]

و قد استشعر صاحبُ المحبوب من هذه الآية الكريمة لطيفة لا يخلو التعرّض لها من فوائد ، وذلك أنّه نقل عن سهل بن عبد الله التستري قائلا : قال سهل - رحمة الله عليه - حين سئل عن النفس :« ليس للمؤمن نفسٌ ، نفس المؤمن دخلت في البيع » ، يعني في الصفقة التي باعها من الله عزّوجلّ واشتراها منه ، وتلا هذه الآية : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ﴾ [۹/۱۱۱] ، ثمّ قال : « دع النفسَ على ربّ النفس ، واعبد ربَّ النفس بلانفس ، واذكره به له عنده ، وفرّ منه به إليه ، واعتكف عنده بلا أنت ، فإذا اهتممت بالدواء عند المرض ، وبالخبز عند الجوع ، وبالشكوى عند الأذيّة : فنفسك باقية ، وأنت بها قائمة » .

---

۱) د : جنة .
۲) د : بدخول .
۳) لعله إشارة إلى قرب النوافل ، وقوله « من حيث هو » إشارة إلى قرب الفرائض - نوري .

قال المؤلّف لهذه الكلمات [الف/٢٦٩] والمدرج هذه الإشارات في هذه العبارات - يعني صاحب المحبوب - : « كلامٌ صحيح في مرتبته وفي هيكله وقامته ، لمن انتهى أمره دون قيام قيامته ، والوصول إلى إدراك حقيقته[١] عند بسط سعة ساعته[٢] ، فأمّا المؤمن الواصل إلى إدراك حقيقة إيمانه ، الذي سلّم نفسه إلى الله عزّوجلّ بنزول آيات الله إليه وبيّناته[٣] ، فالنفس له ، وليس لغيره نفسٌ ، لأنّ من لم يسلم نفسه إلى الله سبحانه وتعالى بعد البيع والشراء ، فليست النفس له ، بل هو لنفسه ، ومن سلّم نفسه إلى الله عزّوجلّ بعد المبايعة بطيبة نفسه - كنبيّنا محمّد ﷺ - بمقتضى محبّته وصحّة إرادته واستقامة حالته ، ومن هو قريب المعنى من حالته وفعاله ومقالته ، فالنفس له ، لأنّ بالبيع والشراء وتسليم النفس[٤] إلى الله سبحانه وتعالى صارت النفس نفس الله

---

١) حقيقة العبوديّة كنه الربوبيّة ، إذمنزلة العبوديّة من الربوبيّة منزلة الصورة من المعنى ومنزلة الظل والقشر من الأصل الصافي واللب الأصفى + نوري .

٢) لعله نوع إشارة إلى كون الساعة المعروفة بالقيامة المرادفة لها مأخوذة من مادة السعة ، مشتقة من باب الوسعة . ويعجبني هذا الاشتقاق لموافقة اللفظ حينئذ للمعنى ؛ سرّالإعجاب كون القيامة والساعة محيطة بالأزمنة والأوقات كلها. وتلك السعة هي هذه الإحاطة الوجوديّة ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [١٦/٤٠] - فاعتبروا يا أولي الأبصار- نوري .

٣) نزول الآيات والبينات إلى قلب المؤمن وتمكنها وتوطنها فيه ، نازل منزلة كتابته تعالى على نفسه الرحمة ، ونفسه سبحانه وتعالى شأنه إن هي هاهنا إلا قلب المؤمن ، ونفسه التي باعها منه تعالى وسلمها إليه ، فصارت نفسه سبحانه مكتوبة عليها صورالرحمة ورقومها التي هي بعينها الآيات والبينات النازلة من عندربه على قلبه الطاهرالذي لاقى ربه تعالى ، وليس فيه سواه . وقد سئل بعضهم ﷺ عن القلب السليم وعن سلامته ، قال ﷺ :« سلامة القلب أن يلاقي العبد ربه . وليس في قلبه سواه » ـ فاعتبروا يا أُولي الأبصار - نوري .

٤) د : - النفس .

فصارت الرحمة مكتوبة عليها ، فانصبغت النفس المضافة إلى الله بصبغته ، فصارت مفروغة في قالب فطرته ، وتحمّلت مقادير خطّه وكتابته ، فظهرت بذلك ، وظهرت في ذلك ، وقربت هنالك وصارت نقيّة بيضاء ، مغسولة في أبحر نوره بماء الرحمة ، ساكنة ببرد اليقين ، مطمئنّة أمينة ، فأخذ الله إيّاها [١] باليمين مطمئنّة معطرة بنفس روح القدس والروح الأمين، أدرج الله سبحانه وتعالى فيها بهذه الحكمة الجنّة ، وجودَها وقصورَها وغلمانها و ولدانها ومقامها الأمين ، وجعل بفضل رحمته وجهه تعالى في رضوانه على المدرج دليلا ، وفي المخرج والمدخل ظلا ممدودا وظلاً ظليلا ، وكمّل نعمته فيها لعبده المؤمن قليلا قليلا[٢] وفتح له منهاجا وسبيلا ، وأدخله في عدن وهومقصورة الرحمان ، الذي أجرى منها زنجبيلا وسلسبيلا ، وعند إكمال الله تعالى هذه النفس ، وإنزاله العكس ، ملّكها للمؤمن - الذي هو ربّها - تمليكا صريحا صحيحا جزيلا ، وعند ذلك خاطب النفس وقال : ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً [٣] * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾ [٨٩/٣٠-٢٧] .

---

١) اين جان عاريت كه بحافظ سپرده دوست * روزي رُخش ببينم و تسليم وي كنم
فيض روح القدس ار باز مدد فرمايد * ديگران هم بكنند آنچه مسيحاميكرد

٢) د : المؤمن قليلا .

٣) أي راضية بما يفعل المولى سبحانه ويتصرف فيها ، مرضية عند مولاها بما فعلت أو تفعل وتتصرف في ملكه الذي هو نفس تلك النفس بعينها ؛ فافهم ولا تغفل ، إذ معاد كل نفس هو بعينه مبدؤها ، فكما صارت ملكا لمولاها بعد ما كانت لنفسها كذلك كانت ملكا في بداية أمرها له جلّ شأنه . ثمّ صارت بطريان الغواشي عن شهود الحقيقة والبداية محجوبة عن رؤية حقيقة فطرتها بطريان الغواشي الوهميّة (*) . ثمّ رجعت بعناية من المولى ودلالته وهدايته لها بإزالة الحجب الوهميّة والإضافات الباطلة الواهية إلى حال بدايتها ووصال حقيقتها وكمال فطرتها ☜

وإنّي إنّما ذكرت هذه الكلمات ، ونقلت هذه الإشارات - على أنّي بمعزل عن حكايات الزُبر السالفة ، وتسطير أساطيرها الماضية - تلميظا لأهل الذوق من الطالبين خصائص موائد المحبوب ، وتحريضا لهم في الاغتذاء منها والاحتظاء بها .

* * *

ثمّ إذا تقرّر أنّ العارف بالمعرفتين هو أنت - من حيث هو كانت ، أو من حيث أنت - قال بلسان الجمع والإجمال نظما :

(فأنت عبدٌ ، وأنت ربٌّ[1] * لمن له فيه أنتَ عبد[2])

هذا بحسب المعرفة الأُولى التي أنت ثابت في مواقف عبوديّتك ، وأمّا بحسب المعرفة الثانية ، التي أنت في مواطن جنّة ربوبيّته ، فقوله[3]:

☜ التي فطر سبحانه الناس عليها ، وهي أيضا من الناس ، ولكن يجب أن يفرق بين الأنفس بالتفرقة بين الرجوع إلى الأصل جبرا وقهرا بتربية الإسم الجبار القهار وبين الرجوع إلى الحقيقة الأصليّة بضرب من المحبّة وصحّة الإرادة بتربية الإسم الرحمان الرحيم - فافهم فهم نورلاوهم زور-نوري .

(*) كذا - والمعنى واضح ولو كانت العبارة غير مستقيمة ، ولعل هنا سقطا أو تكرارا .

---

١) إن أُريد من الربوبية هاهنا الربوبيّة الحقيقيّة التي مرتبتها دون مرتبة الربوبية الحقّة التي هي كنه حضرة الذات الأحديّة تعالى لتوجّه كلامه من وجه دقيق لطيف لايتمكّن من نيله إلامن تحقّق بحقّ معنى كون الأمر التكويني عين المأمور والمأمور به ، كما يكون الإيجاد عين وجود الشيء المتوجد بالإيجاد ، ونيله صعب مستصعب ، فاحفظ الأدب - نوري .

٢) راجع شرح البيت في شرحي الكاشاني والقيصري واختلافهما في تفسيره . ٣) د : - فقوله .

(وأنت ربٌ ، وأنت عبدٌ * لمن له في الخطابِ عهدٌ)

وهو عهد ﴿ أَلَسْتُ ﴾ أعني عهد كمال الإظهار في الحضرة الأسمائيّة المترتّب على كمال الظهور، على ما هو مؤدّى أمر﴿ كُنْ ﴾ وهذه عقيدة أُولي الألباب من أرباب الإطلاق ، فأمّا أرباب العقائد الجزئيّة :

(فكلّ عقد) أي اعتقاد

(عليه شخصٌ * يحلّه مَن سواه)فهو(عقدٌ)

أي قيد لايرتجى انشراح الصدر من ذلك الاعتقاد ، ويمكن أن يجعل « من سواه » على تركيب الجار ومجروره ، فحينئذ يكون « العقد » فاعل « يحلّه » ولا حاجة إلى التقدير .

وعلى التقديرين يلزم أن يكون صاحب الاعتقاد له جهتان في ذلك العقد إحداهما كونه حلاً لعقد ذي اعتقاد آخر، وأُخرى كونه نفس العقد ؛ والأُولى منهمابإزاء جهة الربوبيّة لأرباب الكشف والانشراح والثانية بإزاء جهة العبوديّة منهم ؛ فالعبد لايخلو عن الجهتين قطّ .

[ما في الوجود غير حقيقة واحدة]

ثم إذ قد انساق الكلام إلى هذه الذوق الكمالي - الذي دون حيطته كل اعتقاد وذوق - عاد يتكلّم في المبحث بمقتضاه مما يكشف عن تمام التوحيد المنبئ عن **التشبيه والتنزيه** معا فيا هو بصدد تبيينه ممّا يختصّ بنيله **إسماعيل** ، من الرضا وصدق الوعد - على ما أخبر عنه التنزيل - قائلا :

(فرضي الله عن عبيده) إذ عرفوا أربابهم خصوصياتهم الكماليّة وإتيانهم

بمقتضاها ، (فهم مرضيّون ؛ ورضوا عنه) كلّهم (فهو مرضيٌّ ؛ فتقابلت الحضرتان ، تقابل الأمثال) من حيث أنّهما راضيان مرضيّان (والأمثال أضداد ، لأنّ المثلين) حقيقة (لايجتمعان) وهما وجوديان ، وإلاّ لم يكونا مثلين ، وكل أمرين شأنهما ذلك فهما ضدّان .

وإنّما قلنا « أنهما لايجتمعان » (إذ لايتميّزان ، وما ثمّ إلاّ متميّز) أي عند الاجتماع لابدّ من التمييز ، و إلاّ يكون اتّحادا ، لا اجتماعا .

(فما ثمّ) أي في الحضرات الإلهيّة والكيانيّة (مِثلٌ ، فما في الوجود مثلٌ ، فما في الوجود ضدّ) سواء كان ذلك الضدّية على طريق المماثلة أو على سبيل المنافات والمباينة ، فإنّك قدعرفت أنّ غاية البُعد والمباينة إنّماتنتهي إلى المقاربة وعدم الامتياز ، بناء على الأصل الممهّد من تمام كلّ شيء في مقابله[1].

(فإنّ الوجود حقيقة واحدة[2]) على ما مرّ غير مرّة - عقلا وبرهانا ، ذوقا وعيانا - (والشيء لا يضادّ نفسه).

---

١) سر ذلك هوكون كمال البينونة وتمامها(*) هو البينونة في الحكم والصفة ، وهذه البينونة التي لايمكن أن يتصور بينونة فوقها وأتم منها في باب البينونة إنما هي رفع بينونة العزلة ، فعند رفع بينونة العزلة كان كل من المتباينين بعينه عين الآخر لا بوجه الاتحاد ، بل بطور الوحدة المحضة . وفيه قال قبلة العارفين علي عليه السلام : « توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة » - نوري .

(*) يعني أن كمال كل شيء يوجد في مقابله كما مرأن تمام البعدمن عين العبد مشهود في كنه القرب من حضرة الحق ، وكنه القرب هو كماله وتمامه . وسرّ هذا الجمع في عين الفرق كون كل من المتقابلين في غاية التباعد ونهاية التقابل كما هو معنى البينونة في الحكم والصفة طراً ؛ وفي بينونة العزلة لا يتصور ذلك - نوري .

٢) بل أقول : إن الوجود لما كان حقائق مختلفة متقابلة - كما قال صلى الله عليه وآله : « ما للتراب ورب

ولاريب أنّه إذا كان الحضرتان المتماثلتان من العبيد -بالمعنى الذي بيّنه- والإله : هو موطن ذوق إسماعيل ومن تقرّبه من ذوي النفوس المطمئنّة ، وقد آلت المماثلة - على ما حُقّق أمرُها - إلى الوحدة الحقيقيّة التي لامجال للثنويّة أصلا أن يحوم حول حماها :

(فلم يبق) في مطمح شهودهم ذلك (إلا الحقّ) - الوجود الواحد - (لم يبق) في ذلك (كائنٌ) * من الكيان الإمكانيّة التي هي مبدء التفرقة ومنشأ الكثرة ؛ * (فما ثَمّ موصولٌ ، وما ثَمّ بائنٌ) ضرورة أنّ تحقّقهما موقوفٌ على وجود ثنويّة الحجب وتفرقة البُعد والقرب .

(بذا جاء برهان العيان) وحجج الذوق والوجدان ، لابرهان النظر ودلائل العقل والفكر ولذلك قال : (فماأرى * بعيني إلاّ عينه إذ أُعاين) معا [1]؛ إذ المعاينة هي مقابلة العين بالعين وإدراكه به، وذلك بأن يدرك بالعين عين الشيء الذي منه يتقوّم ويتعيّن معناه ، لاكونه الذي به يتصوّر صورته .

☜ الأرباب »- بينها كمال التباعد والتقابل وتمام التباين والتخالف ، صارحقيقة واحدة بالوحدة المحضة ، جامعة بين الأطراف الواقعة في غاية البعد من جهة واحدة . « عالٍ في دنوّه ، دانٍ في علوه »- نوري .

---

١) د : - معا .

[رؤية الوحدة والكثرة في الوجود]

ثمّ لمابيّن في مبحثه هذا طرف التشبيه والإجمال ، الذي هي إحدى كفّتي ميزان بيان التوحيد - على ما أُنزل إليه جوامع الكلم الختميّة - لابدّ وأن يعادله بطرف التنزيه و التفصيل ، معتصما في ذلك كلّه لوثائق التنزيل الختمي وتأويله قائلا :

(﴿ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ﴾) [٨/٩٨] أي ذلك المماثلة من الحضرتين - الكاشفة عن الوحدة الحقيقيّة الوجوديّة ، الرافعة للكثرة الحاجبة الكونيّة لمن خشي ربّه - (أن يكونه) فارقا في عين تلك الجمعيّة ، حتى يكون توحيده ذاتيا ، وتحقّقه بالوحدة الحقيقيّة الذاتية ، لا الوحدة الرسميّة الوصفيّة - التي في مقابلتها الكثرة ، فلا يحيط بها ولا يجامعها ، بل يعاندها وينافيها .

وذلك الخشية والتفرقة (لعلمه بالتمييز) بين الأعيان وتفاوت أقدارهم في مراتب إدراكاتهم ونياتهم ؛ (دلّنا على ذلك جهل أعيان في الوجود بما أتى به[1] عالِمٌ ، فقد وقع التميز بين العبيد) بذلك (فقد وقع التميز بين الأرباب ؛ ولولم يقع التميز) بين الأرباب ، ويكون الكلّ في حضرة الأسماء واحدا (لفسّر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسّر به الآخر) حيث لاتفرقة بينهما بوجه من تلك الوجوه (والمعِزّ لا يفسَّر بتفسير المذِلّ) ولا الهادي بالمضلّ (إلى مثل ذلك) .

---

١) م : انابه . د : اتابه . والأظهر أن الصحيح ما أثبتناه مطابقا للعفيفي وسائرالشروح .

وهذه التفرقة والتفصيل بين كلّ اسم ومقابله إنّما هو في **حضرة الكلّ** الذي بها مربط رقيقة العبوديّة والربوبيّة ، (ولكنّه هو من وجه الأحديّة ، كما يقول : كلّ اسم ، إنّه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو) أي من حيث ذلك الاسم بعينه ، وهو ظرف اسميّته وخصوصيّته الممتازة بها عن مسمّاه .

فالكلّ من حيث دلالته على الذات المسمّاة واحد ، فإنّ الأسماء وإن تكثّرت في حضرة الكلّ باعتبار حقائقها من حيث هي (فالمسمّى واحد ؛ فالمعزّ هو المذِلّ من حيث المسمّى ، و المعِزّ ليس المذِلّ من حيث نفسه وحقيقته) يعني من حيث ظاهر الاسم الذي به اسميّته ، وهو الصفة .

وإذ قد تقرّر أنّ مدرك الظاهر من كلّ شيء هو الفهم قال : (فإنّ المفهوم يختلف في الفهم في كلّ واحد منهما) ضرورة أنّ ما فُهم من مصدر «الإعزاز» مخالف لما فُهم من مصدر « الإذلال » ، وإن كان واحدا في الخارج والوجود كالضاحك والناطق للإنسان .

[محصّل الكلام في التوحيد]

ثمّ إذا عرفت أنّ الأمر في التوحيد الختمي القرآني هو الجمع الأحدي :

(فلا تنظر إلى الحقّ * وتعريه عن الخلق)

حتّى تشاهد ظاهريّته في عين الباطن .

(ولا تنظر إلى الخلق * وتكسوه سوى الحقّ)

حتّى تشاهد باطنيّته في عين الظاهر ، بناء على أنّ المنظور أوّلا هو الظاهر[1] .

(و نزّهه و شبّهه و * قم في مقعد الصدق)

جامعا بين المتقابلين : نزّهه وشبّهه عقلا وعينا ، و قم في مقعد الصدق ذاتا وفعلا ، ثمّ فصّل ذلك بقوله :

(وكن في الجمع) قاعدا في مقعد التشبيه

إن شئتَ * وإن شئتَ ففي الفرق)

قائما في معبد التنزيه .

ثمّ إن تكن في الموطن الجمعي القرآني قادرا على طرفيه بحسب مشيّتك سواء :

(تحز بالكلّ - إن كلّ * تبدّى- قصب السبق)

أي تحز قصب السبق بالكلّ إن كلّ تبدّى لك ، بحيث لاتحتجب بأحدهما عن الآخر .

(فلا تفني) حينئذ عن نفسك - كما هو عقيدة الصوفيّة الرسميّة -

(ولا تبقي) بالبقاء الحقّي *

(ولا تُفني) غيرك بالإرشاد *

(ولا تُبقي)

---

١) لعله ناظر إلى قوله تعالى : ﴿ هُوَ الأوَّلُ وَ الآخرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ ﴾ ، وسرّ ذلك هو اقتضاء الحركة الرجوعية تقدم الظاهرعلى الباطن والشهادة علي الغيب ، بخلاف الحركة النزولية ؛ فإنها تقتضي تقدم الأول الذي هو الباطن والغيب على الآخرالذي هو الظاهر والشهادة بلاشك وريب - نوري .

(ولايلقى عليك الوحـ * ـيُ في غير) من غيرك
* (ولايلقى[١])

منك إلى الغير ، بل الأمر كلّه منك إليك .

[تحقيق في الوعد والوعيد الإلهي]

ثمّ إنّ من جملة ما يختصّ به إسماعيل أنّه كان صادق الوعد ، فإذ قد فرغ من بحث الرضا ، أخذ فيه قائلا :

(الثناءُ بصدق **الوعْد** ، لابصدق **الوعيد**) وذلك أنّ الثناء المحمود إنّما تقتضي الظهور والانبساط واللطف - على ما لايخفى على الواقف لما سلف في تحقيق معنى الحمد - وصدق الوعيد إنّما يستدعي الخفاء والانقباض والقهر ، (والحضرة الإلهيّة تطلب الثناء المحمود بالذات) فإنّ الإله ما لم يظهر ويُعبد لم يكن إلها ،(فيثنى عليها بصدق الوعْد - لابصِدق الوعيد - بل بالتجاوز) حيث قال : (﴿ فَلاَ تَحْسَبَنَّ اللّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ ﴾ [١٤/٤٧] ولم يقل : « و وعيده » ، بل قال :) فيه : (﴿ وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِم ﴾ [٤٦/١٦] ، مع أنّه توعّد على ذلك .

(فأثنى على إسماعيل) - جريا على ما عليه الكمال الإلهي الوجودي - (بـ ﴿ انَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ ﴾)[١٩/٥٤] مع إمكان عينه وما يطلبه بالذات

---

١) عفيفي : ولاتلقى .

من الأوصاف العدميّة المذمومة (وقد زال الإمكان في حقّ الحقّ لما فيه من طلب المرجّح [1]) .

* (فلم يبق إلاّ صادق الوعدوحده)

فإنّ صدق الوعيد ينفيه [2] الثناء المحمود الذي هو مقتضى الوجوب الذاتي

* (وما لوعيد الحقّ عينٌ تُعايَن)

على ما ينادي عليه النصوص الجليّة كقوله : ﴿ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ ﴾ [٣٩/١٦] ﴿ وَ مَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلاَّ تَخْوِيفًا ﴾ [١٧/٥٩] - إلى غيرذلك - مؤيّدة بالبراهين العقليّة الذوقيّة .

وما قيل [3] هاهنا : -« إنّه بحسب ما يؤول إليه الأمر ، فإنّ أهل النار إذا دخلوها وتسلّط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم ملكهم الجزع والاضطراب ، فيكفّر بعضهم بعضا ، ويلعن بعضهم بعضا ، متخاصمين متقاولين - كما نطق به كلام الله في مواضع - وقد ﴿ أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ [١٨/٢٩] وطلبوا أن يخفّف عنهم العذاب - كما حكى الله عنهم بقولهم : ﴿ يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾ [٤٣/٧٧]، أوأن يرجعوا إلى الدنيا - فلم يجابوا إلى طلباتهم ، بل اُخبروا بقوله : ﴿ لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَ لاَ هُمْ يُنْظَرُونَ ﴾ [٢/٨٨] ، وخوطبوا بمثل

---

١) أي لما في الإمكان من طلب المرجح ، ولايتوقف صفة ما من صفات الله على شيء ، فتحقق وجوب صدق وعده ، وقد وعد التجاوز (شرح الكاشاني) .

٢) د : بنفيه .

٣) القائل الكاشاني (شرح الفصوص ١٢٣) وتابعه القيصري (٦٦٢-٦٦٣) . والكلام مقتبس من شرح الجندي : ٢٩٠ .

قوله : ﴿ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ ﴾ [٧٧/٤٣] ﴿ اخْسَئُوا فِيهَا وَ لاَ تُكَلِّمُونِ ﴾ [١٠٨/٢٣] ؛ فلمّا يئسوا ووطّنوا أنفسهم على العذاب والمكث على مرّ السنين والأحقاب ، فعند ذلك رفع العذاب عن بواطنهم » -

فكلام من ليس له ذائقة إدراك الحقائق كما هي ، فإنّ ذلك التكفير و الاضطراب والملاعنة والمخاطبة كلّها موائد استلذاذهم الخاصّة ، التي ليس لأحد أن يحوم حولها ، أو يروم نيلها ، كما قال أبويزيد فيه [١]:

فكلّ مآربي قد نلتُ منها * سوى ملذوذ وجدي بالعقاب

وإليه أشار شرف الدين ابن الفارض بقوله[٢] :

وإن فتن النسّاك بعض محاسن * لديك ، فكلّ منك موضع فتنة

وكذلك سؤالهم المالكَ ﴿ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾ [٧٧/٤٣] وعدم جوابهم تارةً وإخبارهم بعدم التخفيف عنهم أُخرى وخطابهم بالمكث والخساء ، كل ذلك نعمٌ يتنعّمون بها ، كما قال الشيباني[٣]:

جورواوصدّوا واهجروا مضناكم * وتباعدوا ما شئتم وتجنّبوا
فالجور عدلٌ منكم ، وصدودكم * وصلٌ ، وبُعدكم لديّ تقرّب

---

١) كذا ورد البيت في كتب ابن العربي - مثل الفتوحات : الباب الثمانون ومأتان : ٦١٤/٢- منسوبا إلى أبي يزيد . وقد نسبه الخطيب في تاريخ بغداد (١١٦/٨) إلى الحلاج . وقبله :
أريدك لا أُريدك للثواب * ولكني أريدك للعقاب
راجع أيضا الفتوحات المكية : ٥١١/١ و٤٠٨/٢ و٥٢٤ و٦٥٧ و٧٤٦ و١٨٥/٤ .
٢) من أبيات تائيته الكبرى المسمى بنظم السلوك .
٣) لم أتحققه .

وإنّمايعرف هذا مَن خلصت له مشارب عبوديّته عن شوائب التعمّلات الإمكانيّة ، والتسبّبات الكيانيّة ، وحصلت له بذلك نسبة[1] المحبّة المشعرة لإدراك ذلك و وجده وذوقه :

فقل لقتيل الحبّ : وفّيتَ حقَّه * وللمدعي: هيهات ماالكَحَل الكُحْل[2]

* * *

والذي أوهم البعض أنّها ليست بنعيم : أنّ صورتها مباينة لصور نعيم الجنان ، الذي قصر مدارك [الف/٢٧] استلذاذهم عليها ، وإلى دفع ذلك أشار بقوله :

(وإن دخَلوا دارَ الشقاء فإنّهم * على لذّة فيها نعيمٌ مبائن)

(نعيم جنان الخلد فالأمرواحد) *

من حيث أنّه مبدء اللذة * (وبينهما عند التجلّي)

بحسب مدارك الأقوام ومراتب أفهامهم (تبائن)

حيث أنّ كلاّ منهم لايدرك نعيمَ الآخر، ولذلك يسمّى الأوّل بالنعيم والآخر بالعذاب ، إبانة لحكم تلك المباينة الموهومة ؛ ولكنّ الأمر في نفسه واحد ، فإنّ العذاب أيضا نعيم يستلذّ به أهله .

---

١) د : - نسبة .

٢) الكَحَل : سواد منابت شَعرالأجفان خلقة . الكُحْل : الأثمد وكل مايوضع في العين يشتفى به .

(يسمّى عذابامن عذوبة طعمه * وذاك) التخصيص والتسمية الموهمة للاختلاف (له) أي لنعيم دارالشقاء (كالقشر، والقشرصائن)

يصونه عن غير أهله ، وعن أن يوصل إليه ويدرك مغزاه في غير أوانه ، فإنّه إنّما يصل إلى ذلك أُولوالألباب في أوان ظهورها للأفهام ، وبروزها عن الأكمام يوم تبلى السرائر ، وأمّا الظاهريّون من أهل القشر وذويه ، فليس لهم منه غير معنى التعذيب والتأليم ، الذي هو ظاهر اسمه .

* * *

[تمهيد للفص الآتي]

ثمّ ليُعلم أنّ مادة **الروح** - بجواهر حروفها - تدلّ على مبدء الانبساط ومصدر اللطف والانتشار - كالرَوح والرُوح والريح والراح - و إذ قد كان **الكلمة اليعقوبيّة** بين آباء هذه السلسلة هي مبدء الانبساط الزائدالاثنى عشري واللطف الكمالي اليوسفي : خصّصها **بالحكمة الروحيّة** قائلا :

[٨]

فصّ حكمة روحيّة[1] في كلمة يعقوبيّة

ولذلك قال تعالى على لسانه : ﴿ لاَ تَيأَسُوا مِن رَوْحِ اللّهِ ﴾ [١٢/٨٧] ، و ﴿ إنِّي لأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ ﴾ [١٢/٩٤] .

وبيّن أنّ أتمّ ما يظهر به الانبساط الوجودي المستتبع للطائف العلميّة هي الأوضاع الدينيّة و الأحكام الشرعيّة ، فإنّها مع كونها هي المقوّمة للصورة الانبساطيّة ، و الهيئة الجمعيّة الانتظاميّة التي بها قامت العين في الخارج متشخّصة بالفعل ، منطوية أيضا على جملة من الحقائق ، كاشفة عنها ؛ لذلك أخذ في هذا الفصّ يبيّن أمر الدين بأقسامه وأحكامه ، في قوله :

[الدين دينان]

(الدين دينان : دينٌ عند الله وعند من عرّفه الحقّ) بوسيلة الوحي

---

١) « الروحية » بضم الراء عند أكثر الشارحين ، ولكن القيصري رجح القراءة بفتح الراء .

من الأنبياء والرسل ، (ومن عرّفه[1] من عرّفه الحق) بوسيلة الفكر والإلهام ، و الكشف من الوارثين لهم ؛ (ودين عند الخلق) مما واطأ عليه خيار الناس وحكماؤهم من الأوضاع المستحسنة المستجلبة للمكارم، الموافقة للحِكَم الخاصّة، المطابقة لمصلحة العامّة ، (و قد اعتبره الله) بلسان الخاتم[2] ، المعرِب عن الحِكَم والمصالح كلّها ، فإنّه ما لم يعتبره كذلك فهو من العادات الرديئة المردية التي تتبعها الغواشي المظلمة المضلّة .

(فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليّة[3] على دين الخلق ، فقال تعالى :﴿ وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ ﴾ [١٣٢/٢]) بيّن أوضاعكم المرغوبة وعاداتكم المطبوعة من أفعالكم الاختياريّة ، التي تخرجكم عن مشتهياتكم المتفرقة وتجمعكم فيها جمعا ﴿ فَلا تَمُوتُنَّ ﴾ اختياريّا كان بالفطام عن تلك العادات ، أو اضطراريّا بالانفطام عن مطلق الطبيعيّات وانقطاع أحكامها ﴿ إِلاَّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [١٣٢/٢] (أي منقادون إليه) ظاهرا بلزوم الاعتقاد والإخلاص فيه ، و إلزام الجوارح بالعكوف على مقتضاه ، و باطنا بالتدبّر في جزئيّات أوضاعه و استكشاف لطائف المعارف ودقائق الحقائق منها جملة كافية .

(وجاء « الدين » بالألف واللام للتعريف والعهد ، فهو دين معروف

---

١) د : عفيفي : ومن عرف .

٢) إشارة إلى الآية الكريمة : ﴿ وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾ [٢٧/٥٧] .

٣) عفيفي : العليا .

معلوم) ضرورة أنّ الغاية التي هي الحقيقة الآدميّة لما كانت معلومة معروفة في الأزل ، فكذلك الطريقة الموصلة إياها إلى كمالها المتمّمة لها ، لابدّ وأن تكون معلومة معروفة ، وإلى ذلك في القرآن الكريم إشارة :(وهو قوله تعالى :﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ ﴾ [١٩/٣] وهوالانقياد)-كما عرفت - ظاهرا وباطنا .

(فالدين عبارة عن انقيادك والذي من عند الله هوالشرع الذي انقدت أنت إليه) ، فالانتساب إليه تعالى هو الذي يسمّية الشرع ، و إلاّ (فالدين الانقياد والناموس) أي المستور المضنون به على غير الكمّل ، فإنّ ناموس الرجل هو صاحب سرّه الذي يخصّه بما يستره عن غيره .

وذلك (هو الشرع الذي شرّعه الله) للعامّة بحسب التعلّق به أفعالا ، وللخاصّة بحسب التعلّق والتخلّق أفعالا وأوصافا ، ولخلّص الخاصّة بحسب التعلّق والتخلّق والتحقّق أفعالا وأوصافا واستكشافا عمّا ينطويه من الحقائق المضنون بها ، (فمن اتّصف بالانقياد لما شرّعه الله له فذلك الذي قام بالدين وأقامه - أي : أنشأه -كما تقيم الصلاة)فإنّ الإذعان والانقياد إنّما هو إعداد الجوارح والقوى الفعّالة لارتكاب الواجبات والكفّ عن المحرّمات ، وليس ذلك سوى فعل من أفعال العبد ، (فالعبد هو المنشئ للدين ، والحقّ هو الواضع للأحكام) من الوجوب والتحريم ، المستدعي للإتيان أو الكفّ ، (و الانقيادُ [١]) والإذعان لهما (عينُ فِعلك ؛ فالدين من فِعلك ، فما سعدت) واتّصفت بكمال العبوديّة (إلاّ بما كان منك) .

---

١) عفيفي : فالانقياد هو .

(فكما أثبتَ السعادة) التي هي كمال العبوديّة (لك ما كان فعلك ، كذلك ماأثبت الأسماء الإلهيّة) التي هي كمال الألوهيّة الأسمائيّة (إلاّ أفعاله ، وهي أنت) يعني العين باعتبارتفرقته في ثنويّة الخطاب وثبوته فيه عيانا (وهي المحدَثات) .

(فبآثاره سمّي إلها ، وبآثارك سمّيت سعيدا ؛ فأنزلك الله منزلته إذا أقمت الدين ، وأنقدتَ إلى ماشرّعه لك) فكمّلتَ نفسك بأفعالك ، كما كمّل الله نفسَه بك[1]- وهو عين فعله -(وسأبسط في ذلك - إن شاء الله - ما تقع به الفائدة بعد أن تبيّن الدين الذي عند الخلق ، الذي اعتبره الله)فهوأيضا لله .

(فالدين كلّه لله ، وكلّه منك) - لأنّه فعلُك - (لامنه ، إلاّ بحكم الأصالة) ، فإنّ الكلّ بذلك الحكم[2] منه إليه ، لاتفرقة هناك أصلا .

---

١) إلا أن تلك النفس الإلهيّة التي كملت بأفعال الله تعالى لهي نفَسُه - بفتح الفاء - المعبر عنه برحمته الواسعة التي وسعت كل شيء وسبقت غضبه وكتب على نفسه - التي هي نفسه المحيط المنبسط الوسيع الذي وسع السماوات والأرض - الرحمة ؛ وهو البحر المحيط بمحيطات بحار الحقائق التي هي كلمات الله التامات التي هي أعيان حقائق الأشياء المتحدة بالأسماء الإلهية الحسنى روحا وعقدا ، لكون الأسماء الإلهية من جنس حروف تلك الكلمات التي هي صنائعه تعالى ومظاهر صفاته العليا وأسمائه الحسنى - فاحسن التأمل فيه - نوري .

٢) أي بحكم الأصالة التي إليها يشير قوله تعالى : ﴿ كُلٌّ مِن عِندِ اللَّهِ ﴾ [٧٨/٤] وسرّ ذلك كون فعل فعل الشيء هو أيضا فعل ذلك الشيء ، فإليه يرجع الأمر كله . وسرّ السرّ كون فعله تعالى محيطا مثل ذاته تعالى ، والإحاطة تنافي ثنوية المقابلة والتقابل التي هي ساقطة هالكة عاطلة باطلة بالإحاطة ، إذ لا تفرقة عند الإحاطة ولاعين ولا أثر منها ولاخبر عنها هناك - نوري .

وإذ قال « بحكم الإحاطة » اندفع عنه المعارضة بقوله تعالى : ﴿ مَا أَصَابَكَ مِن حَسَنَةٍ ﴾ [٧٩/٤] -الآية - منه .

[الدين الذي وضعه الخلق واعتبره الله تعالى]

وأمّا بيان اعتباره تعالى ذلك الدين : فإنّه (قال تعالى ﴿ وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا ﴾ [٥٧/٢٧] ، وهي النواميس الحِكمية) والأسرار المضنونة الخاصّة ، (التي لم يجيء الرسول المعلوم بها) - أي لم يجيء بتلك النواميس - (في العامّة من عندالله) .

ولا يتوهّم أنّ عدم مجيء الرسول بها مطلقا ، بل[1] (بالطريقة الخاصّة [2] المعلومة في العرف) الشرعي التي هومسلك أئمّة الفقهاء والمجتهدين في استنباط الأحكام ؛ فإنّ الرسول الخاتم - عند التحقيق - لابدّ وأن يجيء بسائر الأسرار والحِكم - كما سلف بيانه - ولكن لاعلى الطريقة المعلومة في العرف العاميّ لعدم بلوغ مدارك أهل ذلك العرف إليه ، ولابدّ له من التنزّل إلى مقامهم ، والتكلّم على مقادير عقولهم وأفهامهم ، وعلى ذلك العرف قال :

(فلمّا وافقت الحكمةُ والمصلحةُ الظاهرة فيها الحكمَ الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي)وهوالانتهاج إلى الغاية الكمالية ، أعني النظم الوجودي والسلوك الشهودي الذي هو وجهة الحركة الكماليّة الإنسانية : (اعتبرها الله اعتبار ما شرّعه من عنده تعالى ، وما كتبها الله عليهم) كتابة إلزام و إيجاب - لما عرفت آنفا -

---

١) د : - بل .

٢) خالف الشارحُ هنا الكاشاني والقيصري (٦٧٠) حيث صرحا بأن الباء في « بالطريقة » متعلقة بـ« ابتدعوها » ، أي رهبانية ابتدعوها بوضع تلك الطريقة الخاصة المعلومة في عرف خاص .

(ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم بابَ العناية والرحمة من حيث لايشعرون) مورد ذلك الرحمة ، ولا مصدرتلك العناية [١]- فإنّهم رأوا أن المعارف والعلوم إنّما استحصلوها من الفكر والنظر، وليس للانتساب بالكمّل من الورثة الختميّة التي للأنبياء والأولياء له دخل في ذلك ؛ وقد اقتبس هذا المعنى من قوله تعالى ﴿ وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا ﴾ [٢٧/٥٧] (جعل في قلوبهم تعظيم ما شرّعوه ، يطلبون بذلك رضوان الله على غير الطريقة النبويّة [٢]) الموضوعة للعامّة ، ليكون شكرا وفاقا ، بإزاء تلك العناية الخاصّة الخفيّة عندهم مورد نزولها وفيضانها .

فإنّ ذلك عبادة زائدة - على ما ألزمهم بها - من عند أنفسهم تبرّعا ، كسنن المتصوّفة من الإسلاميّين وغيرهم من سائرالملل، ولذلك وصف الطريقة المذكورة في أكثر النسخ بقوله : (المعروفة بالتعريف الإلهي ؛ فقال) مفصِحا عن ذلك المعنى : (﴿ فَمَا رَعَوهَا ﴾ هؤلاء الذين شرّعوها) - بوضعهم تلك الرهبانيّة الناموسيّة - (و شُرِّعت لهم) بالتزام أحكامها -(﴿ حَقَّ رِعَايَتِهَا ﴾ ﴿ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّهِ ﴾ ولذلك اعتقدوا) الرضوان برعاية تلك الرهبانيّة .

فتكون الاستثناء - على هذا التقدير - متّصلا ، ففسّر الآية على المعنى إظهارا لذلك ، فإنّ ظاهر الآية - على ما عليه العامة - أنّ الاستثناء منقطع

---

١) كذا في النسختين ؛ ولعل الصحيح : بمورد ذلك الرحمة ولابمصدر تلك العناية .

٢) قال القيصري (٦٧١) : « وفي بعض النسخ : على الطريقة النبوية » . كما أنها القراءة عند الكاشاني (١٢٧) وأورد ما في المتن نسخة بدلا عنها .

والمعنى على ذلك أيضا مشوّش ، فلذلك عدل عمّا هوالظاهر من التركيب ، وجعل الاستثناء عن قوله ﴿ فَمَا رَعَوهَا ﴾ مع تقدّمه ، فإنّ ذلك غير بعيد على قانون ذوي الألباب ، الذين لايلتفتون إلى الرسوم الاصطلاحيّة الجعليّة .

(﴿ فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ بها ﴿ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ﴾) وهو الرضوان[1]، (﴿ وَ كَثِيرٌمِنْهُمْ ﴾ أي من هؤلاء الذين شرّع فيهم هذه العبادة﴿ فَاسِقُونَ ﴾[٢٧/٥٧] أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقّها ، ومن لم ينقد إليها لم ينقد إليه مشرّعه بما يرضيه[2]؛ لكن الأمر) على ما عليه حقيقته في نفسه (يقتضي الانقياد) ، إذ لايلزم من عدم انقياد المشرّع إليه بما يرضيه عدم انقياده إليه مطلقا ، فإنّه لابدّ للأمر مطلقا من الانقياد .

[الدين هو الجزاء]

(وبيانه أنّ المكلّف إمّا منقاد بالموافقة ، وإمّا مخالف ؛ فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه) وظهور أمره ؛(وأمّا المخالف : فإنّه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله)- فإنّ الحكم إنّما هولصرافة القابليّة الأصليّة الذاتيّة كماسبق تحقيقه - (أحدَ الأمرين : إمّا التجاوز والعفو ، و إمّا الأخذ على ذلك . ولابدّ من أحدهما ، لأنّ الأمر حقٌّ في نفسه) وهويقتضي ذلك ، ومقتضى الحقّ حقّ .

---

١) د : - وهو الرضوان .

٢) قال القيصري (٦٧٢):« ذكّر ضمير مشرّعه باعتبار الدين . وفي بعض النسخ :« إلى مشرعه » ، فضمير « مايرضيه » عائد إلى المشرّع حينئذ » .

(فعلى كلّ حال - قد صحّ انقياد الحقّ إلى عبده لأفعاله ، وما هو عليه من الحال فالحال هوالمؤثّر، فمن هنا كان الدين جزاء، أي معاوضة بمايسرّ أوبما لايسرّ فبمايسرّ ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ﴾ [٢٢/٥٨] هذا جزاء بما يسر) للمكلّف الموافق ، (﴿ وَ مَنْ يَظْلِمْ مِنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا [1] ﴾ [١٩/٢٥] هذا جزاء بما لايسرّ) للمكلّف المخالف (﴿ وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِم ﴾ [١٦/٤٦] هذا جزاء) بما يسرّ للمكلّف المخالف (فصحّ أن الدين هو الجزاء) .

(وكما أنّ الدين هو الإسلام ، والإسلام عين الانقياد ، فقد انقاد إلى ما يسرّ وإلى ما لايسرّ - وهو الجزاء) - فيكون الدين كِلا معنييه مرادا ، مستقيما إرادته هاهنا .

[لايصل إلى العبد شيء عن غير ذاته]

(هذا لسان الظاهر في هذا الباب) حيث فصّل المكلّف ، وقسّم المكلّفين إلى الموافقين منهم والمخالفين ، وبيّن للكلّ ما لهم من الدين ؛ (وأمّا سرّه وباطنه فإنّه تجلّى [2] في مرآة وجود الحق ، فلا يعود على الممكنات من الحق إلاّ ما تعطيه ذواتهم في أحوالها) فإنّ المرآة إنّما تعطي ما على الرائي من الأوضاع والهيآت وتحوّلهم في تلك الأوضاع في مراقي السعادة تارة ، ومهاوي الشقاوة أخرى ، بحسب تطورهم في الأحوال (فإنّ لهم في كلّ حال صورة ، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم ، فيختلف التجلّي لاختلاف الحال ، فيقع

---

١) عفيفي : عذابا كبيرا .
٢) عفيفي : تجل .

الأثر في العبد بحسب ما يكون) عليه بالذات (فما أعطاه الخير سواه) .

وإذ قد تقرّر على أُصولهم أنّ الشرّ - من حيث أنّه شرّ - لايقبل الوجود ، فإنّ ما يقال له « الشرّ » عرفا إنّما هو باعتبار نسبته إلى الخير ومضادّته المظهرة إيّاه - كما قيل[١]: « فبضدّها تتبيّن الأشياء » - وينبّه على هذه النكتة حيث قال :(ولا أعطاه ضدّ الخير غيره) ، وما قال :« ولا أعطاه الشرّ » فإنّه من حيث هو شرٌّ غير قابل لأن يكون معطىً .

فظهر أنّه لا شيء ممّا هو سبب نعيم **العبد** وعذابه خارجا عن ذاته (بل هو مُنعِم ذاته ومعذّبها ، ولايذمنّ إلاّ نفسه ، ولا يحمدنّ إلاّ نفسه ، **فللّه الحجّة البالغة** في علمه بهم ، إذ العلم يتّبع المعلوم) .

وهذا السرّ وإن انطوى فيه كثيرٌ من متفرّقات أحكام الأكوان ومتوهّمات أعيان عوالم الإمكان ، ولكن ما أفصح[٢] عن التوحيد الذاتي خالصا عن شوائب الثنويّة و التقابل - حيث أثبت المعلوم بإزاء العالِم ، و الظلّ بإزاء الشمس ، والكثرة بإزاء الوحدة - فلابدّ ممايفصح عن ذلك السرّ حتّى [الف/٢٧١] يتمّ البيان ، كما[٣] قال العارف التلمساني :

---

١) قال المتنبي : وتديهم وبهم عرفنا فضله * وبضدها تتبين الأشياء
٢) لفظة « ما » هاهنا نافية ، إذ رؤية المعلوم بازاء العالم ، وجعل العلم تابعا للمعلوم والمعلوم متبوعا يشهد لاثبات الثنوية التقابلية المنافية للتوحيد الخالص وخالص التوحيد ، المسمى بالتوحيد الحق وحق التوحيد - نوري .
٣) د : - كما .

لما انتهت عيني إلى أحبابها * شاهدت صِرف الراح[1] عين حبابها

ثمّ إنّه ما جاوز صاحبُ المشهد هذا - بَعدُ - عن مفترق المتقابلين ، وهو المعبَّر عنه بـ ﴿ قاب قوسين ﴾ ، والذي يناسب طور كتابه هذا إنّما هو المشهد الختمي ، المعبّر عنه بـ ﴿ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾ [٩/٥٣] وهو الذي لا تغاير هناك ولا نسبة أصلا ، وإلى ذلك أشار بقوله :

[ليس في الوجود إلا الحقّ تعالى وتجلّياته]

(ثمّ السرّ الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة : أنّ **الممكنات على أصلها من العدم** ، وليس وجودٌ إلاّ وجود الحقّ بصور أحوال ما هي عليه ؛ أي الممكنات في أنفسها وأعيانها) .

فلئن قيل : إذا ثبت أنّ الممكنات على عدمها الأصلي ، فكيف يتصوّر لها أحوال يظهر الحقّ بصورها ؟

قلنا[2]: إنّ الممكنات إذا لوحظت من حيث أنفسها وأعيانها - أي ذواتها

١) « صرف الراح » كناية عن حضرة الهوية الصرفة المحيطة القاهرة ، و حبابها عن الصور التي تجلت وتطورت بها صِرف الهويّة الظاهرة الباهرة - نوري .

٢) لعل مراده أن منزلة الأعيان الثابتة المتقررة الواقعة في صقع من الواقع باقتضاء من الأسماء الإلهيّة المختفية أحكامها - اقتضاء الظاهر لمظهره من الأسماء الإلهيّة - منزلة الصور لمعانيها ، والأمثلة والأظلة من حقائقها ، فتلك الأعيان الثابتة المتقررة الواقعة - النازلة بمنزلة المجالي والمظاهر لحقائقها ، التي هي أربابها المقتضية لها ليكون مظاهرسلطانها ومجالي أحكامها - لا يمكن أن يجري عليها حكم الإمكان ، القسيم لحكم الوجوب الذاتي . بل إن هي من تلك الجهة الإلهيّة والنسبة العالية إلا تصورات أسماء الله الحسنى وأمثلتها وأظلتها الكاشفةعنها وعن أحكامها ☜

- وأصالتها - فهى الاعتبارات المسمّاة بالشؤون الذاتيّة ، وهي عين الذات ، وإنّما يقال لها « **الممكن** » إذا لوحظت خارجة عن الوجود الحق ، مقابلة له ؛ وكأنّا بيّنا زيادة بيان لهذه المسئلة في كتاب « **التمهيد**»[1] فليطالب ثمّة .

[الثواب والعقاب]

(فقد علمت من يلتذّ ومن يتألّم ، وما يعقب[2] كلّ حال من الأحوال ، وبه سمّي **عقوبة وعقابا** ، وهو شائع[3] في الخير والشرّ ، غير أنّ العرف سمّاه في الخير « **ثوابا** » وفي الشرّ « **عقابا** ») فإن عقب الشيء آخره ، ولذلك يقال للولد : عقب . وبهذه النسبة خصّص بحث الدين **بالفصّ اليعقوبي** ، الذي هو آخر الآباء في هذه السلسلة ، فإنّ « اليعقوب » في أصل اللغة هوذكَر الحَجَلة[4] لما له من عقب الجري .

☜ والمظهرة لسلطانها . وأما اعتباركونها ممكنة الذوات قسيمة بالقسمة العقلية الاعتبارية للواجب بالذات القاهر القهار ، الذي ليس كمثله شيء وهوالسميع البصير، فهوبضرب من اللحاظات والتعملات العقلية التي لا مطابق لها في متن الواقع الخارج عن ظرف التعمل والتصرف التعملي الصرف . اللهم إلا بضرب من الفرض والتقدير الفرضي ، فليس في دار الوقوع والوجود الواقعي إلا هو بأطواره وشؤونه الذاتية الراجعة إليه - نوري .

١) التمهيد في شرح رسالة قواعد التوحيد .

٢) د : ومايعاقب .

٣) عفيفي : سائغ .

٤) الحجلة : صغار أولاد الإبل وطائر اسمه بالفارسية : كبك . وقيل : العقاب . راجع الخلاف في معنى يعقوب في لسا ن العرب : عقب ، ٦٢٢/١ .

[الدين هوالعادة]

(وبهذا سمّي - أوشرح الدين) الذي هوالجزاء -(بـ« **العادة** »، لأنه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حالُه) من الصور الملائمة وغير الملائمة - على ما سبق تفصيله - (**فالدين : العادة** ؛ قال الشاعر :

كدينك من أُمّ الحويرث قبلها

أي : عادتك . ومعقول العادة أن يعود الأمربعينه إلى حاله ، وهذا) العود بعينه (ليس ثَمّ) أي في الدين[١]، (فإنّ العادة تكرار) ولا تكرار في الوجود أصلا ، (لكن العادة حقيقة) بمعنى التكرار (معقولة) ، فلا يأباه العقل ظاهرا ، (والتشابه في الصورموجود) كما في المتّحدين بالنوع والمتماثلين من أفراده ، فيتصور العادة حينئذ بحقيقتها كما في الأفراد الإنسانيّة مثلا .

(فنحن نعلم أنّ زيدا عين عمرو في الإنسانيّة ، وما عادة[٢] الإنسانيّة إذ لو عادت تكثّرت) الإنسانيّة (وهي حقيقة واحدة) غيرمتكثّرة ،(والواحد لايتكثّر في نفسه ؛ ونعلم أن زيدا ليس عين عمرو في الشخصيّة ، فشخص زيد ليس شخص عمرو ، مع تحقيق وجود الشخصيّة بما هي شخصيّة في الاثنين) أي مع اعتبار معنى التشخّص فيهما ، فإنّه معنى واحد لا تكثّر فيه بنفسه كالحقيقة بعينها (فيقول في الحسّ « عادت » لهذا الشبه) الواقع بينهما من عروض

---

١) كذا قال الكاشاني أيضا . ولكن القيصري قال : « أي في الجزاء » .

٢) كذا في النسختين ، والأظهر أن الصحيح « عادت » كما في عفيفي .

هذا التشخّص الواحد ، ومن حيث تماثلهما في أصل الحقيقة (ونقول في الحكم الصحيح) العقلي : (« لم تعد ») من حيث أنّ العائد بالذات غير البادئ ، على ما دلّ عليه برهان امتناع إعادة المعدوم بعينه .

(فماثمّ عادةٌ بوجه ، وثمّ عادةٌ بوجه) فقدجمع في حكمه هذين الطرفين، وإنّما خصّ ذلك في الحسّ لأنّ مرجع الاشتباه بين المتمايزات ومورده ذلك ، ومن ثمّة يُرى العقل يغلطه في كثير من المواضع ، ولذلك وصف الحكم العقلي بالصحّة ؛(كما أنّ ثمّ جزاء بوجه) حيث أنّ العقاب بمايستعقبه أفعال العبد وأحواله فهو العوض لها وجزاؤها ، (و ما ثمّ جزاء بوجه) حيث أنّ كلّ حالٍ مستقلّ في طروّها للعبد بنفسها (فإنّ الجزاء أيضا حال في الممكن من أحوال الممكن)ممّا يقتضيها الممكن بذاته ، وهي الأُمور المتغايرة بالذات ، فليس بينها ما يستعقب بعضها بعضا ، من النسب الارتباطيّة والرقيقة الاتحاديّة بهذا الاعتبار .

وملخّص هذا الكلام أنّ الدين الذي هو من أحكام الأعيان الممكنة جامع للطرفين، كالأعيان بعينها ، فإنّها من وجه عدم محض ، ومن وجه آخر أحوالٌ وأحكامٌ يتصوّر بها الوجود ، فلها وجود بهذا الوجه[1].

---

١) ألا يا صاحب البصيرة الناقدة ويا طالب الحقيقة الحقة ، إن الحق الحقيق بالإذعان والتصديق ، هو أن يقال بالتفرقة بين الممكنات التي هي أُمورمتقررة متحققة متحصلة موجودة في الواقع بإيجاده تعالى إياها من الآزال إلى الآباد ، وبين الممكنات التي حكموا بكونها أُمورا اعتبارية ذهنية لاحظّ لها من الوجود ولانصيب لها من التقرّر والتحصل إلا بضرب من التعمل العقلي واللحاظ الفرضي الذي يحكم بحسبه خلوها وتجردها عن كافة الوجودات رأسا ، حتى عن ذلك اللحاظ والتعمل والتحلية والتجريد الذي هو أيضا ضرب من الوجود الحقيقي .

(وهذه مسئلة أغفلها علماء هذا الشأن - أي أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي ، لا أنّهم[1] جهلوها) ، و إلاّ لم يكن لهم علم بالشأن أصلاً- و إنّما أغفلوا[2] عن إيضاحها (فإنّها من سرّ القدر المتحكّم في الخلائق) إذ ما من مخلوق إلاّ وهو مجبور تحت حكم قابليّته الأصليّة الذي[3] يتّبعه التجلّي ، وأعيان علماء ذلك الشأن ما حكمت قابلياتها وما طلبت ألسنة استعداداتهم إيضاح تلك المسئلة على ما ينبغي .

[خدمة الرسل ﷺ]

وبيان ذلك ما أشار إليه بقوله :(واعلم أنّه كمايقال في الطبيب :« إنّه

☜ وحاصل التفرقة أنه إن أُريد من الممكنات ومن الأشياء والأعيان الإمكانية الأُمور التي هي فاقرة (ظ) الذوات إلى الوجود الحق الحقيقي القيوم الغني المطلق الواجبي ، تعلق الهويات الغير البائنة عنه تعالى ببينونة العزلة والبائنة عنه جل وعلا بالبينونة في الحكم والصفة - التي هي أتم أنحاء البينونة وأكملها الذي لاوجود ولا تحقق له إلا في مقابله الذي هو في غاية البعد عنه ،لما قيل :« إن تمام الشيء وكماله في مقابله »- فهي أُمور حقيقية موجودة في متن الواقع متحصلة متقومة بتقويم حضرة القيوم تعالى قائمة به ، فاقرة إليه ، راجعة إليه ، بائنة عنه سبحانه ، كما قال عزّ من قائل :﴿ وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ ﴾ وقال ﷺ : « بان عن الأشياء بالقهر لها ، وبانت الأشياء عنه بالخضوع له » .

وإن أُريد منها الأُمور التعملية التي حكم بتعمل ما من العقل النظري أنه أمر وذات غير أبيّة بحسب نفسها عن الوجود والعدم ، وخالية في نفسها عن كافة الوجود والعدم ، فهي أمر لا تأصّل ولا تحصّل له أصلا إلا بالتعمل - فتأمل - نوري .

١) في شرح الكاشاني ونسخة في عفيفي : لانهم .

٢) د : غفلوا .

٣) د : التي .

خادم الطبيعة ») فيمن يستعلجه ويعالجه (كذلك يقال في الرسل والورثة) الذين هم العلماء بالشأن المذكور : (انهم خادموا الأمر الإلهي في العموم) ممّا يتعلّق بأنفسهم من الأحكام الخاصّة بهم ، وممّا يتعلّق بالأمم المتعلّقة بهم ممّا يختص بهم (وهم في نفس الأمر خادموا أحوال الممكنات ، وخدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم) وباقي الأعيان هم المخدومون في حال ثبوت أعيانهم .

(فانظر ما أعجب هذا) حيث وقع أحوال الممكنات مخدومة - وهي خادمة بعينها - و حيث وقع الأشرف خادما ، و الأخسّ مخدوما في أصل القابليّة (إلاّ أن) لهذه الخدمة تفصيلا لابدّ من الوقوف عليه عند الاستطلاع لما يراد من هذا البحث هاهنا ، وهو أنّ (الخادم المطلوب هنا إنّما هو واقف عند مرسوم مخدومه إمّا بالحال أو بالقول ، فإنّ الطبيب إنّما يصحّ أن يقال فيه :) « إنه بالفعل (خادم الطبيعة » لو مشى بحكم المساعدة لها) فيما تريد في إصلاحها حالا أو قولا (فإنّ الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجا خاصّا به سمّي « مريضا » ، فلو ساعدها الطبيب خدمة) في إبقاء ذلك المزاج له (لزاد في كمّية المرض بها أيضا ، وإنّما يردعها طلبا للصحة ، والصحّة من الطبيعة أيضا بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج) الذي هو مبدء الانحراف عن نهج الاستقامة والاعتدال الصحيح .

(فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة) مطلقا (وإنّما هو[1] خادم لها من

---

١) د : - هو .

حيث أنّه لايصلح جسم المريض ولا يغيّر ذلك المزاج الاّ بالطبيعة أيضا) كما أنّ الخدمة للأعيان الممكنة من أحوال أعيان الرسل (ففي حقّها يشفي[1] من وجه خاصّ غير عامّ) وذلك هو معاونة الطبيعة في إنشاء مزاج يقيمه على إصلاحه و اعتداله بالطبيعة ، فخدمته مختصّة بهذا الوجه (لأنّ العموم لايصحّ[2] في مثل هذه المسئلة) .

(فالطبيب خادم ، لاخادم - أعني للطبيعة -) فهو أيضا ذو طرفين ؛. (كذلك الرسل والورثة في خدمة الحقّ) فإنّهم يخدمون الأمرَ الإلهي لا من جميع الوجوه، بل من جهة الإصلاح ومساعدته للوصول إلى موقف الإسعاد .

(وأمرالحقّ على وجهين في الحكم في أحوال المكلّفين) فإنّه قدسلف لك في مَطلع الكتاب أنّ للأمر الإلهي مدرجتين في النزول : إحداهما من عرش الذات نحو تحصيل الأعيان بلا واسطة الرسل - وهو المسمّى بالمشيّة - والحاصل منه هو **الشيء** . والثانية من علم الرسل نحو تبيين أحكام تلك الأعيان وخواصّها ، وهو المسمّى **بالتشريع** والحاصل منه هو **الشرع** ، والكل من المدرجة الأولى ، لكن خدمة الأنبياء والرسل إنّما تتعلّق بما يعرض أحوال المكلّفين منها من الأحكام ، وخدمتهم أيضا من تلك المدرجة ، وإليه أشار بقوله :

(فيجري الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحقّ ، وتعلّق إرادة

---

١) د مهملة . عفيفي : يسعى .

٢) د : لايصلح .

الحقّ به بحسب مايقتضي به علمُ الحق على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته ، فما ظهر) الأمرالحقّ التابع للعلم (إلاّ بصورته) أي بصورة المعلوم .

[الرسل خادموا الأمر الإلهي ، لا إرادته تعالى]

(فالرسول و الوارث خادم الأمر الإلهي) - مما يتعلّق منه بأحوال المكلفين - (بالإرادة) التي ظهرت بذلك الرسول وتعلّقت به ، لما عرفت من شمول المدرجة الأولى للكلّ ، (لاخادم الإرادة) فإنّ الإرادة حكمها شامل للإسعاد والإشقاء ، وخدمة الرسل إنّما تتوجّه نحو إسعاد العبيد والمكلّفين فقط ،(فهو يردّ عليه به طلبا لسعادة المكلّف) كما يردّ الطبيب على الطبيعة بها طلبا لصحّة المستعلج ، أي يردّ على الأمرالمراد بذلك الأمرأيضا ، عند النصيحة بكفّهم عمّا يتوجّهون إليه بأنفسهم وذواتهم .

(فلو خدم الإرادة الإلهيّة مانصح ، وما نصح إلاّ بها - أعني بالإرادة) كما أنّ الطبيب ما ردّ الطبيعة الخارجة عن الاعتدال في أمزجة المرضى إلاّ بالطبيعة ؛ (**فالرسول والوارث** طبيب أُخراوي[1] للنفوس ، منقاد لأمر الله حين أمَره ، فينظر في أمره تعالى ، وينظر في إرادته تعالى ، فيراه قد أمَرَه بما يخالف إرادته ، ولايكون إلاّ ما يريد ، ولهذا كان الأمر)- أي وقع من الأنبياء أمر أُممهم - (فأراد الأمْر فوقَع ، وما أراد وقوع ما أمَر به بالمأمور ، فلم يقع من المأمور ، فسمّي **مخالفة ومعصية**) .

---

١) عفيفي : اخروي .

[قول رسول الله ﷺ : شيبتني سورة هود]

(فالرسول مبلّغ) للأمرالمحتمل لما يوافق الإرادة ويخالفها، فيسعد ويشقي به[1](و لهذا قال[2]: «شيّبتني هود وأخواتها» لماتحوي عليه من قوله : ﴿ فَاستَقِم كَمَا أُمِرتَ ﴾ [١١/١١٢]) من وجوب دعوة الأمم كلّها ، ومن جملتهم من تعلّقت الإرادة بأن لايقع منه المأمور به ، فإنّ طلب وقوع المأمور به منه مع مخالفته للمراد ، يكون تكليفا بالمحال وطلبا لما يمتنع حصوله (فشيّبه ﴿ كَما أُمرت ﴾ ، فإنّه لايدري هل أُمر بما يوافق الإرادة - فيقع - أو بما يخالف الإرادة - فلا يقع - ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلاّ بعد وقوع المراد - إلاّ من كشف الله عين[3] بصيرته ، فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه ، فيحكم عند ذلك بما يراه ، وهذا قد يكون لآحاد الناس في أوقات) صافية لهم (لايكون مستصحبا) في سائر الأوقات .

وليس ممايختص بنيله الأنبياء ، فلايلتفتون إليه كلّ الالتفات فإنّه ليس في معرفة الجزئيّات وتصفّح سماتها من الكمال مايعتدّبه ؛ ولهذا (قال) النبيّ ﷺ

---

١) د : فيسعد به ويشقى .

٢) المعجم الكبير : ٢٨٧/١٧ . طبقات ابن سعد : ٤٣٥/١ . الدرالمنثور : ٣٩٦/٤ ، سورة هود/١١٢ . وجاء مايقرب منه في الخصال : ١٩٩ ، باب الأربعة ، الحديث العاشر . أمالي الصدوق : الحديث الرابع من المجلس الحادي والأربعون . البحار : ١٩٢/٦١ و١٩٨/٩٢ . الترمذي : ٤٠٢/٥ ، كتاب التفسير ، باب ٥٧ . المستدرك للحاكم : ٣٤٣/٢ دلائل النبوة : ٤٥٧/١ . مصابيح السنة : ٤٥٧/٣ .

٣) عفيفي : عن .

(﴿ مَا أدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَ لاَ بِكُمْ﴾[٩/٤٦]، فصرّح بالحجاب وليس المقصود إلاّ أن يطّلع في أمرخاصّ) من الكمال الذي لاشركة لأحد فيه (لا غير) ذلك من المآرب المتنوعة التي لأفراد نوعه .

*

* * *

*

[تمهيد للفصّ الآتي]

ثمّ إنّه قد اتّضح لك - حيث تكلّمنا على كيفيّة نضد الفصوص - أنّ **الكلمة اليوسفيّة** هي التي تمّت بها إحدى الحركات الوجوديّة في هذا النوع الكماليّ الإنسانيّ ، وهي التي تتوجّه فيها نحو ظهور كمالاته الصوريّة التي في مخارج الخارج على المشاعر الشاعرة ، وذلك إنّما يتحقّق بالنور الظاهر بنفسه ، المظهر لسواه ، ولذلك خصّها **بالحكمة النوريّة** ، فإنّ النور على اصطلاحهم ظاهر الوجود ، فقال :

[٩]

فصّ حكمة نوريّة في كلمة يوسفيّة

ومما يلوّح عليه أنّ التسعة الكماليّة المتبطّنة [1] في عقد الوجود تراها ظاهرة في « النور » والكلمة ، وهما متطابقان فيه ، متوافقان في إظهار تلك الصورة الكماليّة وإبرازها إلى العيان : وجود (١٩) ، نور(٢٥٦) ، ون اوا (٦٤)[2]، ين ال (٩١)[3] ، يوسف (١١) ، اوين ا (٦٩) .

ومن هاهنا ترى هذه الحكمة واقعة من النظم في المرتبة التاسعة .

[تسمية الفص]

وبيّن أنّ الحكمة النوريّة كما هي منتهى سرّ الظهور وإبانة الصور في أحد

---

١) د : الكمالية التي المتبطنة .

٢) د : ٩٤ (سهو ظاهر) .

٣) بينات حروف نور : ون او ا =٦٤=س د . وبيناتهما : ين ال = ٩١ .

الأبعادالثلاثة [١]- التي عليها بناء نظم الفصوص الحكميّة التي في هذا الكتاب - لابدّ وأن تكون كاشفهُ عن أمر الإظهار وتبيين المعاني - على ماهوبصدده - الكلماتُ الكماليّة النبويّة ، التي هي مظاهر تلك الحِكم ، إلاّ أن ذلك الكشف والإظهار إنّما يتصوّر تحقّقه في الصور بحسب عقائد العامّة ، إذا كانت تلك الصور خياليّة محضة في المنام ، دون الحسيّة المشاهدة ، وأمّا عند الخاصّة من المحقّقين فعامٌّ كما سبق الإيماء إليه في طيّ منظوماته ، وإليه أشار بقوله :

[مبادئ الوحي]

(هذه الحكمة النوريّة انبساط نورهاعلى حضرة الخيال)وذلك في أوّل مراتب إظهارالنور لطائف المعاني ، ولذلك قال : (وهو أوّل مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية) فإنّ الأكثرين عاكفون عليه في استكشاف المعاني ، مايجاوزون عنه ، سيّما أهل الظاهر، الذين هم بنات آدم -كما سبق تحقيقه - وإليه نبّه بقوله : (تقول عائشة [الف/٢٧٢]- رضي الله عنها -[٢]:« أوّل ما بُدئ به رسول الله ﷺ من الوحي : الرؤيا الصادقة ، وكان[٣] لايرى رؤيا إلاخرجت)

---

١) أول الأبعاد الثلاثة هوالطول من الواحد إلى التاسع الواسع . فالتسعة هي البُعد الطولي الظهوري والتاسع منتهى السيرالظهوري ؛ والفص الهودي التالي له بلافصل -كما سترى - هو بداية السير العرضي الإظهاري ، وأول السير العرضي الإظهاري يظهرمن كلمة « هود »، فإن « هو » يشير إلى الهوية الإطلاقية ، ودالها دلالة يظهر بها مايجب أن يظهر- نوري - .

٢) البخاري : كتاب بدء الوحي : ٣/١ . مسلم : كتاب الإيمان ، باب بدء الوحي ، ١٣٩/١ . المسند : ٢٣٢/٢ .

٣) كذا في النسختين . ولكن في سائرنسخ الفصوص ومصادر الحديث : فكان .

- أي ظهرت في عالم العيان - (مثل فلق الصبح ») في الصدق والإبانة ، ولذلك قال :(تقول : لاخفاء بها[1]، وإلى هنا بلغ علمها)- أي إلى ظهور رؤياه مثل فلق الصبح بمالايشك فيه ولايرتاب - (لاغير) ذلك من المعاني .

[الدنيا منام في منام]

(وكانت المدّة له في ذلك ستّة أشهر ، ثمّ جاءه الملَك)، وهذا التفصيل من عندها بحسب مبلغ علمها في رسول الله ﷺ (وماعلمتْ أنّ رسول الله ﷺ قد قال[2] : « إنّ الناس نيامٌ ، فإذا ماتوا انتبهوا ») ؛ فتكون الصور المرئيّة في هذا العالم كلّها مبيّنة للحقائق مثل فلق الصبح في الشهود الختمي ؛ (وكلّ ما يرى في حال النوم[3] فهو من ذلك القبيل) مثل فلق الصبح ؛ وذلك لأنّ الصورة - حيثما كانت - مبيّنةٌ للمعاني ، كاشفةٌ عن تفاصيلها - سيّما للحضرة الختميّة - (وإن اختلفت الأحوال) بحسب النوم واليقظة .

(فمضى قولها « ستة أشهر ») أي مضت المدّة التي حدّتها بحسب علمها الذي مضى حكمها ، فإنّه ما هي مقصورة عليه (بل عمره كلّه في الدنيا بتلك

---

١) « لاخفاء بها » من كلام ابن عربي وتتمة الحديث ما سيجيء : وكانت المدة ...

٢) نسب إلى النبي ﷺ مرفوعا (الإحياء : كتاب التوبة ، بيان توزع الدرجات ، ٣٥/٤ . البحار: ٤٢/٤ . ١٣٤/٥٠ . عن زهرالآداب : ٦٠/١ . وقال العراقي (الملغني : ذيل الإحياء الطبعة القديمة ، ٢٣/٤) : « لم أجده مرفوعا ، وإنما يعزى إلى علي بن أبيطالب » . وجاء في نهج البلاغة (الحكمة ٥٤) : « أهل الدنيا كركب يسار بهم وهم نيام » .

٣) في شرح الكاشاني :« في حال يقظته » . وفي بعض نسخ الفصوص - على ماحكاه القيصري-: في حال اليقظة .

المثابة)- هذا كلام وقع في البين ، وقوله : (إنّما هو منام في منام) الضمير فيه راجع إلى[١]« كلّ مايرى في حال النوم » ، أي كلّ مايرى في حال النوم إنّما هو منام في منام ..

(وكلّ ما ورد) من الصورالحسية العيانيّة أيضا (من هذا القبيل ، فهو المسمّى « عالم الخيال ») لأنّ سلطان الخيال أمره قويّ في العالمين ، والصور متشاكلة متناسبة فيهما ، وأمزجة الرائي بحسب أوقاتها وروابط مناسباتها إلى تلك الصور متفاوتة ، فربّما رأى شيئا في المنام ، أو ورد عليه في القيام على صورة مشاكلة لما عليه في نفس الأمر ، بحسب مناسبته لتلك الصورة المرئيّة - مزاجا أو وقتا أو حالا - .

[التعبير]

(ولهذا يعبّر) من الصورة المرئيّة - مثاليّة كانت أو حسّية - إلى الصورة التي عليها في نفس الأمر ، فإنّ الصور كلّها من الخيال .

ولغرابة هذا الكلام على المدارك احتاج إلى تفسير عالم المثال مطلقا والتعبير عمّا وقع فيه بقوله :(أي الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها ، فيجوز العابرُ من هذه الصورة التي أبصرها النائمُ إلى صورة ماهوالأمر عليه - إن أصاب) ، وهذه هي الحكمة النوريّة التي تفرّد بإظهارها الكلمة اليوسفيّة (كظهور العلم في صورة اللبن ، فعَبر في التأويل من صورة

١) راجع شرح القيصري .

اللبن إلى صورة العلم ، فتأوّل - أي فآل[١]- مآل هذه الصورة اللبنيّة إلى صورة العلم) . و وجه المناسبة بينهما بحسب الأصول الحكميّة : أنّ اللبن - مع صفاء جوهره وبياض نوريّته المبين - أوّل مايتغذّي به القوابل في مهد تقدّسها وتنزّهها عن التعملات الإمكانيّة والتسبّبات الكونية الهيولانيّة ، وهو الذي[٢] يعدّ مزاج الطفل القابل للأغذية المتكثّرة ، فذلك هي الرقيقة الوحدانيّة بين القابل والأكوان المعدّة له أن يتّحد بالكلّ - إعداد العلم للعالِم أن يتحد بمعلوماته المتكثّرة - .

وأمّا بحسب التلويحات الحرفيّة فهوأنّ ما يستحصل من بيّنات « اللبن » يدلّ على الصحّة التي هي من خواصّ الصور العلميّة ، المطابقة لما في نفس الأمر ، وإذا انضمّ إليها بيّنات عددها يستحصل منه صورة الوضوح[٣] التي إنّما يكون للعلم : لبن : ام ا ون = ٩٨ ، ا د ا .

---

١) عفيفي : قائل .
٢) د : - الذي .
٣) يعني من « صورة الوضوح » لفظة « الصحو » فان من (٩٨) يستحصل حرفا الصاد والحاء ، ومن بينات صاد وح يعني (اد) و(ا) ، وعدد هذه الحروف الثلاثة جمعا هو الستة التي هي عدد الواو ، فاذا انضم الواو إلى ص وح حصل لفظة « صحو » ، والصحو نهاية الظهور الذي يعبّر عنه بالوضوح في عرف العامة - نوري .

إن التأويل والإرجاع إلى الصحو ، فيه نوع سهو وقع الغفلة عنه ، بل المراد هوكون صورة كلمة « العلم » عدد حرفي القاف والدال ، وهو أربع ومأة . وعدد بينات لفظة « لبن » بضميمة عدد البينات أيضا كذلك ، أي (ق) و(د) هذا - نوري .

يعني عدد بينات لبن=٩٨+ (تعداد حروف قاف و دال) ٦= ١٠٤- . والأظهر أنه يشير إلى أن بينات لبن (٩٨) = صح ، الدال على الصحة التي هي بالرد =٢٢ وبإضافة بينات حرفي صح =٢٨ كما أن عدد حروف الوضوح بالرد = ٢٨ .

[أخذ الوحي في حضرة الخيال]

هذا ما في عالم المثال من الصور الخياليّة . وأمّا ما في عالم الحسّ منها ، فإليه أشار بقوله : (ثمّ إنّه ﷺ كان إذا أُوحي إليه أُخذ عن المحسوسات المعتادة) بجواذب الصور الفائضة عليه[1]، الشاغلة له عنها ، (فسجّي وغاب عن الحاضرين عنده)- سجّيتَ الثوب على الميّت : إذا مددتَه عليه -(فإذا سرّي عنه) - أي كشف - (ردّ) إلى تلك المحسوسات المعتادة .

(فما أدركه إلاّ في حضرة الخيال)، أي ما أدرك الوحيَ إلاّ في طيّ الصورالخياليّة ، مما لا اعتياد لقواه الحاسّة بها ، كالصور الحرفيّة وتركيباتها المعجزة الفائقة ، وإدراك تلك الصور وإن كان لايمكن[2] إلاّ في حضرة الخيال التي هي من عالم المثال (إلاّ أنّه لايسمّى نائما) لعدم تعطيل قواه وتحويلها جملة من هذا العالم إلى عالم المثال .

هذا إذا قوي عليه سلطان الوحي ، بحيث غاب عن المحسوسات .

(وكذلك إذا تمثّل له الملكُ رَجُلا) فيما لم يغب عن تلك المحسوسات[3]،

---

١) د : - الفائضة عليه .

٢) د : وان كان مما لايمكن .

٣) ذلك وان كان كذلك ، لكن بون ما بين ما كان في حضرة الخيال وبين ما يراه من حضرة الخيال في حضرة الحس ، بل وقد يتعدى من الحس أيضا إلى فضاء الجو بين الأرض والسماء - كما قالوا - وذلك التفاوت كأنه ناش من قوة القوة المتجلّية التي تتجلى على الحس الباطن من النبي حالة نزول الوحي . وقد تتعدى منه إلى الظاهر [..] وقد سرى من الحس إلى الهواء ☜

(فذلك من حضرة الخيال[1]) أيضا (فإنّه ليس برجل) في نفسه (وإنّما هو ملك ، فدخل في صورة إنسان ، فعبره الناظر العارف حتّى وصل إلى صورته الحقيقيّة) التي هوعليها في نفسه (فقال[2]:« هذا جبرئيل أتاكم يعلّمكم دينكم ») .

(وقد قال لهم[3]: « ردّوا عليّ الرجل » ؛ فسمّاه بـ« الرجل » من أجل الصورة التي ظهرلهم فيها) تنزّلا إلى مواطن إدراكهم (ثمّ قال :« هذا جبرئيل» فاعتبرالصورة التي هي مآل هذا الرجل المتخيَّل إليها، فهو صادق في المقالتين ، صدق للعين في العين الحسّية) ، لأنّ المحسوس هو المشار إليه بهذا الرجل ،

☜ الخارجي ولكن يحفظ بهمة النبي ﷺ - نوري .
وكان قد يرى جبرئيل بصورة دحية الكلبي في صورة الجلوس على سطح الأرض المحسوس ، ولكن إحساسه لغيره ﷺ لا يتيسّر إلا بالتصرف منه ﷺ فيه وفي قلبه - منه .

---

١) لوكان تمثّل الملك بصورة الرجل البشري بمجرد الموطن الخيالي ، فليت شعري . كيف يمكن أن يحضر عند حسّ الحاضرين ؟ إذ الحس الظاهر لاسبيل له إلى مشاهدة ما في الخيال ، إذ الخيال غيب وغائب عن الحواس ، فكيف يستقيم ويصح قوله : « ظهر لهم - اه » ؟ وكيف يوجه حل هذه العقدة .
أقول : لعل وجه الحل هوكون حسّ الحضار حينئذ منجذبا إلى عالم المثال الخيالي بضرب من التصرف النبوي ، الذي يقلب الأُمور بمجرد الإرادة - فافهم إن كنت من أهله - نوري .
أقول بعد : محصل القول فيه هوما أشرت اليه قبيل هذا ، من التفرقة بين مافي الخيال وبين ما من الخيال ، فالأول لايمكن إدراكه بالحس ، وأما الثاني فيمكن كما صوّرنا وحرّرنا - نوري .
٢) مع فرق يسير في مسلم : كتاب الإيمان ، الباب ١ ، ح١ ، ٣٨/١ . الترمذي :كتاب الإيمان ، الباب ٤ ، ح ٢٦١٠ ، ٧/٥ . ابن ماجة : المقدمة ، الباب ٩ ، ح٦٣ ، ٢٥/١ . المسند : ٢٧/١ و٢٨ و٥٣ .
٣) مسلم : الباب السابق ، ح ٤ ، ٣٩/١ .

والعين صادقة في إدراكها هذا بأنّه رجلٌ ،(وصدَق في أنّ هذا جبرئيل ، فإنّه جبرئيل بلاشك) ، فإنّه هو في نفسه .

هذا ما أشار إليه الحضرة الختميّة من الجمعيّة في هذا الموطن .

[رؤيا يوسف ووجه تعبيرها]

(وقال يوسف ﷺ : ﴿ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾ [١٢/٤] فرأى إخوته في صورة الكواكب) لما في متخيّلة يوسف من الاقتداء بأوضاعهم البيّنة الواضحة لديه والاهتداء بنيّرات أعمالهم عنده في ظلمات الغواسق الطبيعيّة والعوائد النفسانيّة .

ثمّ هذا النور تتفاوت أضواء هدايته في متخيّلة يوسف - تفاوت الأنوار الحسّية فيها - فلذلك رأى الإخوة في صورة الكواكب (ورأى أباه وخالتَه في صورة الشمس والقمر) .

(هذا من جهة يوسف) ومافي متخيّلته من الصورة المناسبة لهم حسب نيّته وخلاصة عقيدته فيهم ، (ولوكان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورالكواكب وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداهم) ويستلزم ذلك أن يكون مقتضى إرادتهم ومقاصد نيّاتهم إنّما يتوجّه إلى تبيين مسالكه وهدايته ، (فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف) من الصورة الهادية (كان الإدراك من يوسف)إياهم في تلك الصورة (في خزانة خياله) فقط .

(وعلم ذلك يعقوب حين قصّها عليه) وهو أنّ الصور النورانيّة الهادية

التي رآهم فيها من جهة يوسف ومافي صافي نيّته لهم (فـ﴿ قَالَ يَا بُنَيَّ ﴾)- على صيغة التصغير ترحّما عليه بما فيه -(﴿ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ ﴾) لئلاّ يعرفوا رتبةَ منزلتهم في نيّتك و كمال عقيدتك فيهم و علوّ رتبتك عليهم في نفسه (﴿ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا ﴾) .

(ثمّ برّأ أبناءَه عن ذلك الكيد) إبقاء ليوسف في صفاء نيّته[1]ونقاء سريرته (و ألحقه بالشيطان ، وليس) ذلك الإبراء والإلحاق (إلاّ عين الكيد) ، لئلاّ ينحرف يوسف عن جادّة نيّته القويمة الموصلة له إلى كمالاته ، وإن كان في طريقه ذلك من المهالك الموحشة ما رآه - هذا من أدب الإرشاد - (فقال : ﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾ [١٢/٥] أي ظاهر العداوة) ، فإنّه في الباطن ما كان عداوة ، بل لونُظر إلى ما يؤول إليه أمركيدهم ذلك كان عين الشفقة والحفاوة ، ولذلك قد استردف هذا الكلام بقوله :

(ثمّ قال يوسف - بعد ذلك في آخرالأمر) قاعدا على سرير جلاله ، ومتمكّنا في مستقرّ كماله ، مشيرا إلى موطن ذوقه وحاله -: (﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ [١٢/١٠٠] أي أظهرها في الحسّ بعد ما كان في الخيال[2]) .

١) د : - نيته .

٢) كذا في النسختين . ولكن في عفيفي وسائرالشروح : بعد ماكانت في صورة الخيال .

[البيان الختمي للرؤيا ومقارنته مع البيان اليوسفي]

(فقال له)- أي للأمرالذي قبل[1] فيه من يوسف :﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَاىَ مِنْ قَبْلُ قَدْجَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ﴾(النبي محمد ﷺ)- بلسان رتبته الإحاطيّة الختميّة في مضمار تسابق جياد الأذواق الحامدة ، والإنباء عن الحقائق الكاشفة - : (« الناس نيامٌ ») في هذه المرتبة الحسّية أيضا ، لأنّهم مشغولون بالصور ، مستغرقين فيه ومشتغلين به عن جلائل الحقائق واللطائف المشتملة هي عليها.

(فكان قول يوسف :﴿ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ﴾ بمنزلة من رأى في نومه أنّه قد استيقظ من رؤيا رآها ، ثمّ عبّرها ولم يعلم أنّه في النوم عينه ما برح ، فإذا استيقظ يقول : « رأيت كذا ، ورأيت كأنّي استيقظت وأوّلتها بكذا » ، هذا مثل ذلك) فمقام محمد ﷺ هو الاستيقاظ الحاكم بالأشياء على ما هي عليه .

(فانظركم بين إدراك محمد ﷺ وبين إدراك يوسف ﵇ في آخر أمره ، حين قال : ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَاىَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ﴾ معناه : حسّا- أي محسوسا-) فأدرك مطابقة عقيدته ومافي متخيّلته من الصورة بالمحسوسات ، وسمّاها بالحق .

وهذا ليس تأويله حقّا ، لأنّ تأويل الصور ومآل أمرها إنّما هو الحقائق المعنويّة ولطائفها الأصليّة ، لا المحسوسات نفسها ، كيف (وما كان) عند رؤيته (إلاّمحسوسا ، فإنّ الخيال لايعطي أبدا إلاّ المحسوسات) ، بتركيباتها

---

١) كذا . ولعل الصحيح : قيل .

الخاصّة وامتزاجاتها الاختراعيّة ، (غير ذلك ليس له) .

(فانظرما أشرف علم ورثة محمد ﷺ؛ وسأبسط من القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمّدي ماتقف عليه إن شاء الله تعالى) وذلك لأنّ لنقطة الولاية في دائرة الدولة المحمّديّة سيرا خاصّا بحسب تطوّراتها الأصليّة ، ولذلك تسمعهم يقولون لكلّ من الأولياء المحمّديّة : « إنّهم على قدم واحد من الأنبياء[1] » .

ثمّ إنّ ورثة محمد من الأولياء ، الواقفين على مواقف يوسف ، المقتفين آثار أقدامه مايقنعون في تأويل رؤياه من سجود الأنوار كلّها له بالمحسوسات فقط بل يعتبرونها باللطائف المعنويّة، وذلك بمامن تلك الوراثة الختميّة فإنّها شنشنة أعرفها من أخزم[2]، كما أشار إليه بقوله :

---

١) كماقال ﷺ :« علماء أُمتي كأنبياء بني إسرائيل » أي في الاستفاضة من النور المحمدي سواء ، فكل ولي من أولياء الدولة الختميّة ، يكون في سيره وسلوكه إلى الله على مسلك نبي من الأنبياء الماضين المبعوثين قبله ﷺ زمانا ، واللاحقين له ﷺ دهرا . والمقتبسين من مشكاة نبوته العامة الجامعة والتامة الشاملة أنوار مصابيح ولايتهم فضلا عن مصابيح نبوتهم ؛ ومنزلة العلويّة العليا من المحمديّة البيضاء ، منزلة الخلافة والنيابة في تربية أُولئك الأنبياء الماضين واللاحقين معا ، وله ﷺ في إرشاد الأنبياء والذب عنهم وعن أديانهم - التي هي بمنزلة أظلة الدين المحمدي - منزلة عالم الحقائق والمعاني ومرتبة عالم الصنم الكياني ، إذ منزلة المحمديّة منزلة حقيقة الحقائق ، ومنزلة العلويّة لطيفة اللطائف في العالم المعنوي الإلهي ؛ ومنزلة سائر الأنبياء منزلة الصور والقوالب والأمثال والأشباح من حقائق الأرواح ورقائقها ولطائفها التي بها قوام الأشباح وحياتها - نوري .

٢) الشنشنة : الطبيعة والعادة . قال الميداني (مجمع الأمثال : ٣٦١/١) : «قال ابن الكلبي : إن الشعر لأبي أخزم الطائي - وهو جد أبي حاتم أو جد جده - وكان له ابن يقال له أخزم ، ☜

[العالم كظل للحق تعالى]

(فنقول : إعلم أنّ المقول عليه :« سوى الحقّ » أومسمّى « العالَم » هو بالنسبة إلى الحقّ كالظلّ للشخص ، فهو ظلُّ الله) ، ولاشك أن الظلّ صورة ظهورالشخص ، فنسبة الظلّ و إن كانت إلى الله (فهو عين نسبة الوجود إلى العالَم ، لأنّ الظلّ موجود بلا شك في الحسّ ، ولكن إذا كان ثمّ من يظهر فيه ذلك الظلّ ، حتّى لو قدّرت عدم من يظهرفيه ذلك الظلّ كان الظلّ معقولا) وجوده بمجرّد الاعتبار (غير موجود في الحسّ) ولا ظاهر في الخارج ، (بل يكون بالقوّة في ذات الشخص المنسوب إليه الظلّ).

(فمحلّ ظهورهذا الظلّ الإلهي- المسمّى بالعالَم- إنّما هوأعيان الممكنات ، عليها امتدّ هذا الظلّ) ، وإذا كان الأعيان الممكنة كالمحل المنبسط عليه الظلّ ، الذي هو للذات كالصورة للشخص (فيدرَك من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ عليه من وجود هذه الذات) ليس لتلك الأعيان دخل في الظهور عند المدارك بوجه[1].

وبيّن أنّه لابدّ للظلّ من أمور ثلاثة حتّى يظهر: الأوّل هو الذات - ذات

☚ وقيل : كان عاقا ، فمات وترك بنين ، فوثبوا يوما على جدهم أبي أخزم فأدموه ، فقال :

إنّ بنيّ ضرجوني بالدم * شنشنة أعرفها من أخزم . ويروى : زملوني » .

---

١) لعل مراده هو الدخل في نفس الظهور ، لا في نحويته وكيفيته ، إذ نفس الظهور هو حكم نفس النور لا غير . فافهم - نوري .

الظلّ - والثاني هوالمحلّ الممتدّ عليه الظلّ ، والثالث النورالذي يدرك ويتميّز به الظلّ . فلمّا بيّن الأولين أراد أن يشير إلى الثالث ، ثمّ إنّ المعهود في الظلال المحسوسة أن يباين النورالمميّز لتلك الذات التي هي ذات الظلّ ، وفيما نحن فيه وقع الأمرعلى خلاف ذلك ، فإنّ النورأيضا من تلك الذات ، لذلك نبّه عليه بأداة الاستدراك قائلا :

(ولكن باسمه « النور » وقع الإدراك) وكما أنّه ليس للأعيان دخل في الظهوروالمدركيّة ، كذلك ليس له دخل في الإظهار والمدرِكيّة [1]، فإنّ الأعيان باقية في كنه بطون الخفاء والعدميّة التي لها في الغيب .

(وامتدّ هذا الظلّ على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول) لما مهّد من أنّ محل انبساط الظلّ إذا كان معدوما أو قدّر كذلك ، كان بالقوّة في ذات الشخص المنسوب إليه ، منغمرا في كنه بطونها الذاتي .

وقدأبدع في هذا البيان [2] حيث برهن ذوقيّا وعقليّا للمتفطّن ظهوره في كنه البطون ، وبطونه في غاية الظهور [الف/٢٧٣] وقد أشار إليه نظما :

وباطن لايكاد يخفى * وظاهر لايكاد يبدو [3]

---

١) يعني المدركيّة - بكسر الراء-كمايكون بفتح الراء منها رديفا للظهور ومرادفا - فلاتغفل- نوري .

٢) نعم ، كذلك أظهر في عين ما أبطن ، وأبطن في عين ما أظهر ، وهذا من البيان البديع وبديع البيان في الكشف عن لطائف المعاني ودقائق المباني - نوري .

٣) فيه سرّالكشف عن سرّ تعانق الأطراف الذي هو مقام معرفة الأشرف ، وفيه شهادة صحة المعرفة وعلامة سلامتها . بطن وخفي من فرط ظهوره وظهرمن فرط بطونه ، بطونه عين ظهوره وظهوره عين بطونه .

[نسبة الظل مع صاحبه]

(ألا ترى الظلال تضرب إلى السواد ، تشير إلى ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة بينها وبين أشخاص مَن هي ظلّ له[1]، وإن كان الشخص أبيض ، فظلّه بهذه المثابة) .

هذا في البُعد المعنوي ، وكذلك الصوري منه - يعني البُعد المكاني - : (ألاترى الجبال إذا بَعدت عن بصرالناظر تظهر سودا[2]، وقد تكون في أعيانها على غير ما يدركه الحسّ من اللونيّة ، وليس ثَمّ علّة إلاّ البُعد) .

هذا إذا كان البعيد متلونا ، وكذلك إذا كان شفّافا ، فإنّه لابدّ وأن يرى وفيه بعض السواد ، وإليه أشار قوله : (وكزرقة السماء) .

(فهذا ما أنتجه البُعد في الحسّ في الأجسام غير[3] النيّرة) وذلك لأنّ نورالبصر يتحلّله بحب المسافة ، ولذلك لايشخّص البعيد ، ولا يفي بإدراك ما عليه في متخيلته من الأوضاع والهيآت المشخّصة له مالم يقرّب ، فإذا لم يكن

---

١) ظل الشيء هوظهور ذلك الشيء بعينه ، وهوخلاف ذلك الشيء بعينه ، إذ ظل الشيء ليس بذلك الشيء بوجه ، ومع كونه ذلك الشيء بوجه . وهو كما قال ﷺ حين سئل عن الأظلة : « ألم تر ظلك في الشمس شيء وليس بشيء » وكيف لايكون شيئا وهو وجه ذلك الشيء و صورته ، وكيف يكون شيئا وهو وجه الشيء ، ووجه الشيء لا يكون شيئاً ، إذ كل منهما على خلاف الآخر ـ فتدبر ـ مع كون كل عين الآخر بعينه ، إذ ظل الشيء هو ظهوره بعينه ، وظهور الشيء لا يمكن إلا بنفسه لابغيره - أحسن التأمل فيه - نوري .

٢) د : سوادا . عفيفي : سوداء .

٣) في النسختين : الغير . والصحيح ما أثبتناه مطابقا للعفيفي .

البعيد من الأجسام النيّرة ، ولم يصل إليه نور البصر بحيث يظهر في ضوئه أوضاعه لابدّ وأن يرى شبحا أسود .

(وكذلك أعيان الممكنات ليست نيّرة ، لأنّها معدومة) في نفسها (وإن اتّصفت بالثبوت ، لكن لم تتّصف بالوجود[١] إذ الوجود نور ، غيرأنّ الأجسام النيّرة يعطي فيها البُعدُ في الحسّ صِغرا ، فهذا تأثير آخرللبُعد) في الحسّ (فلا يدركها الحسُّ إلاّ صغيرة الحجم ، وهي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كمّيات ، كما تعلم بالدليل) الهندسي (أنّ الشمس مثل الأرض في الجرم مأة وستّون وربع وثمن مرّة[٢] وهي في الحسّ على قدر جرم التُرس[٣] مثلا) .

هذا يتبيّن به إنّيّته ؛ وأمّا لميّته : فهو أنّ الشعاع المخروطي ، الذي قاعدته عند المرئي[٤] ، ورأسه على الثقبة العينيّة ، كلّما كان مسافة المرئي أبعد ، كان المخروط أرقّ ورأسه أحدّ،وكلّما كان أحدّ،كان المرئي أصغر- على مالايخفى - .

(فهذا أثرالبُعد[٥] أيضا ، فما يُعلم من العالم[٦] إلاّ قدرما يُعلم من الظلال ، ويجهل من الحقّ على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظلّ ،

---

١) في النسختين : وإن اتصف بالثبوت ولكن لم يتصف بالوجود .

٢) د : مأة وستون وثمن مرة .

٣) التُرس : صفحة من الفولاذ تحمل في الحرب للوقاية من السيف ونحوه .

٤) د : عدا المرئي .

٥) د : البعيد .

٦) حاصل محصله هو ما قال ناظمة إخوان الصفا :

اي سايه مثال ، گاه بينش * در حكم وجودت آفرينش

وذلك كما قال قبلة العارفين عليه السلام : « تجلى للأوهام بها وامتنع بها عنها » .

فمن حيث هو ظلّ له يُعلم) ، وقدعرفت ما بين الظلّ وشخصه من وجوه المخالفة وصنوف المباينة والمباعدة فما يعلم من الظلّ إلاّ وجود الشخص أو بعض ما عليه من الأوضاع والأشكال إجمالا .

[ماذا نعرف من الحق]

(ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظلّ - من صورة شخص مَن امتدّ عنه - تجهل من الحقّ ، فلذلك نقول : إنّ الحق معلوم لنا من وجه ، مجهول لنا من وجه) كما يدلّ عليه قوله تعالى : (﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ﴾) [٢٥/٤٥] دلالة إشارة ، فإنّ الرؤية فيه إنّما تتعلّق بالرب من حيث مدّ الظلّ - لامطلقا [١] - وهو وجه معلوميته للأعيان المخاطبة ، وذلك الرؤية والعلم للأعيان إنّما يتحقّق ويمكن بعد حركته في مدّه الظلّ على تلك الأعيان (﴿ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ﴾[٢]) فيبقى الأعيان على ما عليه (أي يكون فيه بالقوّة) .

فتبيّن أنّ رؤية العبد في الحركة المدّية الظلّية ، وإليه أشار بقوله : (يقول: ما كان الحقّ ليتجلّى للممكنات حتّى يظهر الظلّ ، فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها في عين الوجود) .

(﴿ ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً ﴾)[٢٥/٤٥] فظهر بها ظهورالمدلول بدليله

---

١) د : الا مطلقا .

٢) هنا سقطت كراسة من نسخة (د) وذلك ابتداء من قوله : «لجعله ساكنا ... » إلى ما سيجئ في أواسط الفص السليماني « ... كما أن المجتهد المصيب ... » .

(وهواسمه النور الذي قلناه ، ويشهد له الحسّ) بكونه هوالدليل عليه (فإنّ الظلال لايكون لها عين بعدم النور) .

ثمّ إنّ **مدّالظلّ** كماأنّه عبارة عن **الحركة الوجوديّة** ، فالسكون حينئذ إنّما يدلّ على الثبوت الذي عليها الأعيان في نفسها ، حيث يتميّز المعلوم عن العلم ويتشعّب الإمكان عن الوجوب ، فإنّ الحضرات السابقة على ذلك لا تمايز فيها ، فيكون فيها من بقايا أحكام الظلّ شيء يسير ، ولذلك قال : (﴿ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾) [٢٥/٤٦] .

[تحقيق في معنى : ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ...]

اعلم أنّه يمكن أن يتفطّن من هذه الآية تمام الحضرات على طريقة الإيماء والإشارة فإنّه يمكن أن يجعل هذا هو **الحقيقة المحمّديّة** ، التي فيها وجه الظلّيّة يسير مقبوض ، كما أنّ قوله : ﴿ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً ﴾ فيه إشارة إلى **الحقيقة الآدميّة** بوجوهها ونشآتها ، فإنّ **الحركة المدّيّة** فيها سكنت من وجه ، لأنّها بلغت إلى غايتها ، والعين عليها دلّت من آخر ، وهو عين الحقيقة الشاهدة المظهرة ، وما اعتبر في تعبير السكون من « لو» الامتناعيّة الشرطيّة المعلّقة ، إيماء إلى أنّ السكون المتوهّم في هذه النشأة ممتنع بامتناع المشيّة ، ولذلك جعل الشمس عليه دليلا . ومن هاهنا **قيل** : « الأعيان على عدمها - مع نسبة الوجود إليها - مطلقا » فالقرينتان الأوليان - اللتان أُجري الكلام فيهما على الغيبة تدلّان على قوس الوجود - والقرينتان الأُخريان - اللتان سلك فيهما مسلك التكلّم والحضور - تدلّان على قوس الشهود .

وإنّما قال : ﴿ قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ إذ الظلّ هو المقبوض ، وما بقي من الظلّية هناك إلاّ قليلا ، فيكون قبضه يسيرا ، فإنّ القبض في تلك الحضرة عين المقبوض ، كما أنّ الفيض عين المفاض ، وهو مكمن القوابل الذي هو الغيب المجهول - كما سبق آنفا - .

ويمكن أن يجعل ﴿ يسيرا ﴾ هاهنا من « اليُسر » أي يسير غير عسير ، وذلك لأنّه جعل الشمس عليه دليلا ، فيكون رجوعه إلى أصله ، وقبضه إليه غير عسير ، ضرورة أنّ دليله جعلي .

(وإنّما قبَضه إليه لأنّه ظلّه) والذي يدلّ عليه مااعتبرفي فاعل القبض ، من الكثرة العدميّة الظلمانيّة الظلّية - فافهم - .

(فمنه ظهر :﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾)[١١/١٢٣] ظهورا كان أو رجوعا ، وظلمة كان أو نورا (فهو هو) المسند إليه بالهويّة التي هي[١] مرجع الأمور (لا غيره - فكلّ ما يدركه[٢] فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات) .

[مراتب الهوية الذاتية]

ثمّ من الآيات الدالّة على انطواء هذه الآية الكريمة على جملة من الحضرات والعوالم أنّ الشيخ قد تعرّض في طيّ مؤدّاها للهويّة الذاتية الإطلاقيّة ، بمراتبها الأربع ، المعرِبة عن الكلّ بكنهه ، حيث نبّه للهويّة الإطلاقيّة ، ثمّ لحيثيّاته الأربع بقوله :

(فمن حيث هويّة الحقّ هو وجوده) الذي هوظاهر الهويّة الإطلاقيّة (و

---

١) م : هو .　　　　٢) عفيفي : ماندركه .

من حيث اختلاف الصور فيه) اختلاف ظلال الزجاجات المتلوّنة عند ظهورها في النور وإظهاره لها (**هوأعيان الممكنات** ، فكمالايزول عنه باختلاف الصور اسم الظلّ ، كذلك لايزول عنه باختلاف الصور اسم « **العالَم** » ، أو اسم « **سوى الحقّ** » فمن حيث أحديّة كونه ظلاّ هو الحقّ) لاغير ، كما أنّه من حيث أنّه نور هو الهويّة الإطلاقيّة الوجوديّة - وفيه إشارة إلى أنّ ظلّيته مما لايزول بها كونه نورا ، كما أنّ وحدته مما لايزول بالكثرة ؛ وإليه أشار بقوله : (لأنّه الواحد الأحد) أي الجامع بين الوحدة النورانيّة والكثرة الظلمانيّة - (ومن حيث كثرة الصور) بدون اعتبار صورته الجمعيّة (هو العالَم) .

(فتفطّن وتحقّق ما أوضحته لك) من التوحيد الذاتي الذي لايشوبه ثنويّة ظلّية الأكوان والأغيار - كما قيل :

لاترم في شمسها ظلّ السوى * فهي شمسٌ وهي ظلٌّ وهي فيء

هذا مفهومه الإجمالي . وأمّا ما علم منه من تفصيل الحضرات والعوالم : فهوأنّ **الوجود** هوظاهر الهويّة الذاتيّة [1]، وأعيان **الممكنات** هي صورها المتخالفة ، و أنّ الظلّ هو حضرة الأسماء والصفات ، وأنّ العالم هوصورها المتخالفة ؛ و إذا تقرّر هذا ظهر أنّ العالم هو الظلّ الثاني[2]، والوجود في الحقيقة ليس إلاّ النور .

[العالم متوهّم ماله وجود]

(وإذا كان الأمرعلى ماذكرتُه لك **فالعالم متوهَّم** ، ماله وجود حقيقيّ ، و هذامعنى **الخيال** ، أي خُيّل لك أنّه أمرزائد قائم بنفسه ، خارج عن الحقّ)

---

١) فباطن الهوية الذاتية هو غيب الغيوب - نوري .

٢) يعني كما أن حضرة الأسماء والصفات هي الظل الأول - فتأمل - نوري .

خروج الأشكال اللونيّة للزجاجات عن جمعيّة النور وظلّه ، (وليس كذلك[١] في نفس الأمر) فإنّ تلك الأشكال إنّما هي للظلال قائمة بها ، ليست قائمة بنفسها فإنّه ليس خارج الظلّ شيء ، (ألا تراه في الحسّ متصلا بالشخص الذي امتدّ عنه؟ يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتّصال ، لأنّه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته) والشخص هو الذات للظلّ .

[مراتب العبد]

(فاعرف)- من هذا التفصيل المدرج في طيّ هذا البيان المثالي المنزل به الخاتم - (عينك) الذي هوشكل الظلّ ، (ومَن أنت) الذي هوباطن العين ، يعني الظلّ نفسه ، (وما هويّتك) الذي هو النور[٢]، يعني باطن الظلّ ، (وما نسبتك إلى الحقّ) نسبة الظلّ إلى نوره ، (وبما أنت حقٌّ) يعني طرف الجمعيّة الظلّية وأحديّتها (وبما أنت عالَم وسوى ، وغير - وما شاكَل هذه الألفاظ -) يعني طرف كثرة الصور للظلّ وتنوّع الأشكال والألوان المتخالفة له من حيث هي قائمة بنفسها .

---

١) مراده من نفي الوجود الحقيقي نفي الوجود الانفرادي الاستقلالي ، لا غير- فلا ضير- نوري .

٢) أي النور المحمدي لهو باطن الظل المحتجب بالظل ، والظل باطن عين العبد المحتجب بصورة عين العبد التي هي شكل الظل الذي يغشيه ﴿ وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشاهَا ﴾[٩١/٤] واما مرموزة ﴿ وَ النَّهَارِ إِذَا جَلَّيهَا ﴾ [٩١/٣] فلعله كناية عن خاتمة المحمدية التي هي عين فاتحتها الراجعة إليها .

فيظهر بتلك الخاتمة الرجوعية عند قيام الساعة الكبرى شمس الاسم النور ، المحجبة بحجاب الظل ، كما في المروي بإسناد صاحب الكافي (*) في شرح حال ذلك الاسم الأعظم الجامع : « أسكنه تحت ظله ، لم يخرج منه إلا إليه » يعني أن ذلك الاسم المخزون المكنون تحت الظل الإلهي ، لم يخرج من حضرة المسمى تعالى إلا إليه جل وعلا . وذلك النور هو الشمس التي جعلها الله تعالى دليلا على الظل . إذ بالنور يظهر الظل ، والظل مظهر النور من وجه آخر - فأحسن التدبر - نوري .

(*) لم أعثر على الرواية في الكافي .

ثمّ اعلم أنّه قد أدرج في هذا التفصيل **مراتب العبد** - من مبدء اعتباره إلى منتهى وجوده واختياره - حيث بيّن ست مراتب ، ثمّ في التعبير عن الأوّل بـ « العين » والثاني بـ « مَن » والثالث بـ « ما » : إشارة إلى ماله في الحضرات الثلاث .

هذا قبل بروز تعيّنه البائن العالمي ، ثمّ إذا ظهر ذلك وتحقّق النسبة شرَع في تفصيل ذلك بما ينبئ عن خصوصيّات كل من العوالم الإمكانيّة - على ما لايخفى على اللبيب وجه تحقيقه - .

وفي بعض النسخ :« بما أنت حقّ »- بلاواو ، فيكون « ما » موصولة ، أي : بما أنت به حقّ - وفي أكثر النسخ مع الواو ، فيكون استفهاميّة ، و إثبات الألف على غير القياس المتعارف إشارة إلى ما لهذه المرتبة العالميّة من إثبات الزوائد والنوافل .

[المعرفة ذو درجات]

(وفي هذا يتفاضل العلماء : فعالِمٌ وأعلم) تفاضل الأنوار في قوابلها الشفّافة ، حسب تفاوت تلك القوابل في الصفاء وقبولها وإظهارها لما يفيض عليها من أشعّة تلك الأنوار (فالحقّ بالنسبة إلى ظلّ خاصّ[1] صغير وكبير ، و صاف وأصفى ؛ كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر في الزجاج يتلوّن بلونه ، وفي نفس الأمر لا لون له ، ولكن هكذا تُراه[2]) - على صيغة المجهول من

---

١) قال القيصري : فقوله « صغير وكبير » يجوز أن يكون مرفوعا على أنه خبر المبتداء ، ويجوز أن يكون مجرورا صفة لظل خاص ، وخبر المبتداء قوله : «كالنور» .

٢) قال القيصري :«من أرى يُري - بضم الفاء وكسرالعين - أي أرانا الحق حال النور وظهوره» .

الإراءة -(ضرب مثال لحقيقتك بربّك) أي تعلم الزجاج المذكور ضرب مثال لحقيقتك مع ربّك - فيكون نصب « ضرب » على أنّه مفعول ثاني لـ« تراه »، ويجوز أن يكون نصبا على المصدر ، والباء في « بربّك » بمعنى « مع » .

(فإن قلت : « إنّ النور أخضر » -لخضرة الزجاج - صدقتَ) بما أدركت منه (وشاهِدُك الحسّ ؛ وإن قلت : « إنّه ليس بأخضر ولا ذي لون » كما أعطاه[1] لك الدليل ، صدقت ، وشاهِدُك النظر العقليّ الصحيح) فأنت في إضافة الألوان إلى النوروتنزيهها عنه صادق ، وذلك لأنّ ظلّ الزجاج المتلوّن هوالمشار إليه بقوله :(فهذا نورٌ ممتدّ عن ظلّ ، وهو عين الزجاج) بما بيّن آنفا أنّ ذات الظلّ إنّما هو الشخص (فهو ظلّ نوريّ لصفائه[2]) أي صفاء ذاته ، وهوشخص الزجاج . (كذلك المتحقّق منّا بالحقّ تظهر) لصفائه (صورةُ الحقّ فيه أكثر مما يظهر في غيره ، فمنّا من يكون الحقُّ سمعَه وبصرَه وجميعَ قواه وجوارحِه بعلامات قد أعطاها الشرع الذي يخبرعن الحقّ)كما سمعت غيرمرّة في حديث قرب النوافل (ومع هذا عين الظلّ موجود ، فإنّ الضمير من سمعه) في قوله : « كنت سمعه » (يعود عليه ، وغيره من العبيد ليس كذلك ، فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحقّ من نسبة غيره من العبيد) .

[الوجود الحق هو الله تعالى والباقي خيال في خيال]

(وإذا كان الأمر على ما قرّرناه : فاعلم أنّك خيالٌ ، وجميع ما تدركه مما تقول فيه : « ليس أنا » خيال) - من القوى العقليّة ودلائلها النظريّة -

---

١) عفيفي : لما أعطاه .
٢) ذلك كما قال العارف نظما : رقّ الزجاج ورقّت الخمر * فتشابها وتشاكل الأمر + نوري .

(فالوجودكلّه)- سواء أدركته بأوصافك الوجوديّة أو بسلبها عنه من الأوصاف التنزيهيّة -(خيالٌ في خيال)- باعتبار أنّه في قوّتك الإدراكيّة الحاكمة عليه بأنّه ليس بخيال - .

(والوجود الحقّ إنّما هو الله خاصّة ، من حيث ذاته وعينه ، لا من حيث أسمائه ، لأنّ أسماءه لها مدلولان : المدلول الواحد عينه ، وهو عين المسمّى) أي المدلول الأوّل عين المسمّى (والمدلول الآخر ما يدلّ عليه مما ينفصل الاسم به عن الاسم الآخر ويتميّز ؛ فأين « الغفور» من « الظاهر» و من « الباطن » ، و أين « الأول » من « الآخر ») .

[نسبة كل اسم مع الحق ومع الأسماء الأُخر]

(فقدبان لك بماهو كلّ اسم عين الاسم الآخر وبماهو غيرالاسم الآخر ، فبما هو عينه هو الحقّ) - أي بان لك بما هو عينه من الأسماء أنّه الحقّ -(و بما هو غيره هو الحقّ المتخيّل[1]) أي بان لك بما هو غيره أنّه المتخيّل ، أي الوجود الظلي الذي أثبت أنّه الحقّ ، باعتبارجمعيته وأحديّته الظلّية ، التي هي ذات الوحدة الحقيقيّة ، لاغيرها ، وهو بصدد [الف/٢٧٤] إثبات ذلك في هذه المقدّمات ، و لذلك قال : (الذي كنّا بصدده) .

---

١) إن الحق هو الحق الحقيقي القيوم الواجبي الغني المطلق ، والحق المتخيل هو الحق الإضافي الذي هو الإضافة الإشراقية ، كما أن الحق الحقيقي هوشمس الحقيقة ، وقديسمى الحق الإضافي الغير الحقيقي بالحق المخلوق به ، أي الفيض المقدس الفائض أولا وبالذات من حضرة ذات الحق الحقيقي ، ثمّ خلقت أعيان الأشياء به ، والمخلوق به هو قوله تعالى :﴿ كن ﴾ ، والخلق المخلوق بـ« كن » هو قوله تعالى : ﴿ فيكون ﴾ المصدّر بحرف الفاء في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [٣٦/٨٢]- نوري .

(فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه) لأنّ الظلّ الذي هو الدليل قد ثبت أنّه قائم بالشخص الذي هو نفسه ، والأسماء التي هي دليل كونه ، هي[1] عينه ، فلذلك قال : (ولا ثبت كونُه إلاّ بعينه) .

(فما في الكون إلاّ مادلّت عليه الأحديّة ، وما في الخيال إلاّ مادلّت عليه الكثرة، فمن وقف مع الكثرة كان مع العالَم)- إن كان الملاحظ من تلك الكثرة هي صور الظلالات المتنوعة بما هي كذلك - (ومع الأسماء الإلهيّة) - إن كان الملاحَظ من تلك الصورالمتكثرة هو وجه أحدية الظلّية[2] وجمعيّتها - (وأسماء العالم) إن كان الملاحَظ من تلك الصور الظلّية هي نفس الكثرة[3]؛ وعلى أي حال فأصل تلك الصور إنّما هي الخصوصيّات الأسمائيّة التي بها ينفرد بعضها عن البعض .

---

١) م : هو .

٢) في الصحيفة السجاديّة :« لك يا إلهي وحدانية العدد » كأنه يراد من الوحدانية الجهة الجامعة بين مراتب العدد وبين آحاد الكثرة + نوري .

٣) اعلم أن ذلك الظل الرحماني له باطن وظاهر ، باطنه هو اسمه النور المسمى بالنور المحمدي ، واشراق شمس الحقيقة - عمّت رحمتها - وظاهره هو الظل الممدود ،كماقال عزمن قائل :﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ﴾ [٤٥/٢٥] ، أي مدّه وبسطه على هياكل أعيان الأشياء ومن [...] يسمى بالنفس الرحماني وبالانبساط الظلي وباللطف المطلقة التي هي عنصر [...] الريح الرحماني ، مادة انتشاء السحاب المزجي ، الذي هو مادةتكون السحاب الثقال الذي هو نفس الكلمة الإلهيّة ، المعبر عنها بـ « كن » بأقسامها الأربعة : الإبداع ، والأمر ، والخلق ، والتكوين ؛ فذلك الظل الممدود من جهة باطنه الممسك فيه هو الحقيقة المحمدية - حقيقة حقائق الأشياء - ومن جهة ظاهره الممدود المنبسط على هياكل أعيان الأشياء - وهو في كل عين بحسبه - هوالآدمية الأولى، فبون [ما] بين الحقيقة المحمدية وبين الآدمية الأولى كالبون بين السماء والأرض .

وتلك الحقيقة المحمدية محتجبة بالآدمية ، كما أن الآدمية الأولى - وهي الظل الممدود في ☜

(ومن وقف مع الأحديّة كان مع الحقّ من حيث ذاته الغنيّة عن العالمين، وإذا كانت غنيّة عن العالمين فهو)- أي غناؤها عن العالمين -(عين غنائها عن نسبة الأسماء لها لأن الأسماء لها كما تدلّ عليها) باعتبارأحد مدلوليها (تدلّ على مسمّيات أُخر) باعتبار مدلوله الآخر (محقّق[1]) تحقّق الأعيان (ذلك) المسمّيات (أثرها) أي أثر تلك المسمّيات [2] التي هي مصدر ذلك

☞ الأرض والسماء -محتجبة بكل عين من أعيان الأشياء ، لكونها في كل بحسبه ويتراءا بحسبه . وفي الكافي بإسناده :« محمد حجاب الله » ، فتكون الحقيقة المحمديّة التي هي الفيض القائض أولا وبالذات عن حضرة الذات - و هي صبغة الله - حجابا لحضرة الذات . والظل الممدود حجابا لتلك الحقيقة المحمدية . وكل عين من الأعيان الإمكانية الظلمانية حجابا للظل الممدود ، وآثار هذه الأعيان وأحكامها الكاشفة عنها هي حجبها . فمن هاهنا يوصف وينعت حضرة الذات الأقدس تعالى بغيب الغيوب ، وهو سبحانه كما قال حبيبه ﷺ :« موجود لايخفى ، يطلب بكل مكان ، ولم يخل عنه مكان طرفة عين ، حاضر غير محدود ، غائب غير مفقود » ومن هنا قيل : « بدت باحتجاب واختفت بمظاهر » « ياهو ، يامن لاهو إلا هو » - نوري .

١) في أكثر نسخ المتن : يحقق .
٢) حاصله أن الأسماء الإلهية من جهة كون كل منها عين الآخر - يعني من جهة الوجود والحقيقة - يكون لها مدلول واحد هوتلك الحقيقة التي هي حقيقة الحقائق سبحانه ، ومن جهة كون كل منها غير الآخر- يعني من جهة المعنى والمفهوم الذي لا يمكن العينية والاتحاد فيه - وإلا لزم أن تكون الأسماء الإلهية كلها [...] وهذا هو خلاف البديهة وخلاف الحكمة - يكون لكل منها معنى غير معنى الآخر ، فمن جهة وحدة المعنى والمدلول - كما في الصورة الأُولى - يكون ذلك المعنى والمسمى المشترك بين الأسماء مصدرا يصدر عنه ظله الوحداني ، المسمى بالوجود المنبسط والنفس الرحماني والرحمة الواسعة ، وذلك الظل الوحداني هو التجلي الأزلي المسمى بالنور المحمدي المستور فيه ، وهو الاسم المكنون الذى أمسكه في ظله ولم يخرج منه إلا إليه ، وهوالاسم الذي أشرقت به السموات والأرضون ، وقد يسمى بحقيقة الحقائق في الأشياء ، وبإمام الأئمة في الأسماء وفي زواياه خبايا .
وأما من جهة أن لكل من الأسماء معنى ومفهوما عقليّا غير ما للآخر ، يكون كل معنى من تلك المعاني المختلفة مصدرا لعين من الأعيان الثابتة المختلفة نوعا . فكل عين من الأعيان الإمكانية تكون أثر معنى من معاني الأسماء الإلهية ، وأثر الشيء هو صور جهاته وحكاية صفاته ومثاله وخياله - فافهم إن شاء الله - نوري .

الأثر ، وهو العالم [١].

[سورة الإخلاص نسبة الحق تعالى]

وقد كشف عن معنى الأحديّة قوله : (﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [١/١١٢] من حيث عينه)- أي الهويّة الإطلاقيّة الجامعة للأسماء كلّها - أحدٌ من حيث أنّه عين الكلّ ، وهو الأحديّة العينيّة التي لايشوبها شيء من النسب والإضافة .

(﴿ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾ من حيث استنادنا إليه) في الافتقار ، وهذا أحديّة الكثرة ، وفيها مبدء أمر النسبة ، لذلك أخذ في نفي سائر الأصناف عنها .

(﴿ لَمْ يَلِدْ ﴾) أي ليس في نسبة استنادنا إليه [٢] نسبة الوالديّة و المولوديّة (من حيث هويّته ونحن [٣]) أنّه والد بالنسبة إلينا نحن ، أو ما يجري مجراه مما يحصل الشيء منه مستقلاً بنفسه ، كالعلّية والفاعليّة وغير ذلك .

(﴿ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ كذلك) من حيث هويّته ونحن ، بأن يكون مولودا أو ما يحذو حذوه - كالمعلوليّة والمعموليّة - .

---

١) قال القيصري : « الأسماء من وجه غيرها ، وإن كانت من وجه عينها ، لأنها كما تدل على الذات كذلك تدل على مفهومات يمتاز بعضها عن البعض بها ، ويحقق ذلك المفهوم أثر تلك الأسماء ، وهو الأفعال الصادرة عن مظاهرها » .

٢) خلاصة نقد محصله : ليس في تلك النسبة الاستناديّة نسبة استناد شيء إلى شيء فافهم ان كنت من أهل الإشارة - فلاتغفل - قال الأمير- أمير ملك الولاية عليه السلام -: « داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء ، خارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء»- نوري

٣) قال القيصري : « يجوز أن يكون ونحن نلد - والواو للحال - ويجوز أن يكون للعطف ، ومعناه : لم يلد من حيث هويته وهوية عيننا ، فإن الأعيان من حيث الهوية والذات عين هويته وذاته ، وإن كانت من حيث التعين غيرها » .

(﴿ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد ﴾كذلك) من حيث هويّته ونحن ، بأن كنّا فاعلين مستقلّين ، متكافئين في التقدّم والعلوّ .

وقداندرج في هذا سائرأصناف النسب ، وذلك لأنّ مؤدى قوله :﴿ اللهُ الصَّمَد ﴾ نفي سائرالنسب عنه إلاّ مجرّد نفي انتسابنا إليه واستغناه عنّا ، فبيّن ذلك بما يستوعب أصنافها كلّها ، فإنّ المنتسبين لايخلو أمرهما في النسبة عن أن يكون أحدهما عاليا مقدّما محيطا ، كما للعلّة إلى المعلول ، والقديم إلى الحادث ، والعامّ إلى الخاصّ ، أوسافلا مؤخّرا محاطا ، كما للمعلول إلى العلّة ، والحادث إلى القديم ، والخاصّ إلى العامّ ، أو يكونا متكافئين في ذلك ، متقابلين ، وفي هذا القسم الأخير لكلّ من المنتسبين تفرّد واستقلال بنفسه ، دون القسمين الأوّلين ، ولذلك كرّر لفظ « الأحد » في الأخير .

(فهذا نعته) في كيفيّة انتساب الأسماء إليه ونسبته إليها (فأفرد ذاته بقوله : ﴿ اللهُ أَحَدٌ ﴾) من حيث نفي تلك النسب عنه بصنوفها وجزئيّاتها (وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا ، فنحن نلد ونولد ، ونحن نستند إليه ، ونحن أكفاء بعضنا لبعض ؛ وهذا الواحد) - وهو الأحد المنتفي عنه هذه النسب التي هي لنا - (منزّه عن هذه النعوت) التي هي لنا (فهو غنيّ عنها ، كما هو غنيّ عنّا ؛ وما للحقّ نسب) عند تبيين أصله وتعريف ما عليه منه وفي نفسه (إلاّ هذه السورة - سورة الإخلاص -) التي إنّما أتى بها الحضرة الختميّة ، التي أُوتي بجوامع الكلم ، تبيّنالكمال استغناء الله عن العالم ونفي الصفات والأسماء عن جلاله ، على ماورد عن أمير ممالك الولاية علي عليه السلام[1]:

---

١) نهج البلاغة : الخطبة الأولى .

« كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه » وبه سمّيت سورة الإخلاص (وفي ذلك نزلت) .

(فأحديّة الله من حيث الأسماء الإلهيّة التي تطلبنا : أحدية الكثرة) على ما يستفاد من ﴿ الصمد ﴾ ، (وأحديّة الله من حيث الغِنَى عنّا وعن الأسماء : أحديّة العين) على ما هو مؤدّى ﴿ اللهُ أحَد ﴾(وكلاهما يطلق عليه اسم الأحد) فقوله : ﴿ أحدٌ ﴾ شامل لهما (فاعلم ذلك) .

(فما أوجدَ الحقُّ الضلالَ وجعلها ساجدة) على الأرض خاضعة متذللة له (متفيئة عن الشمال) ، وهو طرف شمول الطبيعة وشيوع أحكامها الظاهرة أولا ، (واليمين) ، وهو طرف ميامن تعيّن الحقيقة وظهور أحكامها المختفية آخرا ، على ما ورد في التنزيل : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلاَلُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَ الشَّمَائِلِ سُجَّدًا للهِ وَ هُمْ دَاخِرُونَ ﴾ [١٦/٤٨] فإنّه قد علم في طيّة أن تفيئ ظلال الشيء الواحد الذي هو ذو أظلال وصور شماليّة جلاليّة ، ويمينيّة جماليّة إنّما هو لسجدتهم لله داخرين .

فما بيّن لك هذا (إلاّ) ليكون (دلائل لك عليك وعليه ، لتعرف من أنت ؟ وما نسبتك إليه ؟) في قيام وجودك به ، قيام الظلّ بشخصه (وما نسبته إليك) في استغنائه عنك استغناء الشخص عن ظلّه (حتى تعلم من أين ومن أيّ حقيقة إلهيّة اتّصف ما سوى الله بالفقر الكلّي) وهو الاحتياج في الوجود نفسه (إلى الله) احتياج الظلّ إلى شخصه (وبالفقرالنسبي بافتقار بعضه[١] إلى بعض) وذلك كما في انتظام أمرالمعاش أو تبيين طريق المعاد ، فإنّه

١) م ن : بعضنا .

في الأوّل يفتقر أهالي ظلال اليمين إلى الشمال ، كما أنّه في الثاني بالعكس .

(وحتّى يعلم من أين ، ومن[١] أيّ حقيقة اتّصف الحقّ بالغِني عن الناس والغِني عن العالمين واتّصف العالم بالغِنى -أي بغِني بعضه عن بعض من وجه) لكن لابد وأن يكون وجه الاستغناء (ما هو عين ما افتقر به إلى بعضه[٢]) .

فعلم أنّ العالم له الافتقار الكلّي والجزئي ، والحقّ له الاستغناء الكلّي ، منزّه عن الافتقار الكلّي والجزئي ، وأمّا الاستغناء الجزئي فقد يكون للعالم ، ولكن لابدّ وأن يكون فيه جهة افتقاريّة - بدون ذلك لايمكن - (فإنّ العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شكّ - افتقارا ذاتيا - وأعظم الأسباب له سببيّة الحقّ ، ولاسببيّة للحق يفتقر العالم إليها ، سوى الأسماء الإلهيّة) ، كالحياة والقدرة والخلق والرزق ، وذلك سواء كان من المظاهر الجزئيّة التي للعالم ، أو عين الحقّ ، على ما قال :

[العالم مفتقر]

(والأسماء الإلهيّة كلّ اسم يفتقر العالم إليه) سواء كان ذلك المفتقر إليه (من عالم مثله) كاحتياج الابن مثلا إلى الأب في ظهوره (أو) من (عين الحقّ) كاحتياجه في حياته إليه ، (فهو الله لاغيره) هذا خبر «كلّ اسم» متّصف بتلك الأوصاف ، فـ «كلّ اسم» مبتداء ، و« يفتقر » صفة له - .

(ولذلك قال :﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ ﴾) فأطلق « الفقر»

١) عفيفي : أو من .
٢) عفيفي : إلى بعضه به .

عليهم بإطلاقه، لأنّه ذاتي لهم كليّا وجزئيّا (﴿ وَ اللَّهُ هُوَالْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾)[٣٥/١٥] وقيّد الغناء بالله بالحميد منه ، لما عرفت أنّ الغناء الجزئي قد يكون للعالم فيه حقّ، وعلى التقادير فالمفتقَر إليه لابدّ وأن يكون هو الله - على ما عُلم من النصّ - .

(ومعلوم أنّ لنا افتقارا من بعضنا إلى بعض[١]، فأسماؤنا أسماء الله تعالى ، إذ إليه الافتقار بلا شكّ ، وأعياننا في نفس الأمر ظلّه) المتقوّم به (لاغيره ، فهو هويّتنا) باعتبار نسبة الأسماء إلينا (لا هويّتنا) في نفسه .

(وقد مهّدنا لك السبيل) في تحقيق ذلك مما يشاهد من الظلّ وقيامه بالشخص (فانظر) في ذلك حتّى يتبيّن لك ما به تصل إلى المراد .

*

* * *

*

[تمهيد للفص الآتي]

ثمّ إنه قد تبيّن مما نبّهت عليه في أمر تنسيق هذه الفصوص وترتيبها أن الفص الهودي كاشف عما بُدئ به من السير الكمالي الإظهاري الذي على عرض أرض الكون الجمعي الإنساني ، فلذلك خصّه بالحكمة الأحديّة التي حضرتها أول التعينات قائلا :

---

١) عفيفي : من بعضنا لبعضنا .

[١٠]

فص حكمة أحدية في كلمة هودية

وإذا نظرت إلي أول بيّنات اسم هود (اا و ال) ظهرلك أوليّته ؛ وكذلك إذا تأمّلت في بيّنات[١] عدده[٢].

وأيضا - فإن لكل من الكلمة والاسم له حروفا من أول المراتب ، وبيّن أن الأول - حيثما كان - غالب عليه حكم الإجمال - على مامرّ غير مرّة - وإذ كان صورة النظم لها مزيد اختصاص بالإجمال ، وأجلى مراتب ظهوره وأتمّها حكما عالم الأفعال التي فيها منتهى أمر التفصيل ، وعليها مبتنى أوضاع

---

١) كتب في الهامش (١٥) ، وكتب تحته (١١) وأيضا تحته (١) .
ثم كتب المحشي تعليقا عليه :« بينات عدد هود كه (١٥) است ، بينه «ها» الف است ، وبينه الفش - يعني صورت عشره - (ل) و(ف) . وعدد لام و فا صدوده است ، بدين صورت : (١٠١٠) ، به ضابطه رو به آحاد صدوده حرف « با » مي شود . وبينه حرف با چون «ها» باز الف است ، پس دوالف برميگردد بمفاد حرف « ب » ثانيا وبينه « با » همان الف است لهذا تصوير نمود عدد هود را به صورة (١٥) وبينه پانزده را به صورت دو الف . ودوالف را كه راجع به حرف با است بصورت يك الف كه در مرتبه از تصوير نموده شد . ودلالت حرف الف بر أوليت ظاهر است عيان وحاجتي نيست به بيان - نوري » .
٢) هود : ١٥ = يه . وبيناته : (اا) = ٢ = ب . وبيناته = ا .

الأنبياء وأحكامهم أخذ يبيّن الوحدة الإجمالية في مرتبة الفعل بصورة النظم قائلا :

(إنّ لله الصراط المستقيم) * وهو أقرب الطرق لأن الأقرب هو الأقوم ، وهو * (ظاهرغيرخفيّ) أمرظهوره (في العموم) من الخلائق

(في كبير وصغير عينه) * إذ لاتفاوت للأعيان في ذلك وإن كان صغيرا بحسب الظاهر ناقصا ، كما أنه لاتفاوت للحقائق في ذلك ، وإن كان جاهلا بحسب الباطن[1] ناقصا فيه ، كما قال :

* (وجهول بأمور وعليم)

(و لهذا وَسعت رحمتُه * كلَّ شَيء من حقير وعظيم)

قدرا ومنزلة .

تلويح :

لايخفى - على الواقف بأساليب أُولي الأيدي والأبصار وعبارات إشاراتهم - أنّ كلمة [2]« هود » في عرفهم ذلك عبارة عن الدال الكاشف اسم « هو » بما له من الأحكام في غيبه .

---

١) إن الجاهل من الحقائق هوالحقيقة القهرية التي مظهرهاإبليس الجهول الذي هوأبوليس وأبوالجهل الكامل الجامع ، البالغ في الجهالة والعميمة - فافهم فهم نور ، لاوهم وهم وزور- نوري .

٢) لعله يريدمن وجه الإشارة كون تلك اللفظ منحلة إلى لفظة « هو » ولفظة « دال » كالايخفى - نوري .

كما تنحل لفظة « داود »- حسبما جاء به الخبر(*)- إلى داوى وده - تفطن - منه . ☜

[كلّ دابّة على الصراط المستقيم]

الذي يدلّ على أنّ لهود هذا المشهد الذوقي ما ورد في التنزيل حاكيا عن «هو»* (﴿ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾) [٥٦/١١] ، وهو المنهج الاعتدالي الموصل إلى الكمال الختمي ، الذي به سبقت الرحمةُ غضبَه ؛ (فكلّ ماشٍ[1]) من السالكين نحو ذلك الكمال (على صراط الربّ المستقيم) ضرورة أنّ المأخوذ بالناصية لاينفك عن الآخذ ، فهو واصل ألبتة إليه[2].

[المآل إلى الرحمة]

(فهم غيرُ مغضوبٍ عليهم من هذا الوجه) وإن كان بحسب مداركهم الجزئيّة الكونيّة ، وسلطان الواهمة عليها كلّها فيهم ترى بعضهم يسوقون مطايا أفعالهم وإدراكهم إلى مهامه نهايات التفرقة الموحشة ، فيفضي بذلك أمرهم إلى دركات الحرمان ونيران البُعد والخذلان ، ولكن لم يزل لذلك الكمال وجه إليهم ، به يأنسون ونحوه ينتهجون ، فهم في سلوكهم الموصل إلى ذلك

☜ أي لفظة « هو » دالة على معناه الذي هو اسم هو ، واللفظ في باب الأسماء هو اسم الاسم - كما تقرر في محله - منه .

(*) إشارة إلى ما جاء في علل الشرائع (٧٢/١ ، الباب ٦٣ ، ح١) في حكاية مكالمة النملة مع سليمان عليه السلام : « لأن أباك داود داوى جرحه بودّ ، فسمي داود » .

---

١) م : ماشي .

*) كذا - ولعل الصحيح : عن هود .

٢) إشارة إلى مفاد ما قيل نظما بالفارسيّة :

گفتم بكام وصلت خواهم رسيد روزي * گفتا كه نيك بنگر شايد رسيده باشي - نوري .

غيرمغضوب عليهم(ولاضالّون) وإن كان في طريقهم ذلك من الأغوارالهائلة والمهامه المضلّة مالا يحتمله إلاكل فحل من أبطال الرجال ، فإنّ ذلك واقع في طريقه بالعرض .

(فكما كان الضلال عارضا ، كذلك الغضب الإلهي عارضٌ ، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كلّ شيء[1] - وهي السابقة[2] -) وتطابقت البراهين الحكميّة العقليّة والمؤيّدات الذوقيّة اليقينيّة ، أن كلّ حركة إنّما ينتهي عند حصول مبدئها الباعث لها ، ولذلك ترى سائر العوالم والحركات دوريّة .

ثمّ إذ قد بيّن أن المآل إلى الرحمة ، شرع يتبيّن أنّ ذلك عامّ ، فإنّ مآل الذوات كلّها إليها ، قائلا : (وكلّ ما سوى الحقّ دابّة - فإنّه ذو روح - وما ثمّ من يدبّ بنفسه ، وإنّما يدبّ بغيره ، فهو يدبّ بحكم التبعيّة للذي هو على الصراط المستقيم) والذي يدبّ مستقلاّ بنفسه هو الحقّ ، كما أنّ الذي يدبّ عليه هو الصراط (فإنّه لايكون صراطا إلاّ بالمشي عليه) .

* * *

---

١) إن الرحمة الواسعة لهي الرحمة الامتنانية التي غير مسبوقة بالاستعداد والاستحقاق ،كما قيل :

داد حق را قابليّت شرط نيست بلكه شرط قابليّت داد اوست

فالرحمة رحمتان : امتنانية غير مسبوقة ، واستحقاقية مسبوقة بالاستعداد والقابليّة - نوري .

٢) وذلك كما قال تعالى : ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾[٢٩/٧] وقال جل من قائل : ﴿ أَلاَ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾[٥٣/٤٢] فالحاصل : « كل يرجع إلى أصله » ، ففي الحركة الإيجاديّة - نزوليّة كانت الحركة الوجوديّة أو رجوعيّة - يجب أن يكون ما منه وما فيه وما إليه واحدا متحدا ضربا من الوحدة التي لا يعرفها إلا الأوحدي الفريد في الدهر ، وهي الوحدة الإحاطيّة الوجوديّة التي قال سبحانه في الإشارة إليها :﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾[٥٤/٤١] - نوري .

فهذا هو معنى كون حركة حضرة الوجود دوريّة - فافهم فهم نور لا وهم وهم وزور - منه .

وإذ قد انساق مآل إجماله هذا المساق بما هو مقتضى الذوق الهودي ، أتى بنظم يفصح عن ذلك على ما عليه الكلمة الختميّة في التوحيد الفعلي من القول الفصل، الفارق في عين الجمع ، المنزّه في عين التشبيه ، قائلا :

(إذا دانَ لك الخلقُ * فقد دان لك الحقّ)

لما مرّ من أنّ الفاعل من الخلق في فعله بالتبعيّة ، فلا يتخلّف عنه المتبوع .

(وإن دانَ لك الحقُّ * فقد لايتبع الخلقُ)

لأنّ المتبوع المستقلّ بنفسه له الإحاطة في [الف/٢٧٥] الأحكام ، فلا يكون محاطا[١]، فشبّه ونزّه .

(فحقّق قولنا فيه * فقولي كلّه الحقّ)

أي اسمع قولنا في هذا المرام ، فإنّه مما لاحركة له بنفسه ، وللقول في حركاته مقالات إليك من هذا الباب إن وعيت .

(فمافي الكون موجود * - تراه- ماله نطق)

(وماخلقٌ تراه العين * إلاّ عينه حقّ[٢])

(ولكن مودَع فيه) * أي له في الخلق مواطن الاختفاء

كما أنّ له فيه منصّات الظهور * (لهذا صورُهُ حِقّ[٣])

---

١) قال عز من قائل : ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾[٥٤/٤١] فالإحاطة الوجوديّة الكليّة لايمكن أن يبقى معها ثنويّة التقابل. ففيه تنزيه في عين التشبيه الذي هونتيجة الإحاطة الوجودية ، وتشبيه في عين التنزيه، الذي هو نتيجة تلك الإحاطة النافية لثنوية التقابل ، المنافية لبقائها ، فسبحان من جمع بين الضدين من جهة واحدة ، التي هى الإحاطة الوجوديّة - نوري .

٢) محصل معناه هاهنا أن صوره مظهره - نوري .

٣) كذا قرأ الشارح « الحِق» بكسر الحاء . قال في الصحاح : « والحِق - بالكسر - ماكان من الإبل ابن ثلاث سنين وقد دخل في الرابعة ، والأنثى : حِقّة وحِقّ أيضا . سمي بذلك ☜

أي مطايا ظهوره وصوره[١] إنّما هو الحقّ ، وهو من الإبل ما بلغ عمره إلى أن يركب عليه ، ويظهر فيه .

ومن تأمّل في الأبيات الثلاثة ظهرله من التوحيد الجمعي ما يستفاد من قوله تعالى :﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ[٢] وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [١١/٤٢] بترتيبه .

[أقسام العلوم الإلهية]

ثمّ إنّ الحركة والفعل - الذي هو محلّ البحث هاهنا - منها كوني ظلّي لا اعتداد به لديهم ، و منها وجوديّ حقيقيّ هو مقصد الإشارة و الدلالة عندهم ، وهو ما لمدارك الكمّل من التنوّعات الذوقيّة وتطوّراتهم فيها ، فأخذ في تحقيق ذلك فيه بقوله :

(اعلم أنّ العلوم الإلهيّة الذوقيّة الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف

☜ لاستحقاقه أن يحمل عليه وأن ينتفع به » . ولكن الكاشاني (ص١٥٢) والقيصري (ص٧١٥) قرءا بضم الحاء وقال القيصري :« أي صورالخلق حُقٌّ له - بضم الحاء - وهوجمع الحقاق . شبه صورالخلائق بالحقاق والحق بما فيها ، فالصورجمع الصورة ، سكن الواولضرورة الشعر» .

---

١) سرّذلك كون منزلة صورة الشيء منه منزلة ظهوره ، ولما كان منزلة الخلق من الحق عندالعارف بالله منزلة الصورة من المعنى وصورة الشيءكما يكون مظهره يكون حجابه في عين كونه مظهرا ، ومن هاهنا قيل : « بدت باحتجاب واختفت بمظاهر » - نوري .

٢) يريدون في عرفهم من لفظة « المثل » المثل الأعلى ، الذي هو المعنى المحمدي الظاهر في صورة الآدمي ، وهو- أي النور المحمدي - هوالاسم المكنون الذي أمسكه سبحانه في ظله لم يخرج منه إلا إليه ، كما مرّ منا الإشارة إلى هذا السرّ المكنون المخزون المستور عن الخلق فيما سبق منا - نوري .

القوى الحاصلة) هي (منها ، مع كونها راجعة إلى عين واحدة)- وهوعين الحقّ المتجلّي في تلك القوى بما لها من القبول - .

(فإنّ الله تعالى يقول[1] : « كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده الذي يبطش بها ، ورجله الذي يسعى بها » فذكر أن هويّته هي عين الجوارح ، التي هي عين العبد ، فالهويّة واحدة[2]، والجوارح مختلفة) ولكون تلك الوحدة حقيقية يستجمع مع التكثّر والتخالف ولا ينافيها ذلك أصلا ، فإنّ لكلّ من تلك القوى شعورا خاصّا بتلك الوحدة .

(ولكلّ جارحة علمٌ من علوم الأذواق يخصّها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح ،كالماء حقيقة واحدة تختلف[3] في الطعم باختلاف البقاع) واكتساب خواصّها المعدنيّة منها ، و ذلك للطافته وصلوح اتحاده بما يجاوره ويمرّ عليه ، وبهذه المناسبة شبّهها بالعلم (فمنه ﴿ عَذبٌ فُراتٌ ﴾) له صلوح التغذّي (ومنه﴿ مِلحٌ أُجاجٌ ﴾) ليس له ذلك (وهو ماء في جميع الأحوال لايتغيّر عن حقيقته وإن اختلفت طعومه) .

[علم الأرجل]

(وهذه الحكمة من علم الأرجل) وذلك لما سبق من أنّ الفيض في

---

١) مضى الحديث .

٢) يعني بطور الوحدة في الكثرة الذي هونتيجة الكثرة في الوحدة وفرعها المتفرع عنها . ولا يتمكن من ادراك ذلك الأصل الذي هو أم الأمهات وأصل الأُصول في المعارف الإلهية إلا الأوحدي الفريد في الدهر - نوري .

٣) عفيفي : مختلف .

ذلك على صورة المحلّ القابل ، متلبسا بخصوصيات المشاعر الجزئيّة ومشخّصاتها ، فهو من طرف السِفل والرِجل ، دون ما يفاض على العقل بكلّيته بدون توسّط الآلات والجوارح ، فإنّه من طرف العلو .

والذي يدلّ على ذلك (هو قوله تعالى : ﴿ فِي الأُكُلِ ﴾) [٤/١٣] وهو التغذّي بما يفاض عليه روحا أو جسدا (لمن أقام كتبه) وهي كلية تفاصيل البيان ، سواء كان من طرف الجزئيّات و فرقان الجوارح القوابل ، أو من الكلّيات وقرآن العقول الفواعل ، أو ما يجمعهما ، كما قال الله : ﴿ وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَ الإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ (وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ ﴾) [٥/٦٦] .

وإنّما خصّص هذا بعلم الأرجل (فإنّ الطريق - الذي هو الصراط - هو للسلوك عليه ، والمشي فيه ، والسعي لايكون إلاّ بالأرجل ، فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم ، إلاّ هذا الفن الخاصّ من علوم الأذواق) وهوأنّ الناس عند تحرّكهم في مدركاتهم الجزئيّة نحو مستلذّاتهم المألوفة ومشتهياتهم المطبوعة ، غير مستقلّ بنفسه في تلك الحركة ، بل مجبور ، جبُر من أخَذ نواصيَه مَن هو أعلى منه وأقوى ، ومِن ثمّة ترى التائب عن الذنب - وهو الذي يتحرّك إليه بتلك الحركة طبعا - عائدا إليه وهو نادم في عوده ، عائذ منه ومباشرله ، حريص عليه كما قيل :

وإذاذكرت التائبين عن الطِلا [١] * لاتنس حسرتهم على أوقاتها

١) الطلاء : ماطبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه ، ويكنى به عن الخمر .

ولايتوقّف المتفطّن اللبيب هاهنا أنّه ما ذلك إلاّ صفات مجبور محسور ، وسمات متحيّر محصور .

[مساق المجرمين]

(فيسوق المجرمين - وهم الذين استحقّوا) بجرمهم ذلك وسعيهم في صراطه المستقيم (المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور ، التي أهلكتهم[1] عن نفوسهم بها) بما ورد في الحديث[2] : « نُصرتُ بالصبا » - وهو الريح الذي يستقبل الوجه عند توجّهك إلى مطلع شمس الظهور والإظهار - « وأُهلكت عاد بالدَبور » ، وهو الريح الذي يستدبرك في ذلك ، فهو يسوقك إلى ذلك المطلع ، وإن كان ما يروحك ترويح الصبا ، وذلك من مرورها على المطلع وظهورها عليك بآثاره -كما قيل[3] :

أيا جبلي نعمان بالله خلّيا * سبيلَ الصبايخلص[4] إليَّ نسيمها

فإنّ الصباريح إذا ما تنسمت[5] * على قلب محزون تجلّت همومها

---

١) عفيفي : أهلكهم .

٢) « نصرت بالصبا وأهلكت عادبالدبور » راجع البخاري : ٤١/٢ . ١٣٢/٤ و١٦٦ . ١٤٠/٥ . مسلم : صلاة الاستسقاء ، باب في ريح الصبا والدبور ، ح١٧ ،٦١٧/٢ . المسند : ٢٢٨/١، ٣٢٤، ٣٤١، ٣٥٥، ٣٧٣ .كنزالعمال : ١١/ ٤٤١ و٤١١ ، ح ٣٢٠٧١ ، ٣١٩٢٥ .

٣) البيتان لمجنون العامري قيس بن الملوح (ديوانه : ٣٩) وبينهما :

أجد بردها أو يشف مني حرارة * على كبد لم يبق إلا صميمها

٤) قوله : يخلص بصيغة المضارع المجرد ، وإليّ بالياء المشددة - ياء المتكلم وحده - نوري .

٥) قد نقل فيه «متى ما تنسمت ». هذا هو الألصق والأوفق وزنا ، بل وفصاحة ومعنى - تفطن - نوري .

(فهو يأخذ بنواصيهم[١]، والريح تسوقهم) ، وفي عبارته هاهنا لطيفة إنّما يتفطّن لها من تذكّر ما مهّدنا قبل من تقديم الضمائر الأسماء الإلهيّة ، وقربها إلى الذات ، وتخلّف الظواهر منها وتأخُّرها عنها ، وتقدُّم ضمير الغايب منها على الكلّ .

ومما يلوّح على ذلك أنّ لفظ « هود » ذلك الضمير مع الدال الدالة على إظهار أمره وتعيّن حكمه ، فعلم بذلك وجه اختصاص هذا الذوق بهود فـ« هو » هو المسند إليه أخذ النواصي ، ولا شكّ أنّه كلّما كان أقرب إلى الذات من الأسماء ، كان أقهرفي الحكم وأشدّ في إنفاذه -

[عين القرب في جهنّم]

فلاتخالف[٢] -كيف ، وما يروحه من أصل جبلّته وطينة طبيعته يسوقه (- وهي عين الأهواء التي كانوا عليها - إلى جهنّم ، وهي البُعد الذي كانوا يتوهّمونه) لخفائها و سترها عن أنظارهم و عقولهم التي إنّما يتميّز و يحكم بين الأشياء بعقائد الأضواء التشريعيّة الواقعة بها أمرالصورة مواقع كمالها وتمامها .

وممّانبّهت عليه في التلويح ظهروجه تقدّم هذا الطرف وتقرّبه إلى الذات.

(فلمّا ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب ، فزال البُعد ، فزال مسمّى « جهنّم » في حقّهم) - وهو البُعد ، فإنّه معرَّب ، فارسي الأصل ، يقال : « ركيتُه جهنام » : أي بعيدة الغور ، وكأنّه في الفرس :

---

١) يشير إليه قوله تعالى : ﴿ وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ ﴾ [٢١/٥٠] - نوري .

٢) أي لاتخالف الريح هو ، أي الآخذ بالناصية طبعا - نوري .

« چه نم[1]» - (ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنّهم مجرمون) مجبورون في ذلك بما يحطّ به عند الناس مراتب أقدارهم ، ومنازل تمكّنهم في التعيّن ، واستقرارهم (فما أعطاهم هذا المقام الذوقي اللذيذ من جهة المنّة ؛ وإنّما أخذوه) - هم أنفسهم - (بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها) في أصول قابليّـاتهم (وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الربّ المستقيم ، لأنّ نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة ، فما مشوا بنفوسهم ، وإنّما مشوا بحكم الجبر) في ذلك البُعد الموهوم (إلى أن وصلوا[2] إلى عين القرب) .

---

١) الرَكِيّة : البئر . وجمعها : ركيّ و ركايا . وركيّة جهنام - بكسر الجيم والهاء - أي بعيدة القعر (الصحاح) . وفي كون الكلمة عربيّا أو معرّبا ، وعلى الثاني كونها مأخوذة من الفارسية أو العبرية خلاف مذكور في كتب اللغة .

٢) قوله : « إلى أن وصلوا » واهٍ جدا ؛ إذ القرب من جانب الحق غيرمجد ، بل المفيد هو القرب من جانب العبد ، الحاصل بالوجود التشريعي ، كيف لا ـ ولو كان مجرد قرب الحق سبحانه المستفاد من هذه الآيات المتشابها[ت] - التي لايعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم - كافيا في صيرورة عبده الكافر المنكر له تعالى مقربا لديه تعالى ، للزم عدم التفاوت في ذلك التقرب بين الحضرة المحمديّة الختميّة الخاتمة في التقرب ، وبين أقل ذرة من ذرات الموجودات العالميّة ، والمخلوقات الدنيّة الخسيسة البالغة في الدناءة والخساسة . وذلك لقوله تعالى : ﴿ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾ [٣/٦٧] ، إذ الدني والأدنى ، والشريف والأشرف الأعلى ، كل مستغرقة في بحرالرحمة الواسعة الرحمانية ، والتفاوت إنما يحصل ويتحصّل بالرحمة الرحيميّة . كيف والبعد منه تعالي هو بعينه عين قربه وبالعكس كما يشاهد صاحب المرتبة القرآنية كمال البعد منه تعالى في عين كنه القرب منه جلّ وعلا .

فالحاصل : التمسك في باب القول بانقطاع دار العذاب الشخصي ، يعني جهنم الشخصيّة بما هي شخصيّة - كما هو مشرب هذا الشيخ ومن تبعه - بأمثال هذه الوجوه المشحونة بالمغالطات والمغلطة غير مجد أصلا ـ كما لا يخفى على من أنصف عقله بل روحه وسرّه - نوري .

(﴿ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَ لَكِن لاَ تُبْصِرُونَ ﴾[٨٥/٥٦] وإنّما هويبصر ، فإنّه مكشوف الغطا) لوصوله إلى قرب لايسعه الغطاء (فبصره حديد ، فما خصّ ميّتا من ميّت ، أي ما خصّ سعيدا في العرف[١] من شقيّ) عند إثبات القرب للعبد ، فإنّه قال : (﴿ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ [١٦/٥٠] وما خصّ إنسانا من إنسان ، فالقرب الإلهي من العبد) مطلقا (لا خفاء به[٢] في الإخبار الإلهي) وعدم تبيين القريب وتميّزه من البعيد منه .

وما ورد في قوله ﷺ [٣]: « لايزال العبديتقرّب إليّ بالنوافل » وهي غير التكليفات المكتوبة عليه مما خصّ بوقت معيّن ، وحُدّ بعدد مخصوص ، فإنّهاهي الزوائد من أفعال العبد ، وهي معدّات ذلك التقرّب - ففي دلالة هذا الحديث ضرب من الإجمال ، فإنّه إنّما يتبيّن من الحديث كيفيّة ذلك القرب وغايته - لا غير .

(فلا قرب أقرب من أن تكون هويّته عين أعضاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى ، فهو حقّ مشهود في خَلق متوهَّم[٤]) فإنّ

---

١) عفيفي بعض النسخ : القرب .
٢) م : لاخفائه . التصحيح من عفيفي وسائرالشروح .
٣) مضى الحديث .
٤) إن أراد من المتوهَم هاهنا البائن عن الحق سبحانه ببينونة العزلة (*) التي يلزمها أن يكون كل من المتبائنين موجودا محدودا في الوجود وكمالات الوجود - بماهو وجود - وأن يكون وجود كل منهما وجودا مقيدا ناقصا عن درجة الكمال ، الذي هوكمال الكمالات وتمام التمامات وفوق التمام ، فهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من رب العالمين . وذلك هو بعينه ما قال إمام الموحدين وقبلة العارفين ، علي أمير المؤمنين ؑ : « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة » . وقال أيضا :« داخل في ☜

الحقّ موجود ، والخلق كائن في ظلاله[1] ، متخيل ، على ما سبق في الفصّ اليوسفي .

[الحقّ عند أهل الكشف]

(فالخلق معقول) لأنّه ليس خارج المشاعرله وجود[2] (والحقّ محسوس مشهود) فإنّه الموجود في الخارج عن المشاعر ، الداخل[3] في المداخل الحسّية على المشاعر، وذلك إنماهو(عند المؤمنين) ممن وصل إلى اليقين ، وميّزه عن المتخيّلات ، إمّا نظرا وحدسا ، أوسماعا وتفرّسا (وأهل الكشف والوجود)

☜ الأشياء لا كدخول شيء في شيء ، وخارج عن الأشياء لاكخروج شيء عن شيء » - إلى غير ذلك مما يمنع عن البينونة عزلةً - وإن أراد غير ذلك فهو كفر وزندقة - نعوذ بالله منه ومن أمثاله من الأقوال الواهية - نوري .

(*) خلاصة مقالتي هاهنا هو أنه إن أُريد من كون وجود الخلق موهوما غير مطابق للواقع ، وهميا وباطلا غيرحق ، أن كون وجود الخلق بائنا عن وجود حضرة الحق الحقيقي الغني المطلق القيومي الواجبي سبحانه ببينونة العزلة - المستلزمة لكون كل من المتبائنين بهذه البينونة في الوجود محدودا ناقصا وقاصرا عن درجة كمال الكمالات وتمام التامات - وهمي غير مطابق للواقع وموهوم باطل غير حق ، فهو الحق البحت الذي هو التوحيد الحق ، ولأجله أُنزل الكتب وأرسل الرسل من عند رب العالمين ، وهو الغاية القصوى منهما ومن إيجاد الأرض والسماء روحا وجسدا - فافهم فهم نور ، لا وهم ظلمة وزور - نوري .

١) إن ظله ظل واحد بالذات ، متعدد من جهة ما يتعلق به من الأسماء ومظاهرها المتكثرة ، وذلك كما قال : إنما أمرنا واحدة - نوري .

٢) هذا بظاهره مردود اللهم إلا أن يراد من الوجود الوجود البائن ببينونة العزلة ، فله وجه موجه - نوري .

٣) فلو أراد من الدخول دخول شيء في شيء : فهو كفر وزندقة . وأن اراد لا كدخول شيء في شيء : فهوالحق الذي هو قرة عين الموحد - كما أشرنا إليه قبيل هذا - نوري .

من الواصلين إليه بالذوق والشهود في المشاهد الحسية التي بها أُرسلت الرسل وعليها أُنزلت الكتب ، بدون توسّط وضع ولا تعمّل نقل وجعل .

(وما عدا هذين الصنفين) من الذاهبين إلى اعتبارية الوجود الحق ، وإلى أن له ماهيّة غير الوجود ، أو موصوفة به (فالحقّ عندهم معقول) ضرورة أنّه مجعول عقولهم وتصوّراتهم ، ماله في الخارج عنه مطابَق ، (و الخلق مشهود) ، فإنّ الموجود في الخارج عندهم هي الماهيّات المشخّصة و أعراضها المشخّصة لها .

[الناس حسب علومهم قسمان]

(فهم) في إفاضة العلوم (بمنزلة الماء الملح الأُجاج) حيث أنّه قد شاب اللطيفة العلميّة عند مرورها عليهم بمايكتيفه ويغيّره عن لطفه الطبيعي ، ويحرّفه عن أصل اعتداله الذي به يصلح لأن يتغذّى به المسترشد ويقويه أو يروح به السالك ويرويه في مسالكه ، فإنّه بتلك الكيفيّة المكتسبة الأُجاجية إنّما يزيد لهم عطشا على عطش وضعفا على ضعف .

(والطائفة الأُولى) من أهل الذوق والإيمان الذين لم يمتزج فيهم لطيفة ماء اليقين بشوائبه المعدنيّة ، المحرّفة له عن أصل مزاجه العلمي ، فهم في إفاضتهم العلوم والمعارف (بمنزلة الماء العذب الفرات ، السائغ لشاربه) ، فعلم أن ما به تتميّز هذه الطائفة عن الأُولى هو خلوص علومهم عن شوائب الامتزاجات الجهليّة ، وذلك غامض قلمّا يهتدي إليه المسترشد ، فنبّه على ما يظهر من آثار ذلك المميّز العلمي في أعمالهم تبيينا لأمره عند السالكين بقوله :

(والناس على قسمين) كما يشاهد كلّ أحد من أهل زمانه : (من الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها) وكلّ طريق معروفة هي قريبة عند السالك العارف ، (فهي في حقّه صراط مستقيم ؛ ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولايعرف غايتها ، وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر) غير أنّه متحيّر فيها ، لأنّها قد احتفّت في علمه بظلمات جهالاته المدهشة ، كالماء بعينه ، فإنّه باق على أصل طبيعته ، غير أنّه ممتزج بالأخلاط الخارجيّة .

(فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة) في مسالكه العلميّة النيّرة ، (و غيرالعارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة) في مسالكه المجهولة المظلمة ، فعلم أنّ الغاية هو الحقّ والتخالف إنّما هو بحسب مدارك الهادين والمهتدين .

(فهذا علم خاصّ) يورثه الخاتم ، وبه (يأتي من أسفل سافلين) إنّما يليق به أكمل الكاملين ، وإنّما قلنا : إنّه من أسفل سافلين (لأنّ الأرجل هي السفل من الشخص ، وأسفل منها ما تحتها ، وليس) ذلك (إلاّ الطريق) وهي أعماله وأقواله التي يسعى فيها على أراضي الاستعداد منه إلى الحقّ .

(فمن عرف الحقّ عين الطريق) وهو أسفل سافلين - يعني الأعمال و الأقوال الإنسانيّة التي هي أنزل منه في الظهور والوجود ، وأكمل جمعيّة في الإظهار و الشهود -(عرف الأمر على ما هو عليه ، فإنّ فيه - جلّ وعلا - يسلك ويسافر ، إذ) لا مسلك من المسالك - عقديّة[1] كانت أو عمليّة أو

---

١) كذا . ولعل الصحيح : عقلية .

قوليّة - إلا وكانت معلومة للسالك والمسافر ، و (لا معلوم إلاّ هو ، وهو عين السالك والمسافر ، فلا عالم إلاّ هو ؛ فمن أنت ؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك) أنّ الحقيقة عين الطريقة ،وأنّها ناشية عنك ؛ (فقد بانَ لك الأمرُ على لسان الترجمان) الختمي ﷺ حيث قال[١]:« كنت سمعه الذي يسمع به » وصرح بالفعل[٢] ومبدئه ، وهذا ظاهر (إن فهمت ، وهو لسان حقّ)[الف/٢٧٦] لأنّ الترجمان ما له تصرف في ذلك أصلا ، (فلا يفهمه إلا مَن فهمُه حقٌّ) فإنّه لايعرفه ولا يفهمه لا هو إلاّ هو .

[الحروف والكلمات]

وهاهنا نكتة لابدّ من الاطلاع عليها : وهي أنّك قد اطلعت من قبل على أنّ أصحاب علم الأرجل هم الذين يسوقهم ريحُ دَبورالطبيعة من خلفهم[٣]،

---

١) مضى الحديث .

٢) يعني من الفعل صيغة « سمع » الراجع ضميرها إلى العبد ، وبعني من المبدء سمعه الذي هو نور الحق مع رجوع الضميرالمجرور أيضا إلى العبد ، هذا هوالنظرالجمعي في عين الفرقي ، ولكن نيله صعب مستصعب لايحتمله إلا الأوحدي الفريد في دهره - نوري .

٣) ﴿ كُلُّ نَفسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ ﴾ [٥٠/٢١] والسائق من يسوق من الخلف والشهيد يجذب من القدام والأمام . إذ الشهيد هو الوجه المتقلب بين ظهراني القلب المجذوب ، كما قال جل من قائل :﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ ﴾ [٢/١١٥] ، والوجه هو النور المحمدي ، الطالع من مشرق المحمدي البيضاوي ، والوجه من وجه ، وإن كان مقام البيان الذي هوأوّل المقامات الأربعة التي تكون خاصة آله ﷺ ، وهم أهل بيته ﷺ الذين طهرهم أحسن وأجمل تطهيرا ، ولكنه من جهة الوجهية كان بعضا من مقام المعاني ، التي من جملتها الوجه والعين ، والأذن و اللسان ، وأمثال ذلك من المعاني ، ومقام المعاني هو المقام الثاني من الأربعة الخاصة بالحضرة الختمية وآلها الوارثين لكمالها صلى الله عليها وعلى آلها . وأصل أصولهم ﷺ هو أمير مملكة الولاية المطلقة على قبلة العارفين - نوري .

و هـم يسعـون في مقتضيـات جوارحهم ومشتهيات أنفسهـم ، هالكين فيها مجبورين ، وهم أهل القرب وإن كان في بُعد موهوم ، وقد بيّن هاهنا أن أسفل سافلين - الذي هو موطنهم من وجه ومسلكهم من آخر - هو عين الحقّ[1] ، وما هو إلاّ عالم الأفعال البشريّة وإدراكاته ، والجامع للكلّ منها هو القول الظاهر بصور الحروف والكلمات ، فإنّه الآتي بمدركات الجوارح كلّها ، والكاشف عنها أجمع .

[القرب الذاتي في أسفل سافلين]

فقد علم في طيّ هذه المقدّمات أنّ أهل أسفل سافلين - وهم أبعد الموجودات في نظر العامّة - لهم القرب الذاتي ، فبيّن ذلك بقوله : (فإنّ للحقّ نسبا كثيرة)كثرة نسب الظلال إلى شخصه (ووجوها مختلفة) اختلاف وجوه تلك النسب الظلّية بحسب قرب بعض الأطراف من الظلّ إليه وبُعده عنه ، وأنت تعرف أنّ أقرب أطرافه إليه إنّما هو طرف الرِجل .

(ألا ترى عادا قوم هود كيف قالوا) لما أظلّهم سحب هذه العوارض

---

١) فيا بُعدا لقائله -« افّ له ولما تعبده من دون الله »- نعوذ بالله من أمثال هذه العقائد الفاسدة التي يسوق إليها دبور الجهل المضاد للعقل ، الذي هو نور الله الكاشف عن الحقائق كما هي - نوري .

هذا كما ترى - اللهم إلا أن يؤل من ظاهر سياقه ومساقه إلى الضابطة الموروثة من قبلة العارفين ، أميرمملكة الولاية المطلقة ، علي أمير الموحدين والمؤمنين عليه السلام من قوله : « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة » ؛ ولكن نيل حق مناله لايتيسّر إلا للأوحدي الفريد في الدهر ، الذي يتمكن من شهود التبعيد في عين التقريب حقيقة ، لا كما تخيّله هذا الشيخ من كون التبعيد وهميا بحتا ، والتقريب حقا وحقيقة - نوري .

الكائنة المدركة بجوارحهم : (﴿ هَذَا عَارِضٌ مُمطِرُنَا ﴾)[٤٦/٢٤] أي يفيض علينا ما به يستحصل أغذيتنا ، بعد امتزاجات معدّة وترتيب مقدمات منتجة مستجمعة للشرائط ، كحرية أرض قابليتهم وسلامة نبات أوليات علومهم عن الآفات .

[تأويل ما حكي عن قوم عاد]

وكأنا قد أسمعناك من قبل أن القصص المنزلة السماويّة - سيّما ما اختصّ منها بالخاتم - ما هي حكاية أشخاص مخصوصة قد انقرضت بانقراض بعض أجزاء الزمان وأبعاضه ، فإنّها حكاية أحوال حقائق كليّة وأسماء إحصائيّة إلهيّة ، يتشخّص أفرادها في كل زمان متكلّمين بتلك القصص حالا وقولا ، فإنّ لتلك الأحوال المختصّة بالزمان - ماضيا كان أو مستقبلا - وجوها شهادية إنّما يحتظي بها أهل الذوق والشهود .

فلاينبغي للمسترشداللبيب أن يقنع من تلك القصص الحكميّة بالحكايات المنقرضة في سالف من الأزمنة ، منخرطا نفسه في سلك ذوي الحرمان من القرآن الختمي على ماأخبرعن لسان حالهم قوله تعالى : قالواهذا ﴿ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ ﴾ [١٦/٢٤] .

وقد أومأنا إلى وجوه من المناسبات و الاستعارات هاهنا ، عساك تتفطّن بها لذلك الوجه الشهادي . فإنّ عادا - على ما نبّهت عليه آنفا - هم الماشون على صراط العادات التي إنّما يسوقهم إليها الأهوية الدَبوريّة من خلف الطبيعة .

ولايخفى أنّ المسترشدين منهم لمّارأوا تلك العوارض المحسوسة المظلّة لهم

قالوا : هذا العارض سيفيض علينا بعد امتزاجات وترتيبات معدّة علوما يغتذي حقيقتنا بها ، وذلك هم أهل النظر، المستدلّون بالصنع على الصانع (فظنّوا خيرا بالله) وهو إفاضة مايستحصل منه أغذيتهم وأقواتهم ، (وهو عند ظنّ عبده به ، فأضرب لهم الحقّ عن هذا القول) بقوله :﴿ بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ ﴾ (وأخبرهم بما هو أتمّ وأعلى في القرب) والخيريّة (فإنّه إذا أمطرهم فذلك) أوّلا(حظّ الأرض) يعني استعداداتهم وآلاتها من الجوارح الظاهرة (و) ثانيا (سَقْيُ الحبّة) من العلوم الأوّلية التي بها تنوط رقيقة الحبّ (فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلاّ عن بُعد) من تركيب الأوّليّات وثواني الامتزاجات ثمّ التفطّنات (فقال لهم ﴿ بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾) [٢٤/٤٦] .

[تأويل العذاب في حقّ قوم عاد]

(فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم ، فإنّ بهذه الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة) الهيولانيّة الكثيفة - التي هي منبع كلّ شرّ، ومثار كلّ ظلمة ، إلى العالم العقلي الذي هو مستنزه العوالم ومستروحها أجمع - (و المسالك الوَعِرة) و هي المشاعر ومقتضياتها المتخالفة الخشنة ، ذات أغوار وأنجاد ، ملائمة ومنافرة (والسدف المدلهمّة) من العوائد الرسميّة والحجب العادية ، المتراكمة المتحتمة الانقياد عند كل طائفة و جمع من الأُمم ، فإنّ « السدفة » - لغةً - هي اختلاط الظلمة و النور . (و في هذه الريح) المريحة لهم عن لوازم التعيّن ومقتضياته (عذابٌ - أي أمرٌ يستعذبونه إذا ذاقوه) كما قيل :

أنا صبٌّ ، ودمعُ عينيَ صبّ * عذِّبوا ، فالعذاب في الحب عَذب

(إلاّ أنّه يوجعهم لفرقة المألوف) وهي مؤلمة من حيث أنّه تَفرُّق اتّصال ، فهو ﴿ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ ، (فباشرهم العذاب ، فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيّلوه) من الإمطار والإفاضة وما يترتّب على ذلك ممايؤول إلى ما ينفعهم ؛ (فدمّرت ﴿ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾) من العلائق العائقة عن بلوغهم إلى الكمال (﴿ فَأَصْبَحُوا لاَ يُرَى إِلاَّ مَسَاكِنُهُمْ ﴾ [٢٥/٤٦] وهي جُثثهم) الأصليّة الوجوديّة الجوهريّة [١]، دون الجعليّة الكونيّة الوهميّة ، وهي (التي عمّرتها أرواحهم الحقّية) الوجوديّة بمجرّد انتسابها إليها .

(فزالت حقّية هذه النسبة الخاصّة) وهي نسبة روح الوجود[٢] إلى هذه التفرقة الكونيّة التشخّصية ، التي بها عمرت جُثثهم بنسبة الأرواح (وبقيت على هياكلهم ، الحياة الخاصّة بهم) وهي الحياة العامّة الجوهريّة الوجوديّة التي بها حيّت الجمادات الواصلة إليها ، دون المشخّصة الكونيّة العرَضيّة ، وتلك الحياة الوجوديّة هي التي قال : إنّها (من الحقّ التي تنطق بها الجلود والأيدي والأرجل ، وعذبات الأسواط والأفخاذ[٣]) .

و استشعار الوجه الشهادي من هذا لا يخفى على من له ذوق المقامات

---

١) يعني الأجساد الملكوتية المثالية التي هي نشاتها نشأة الدهر الأيسر، المنزه عن خبائث الأعراض التي هي من لوازم النشأة الهيولانية الظلمانية ، والنشأة الدهريّة بأيمنها وأيسرها وأعليهما و أسفلهما بجملتيها إنما هي النشأة الجوهريّة المقدسة عن الاختلاط والامتزاج بالكثافات العرضية التي هي خاصة الهاوية الهيولانية التي هي قاعدة مخروط الظلمة والكثافة - نوري .

٢) م : الروح الوجود .

٣) إشارة إلى ماورد في الحديث (المسند : ٨٤/٣) : « لاتقوم الساعة حتى يكلم السباع الإنس ويكلم الرجل عذبة سوطه وشراك نعله ، ويخبره فخذه بما حدث أهله بعده » .
العذَب - واحدته عَذَبَة -: علايق السياط . عَذَب السوطَ : جعل له علاقة .

الحسّية [١]، كما قال ابن الفارض في تائيته [٢] :

فلو كوشف العُوّادُ بي وتحقّقوا * من اللوح مامنّي الصبابةُ أبقت
لما شاهدتْ منّي بصائرُهم سوى * تخلّلِ روحٍ بين أثوابِ ميّت

وأيضا في لاميّته [٣] :

وعُنوانُ ما فيها لقِيتُ وما به * شَقيتُ وفي قولي اختصرت ولم أغلُ
خفيت ضنىً حتّى لقد ضلّ عائدي * وكيف يرى العُوّادُ [٤] مَن لا له ظلّ
وما عثرت عينٌ على أثري ولم * تدع لي رسما في الهوَى الأعينُ النُجلُ [٥]

(وقد ورد النصّ الإلهي بهذا كلّه) بعضه في الآيات المنزلة القرآنيّة ، وبعضه في الأحاديث النبويّة الصحيحة .

ثمّ إنّ اختلاف مدارك القوم من النصّ الذي لايحتمل غيره ، و عدم فهمهم المقصود منه لابدّ له من سبب ،كشف عن ذلك السبب بقوله : (إلاّ أنّه تعالى وصف نفسَه بالغيرة ، ومن غيرته حرَّم الفواحش ، وليس الفحش إلاّ ما ظهر) فإنّ الفُحش هو السوء إذا جاوز الحدّ في الإفشاء (وأمّا فحش ما بطن فهو لمن ظهر له) ذلك السرّ المتبطّن .

---

١) ﴿ فأينما تولوا فثمّ وجه الله ﴾، يشاهدونه بأبصارهم وأسماعهم وسائر مشاعرهم ، وقد علمت أن علم الأرجل هو العلم الشهادي الحاصل بالمشاعر في المشاعر ، بمشربهم الذي يشربون به من سلسبيل أسفل السافلين - نوري .

٢) جلاء الغامض : ٦٨ . وفيه : « فلوكشف العواد ...» . العوّاد : جمع عائد ، وهو من يزور المريض . اللوح : من الجسد كل عظم فيه مرض .

٣) جلاء الغامض : ١٦٠ .

٤) الضنى : المرض الطويل .

٥) النُجل : الواسعة .

(فلما حرّم الفواحش[١]- أي منع أن تُعرف حقيقةُ ماذكرناه) وتظهر في المدارك ، فإنّ الأعيان أنفسها ليست محرّمة ، بل ارتكابها بالجوارح وإظهارها في المشاعر، (و) تلك الحقيقة الممنوعة (هي أنّه عين الأشياء)- مع ما فيها من التفاوت بالقرب إلى الذات والبُعد عنه -(فسترها بالغيرة) التي وصف الحقُّ نفسَه بها ؛ (وهوأنت) ، فإنّه الساترنفسه بالغيرة ، المشتقّة (من الغير) . (فالغير) بهذا المعنى (يقول: « السمعُ سمعُ زيد ») ساترا للحق بالغيرة (والعارف يقول : « السمع عين الحق ») لعدم حكم الغيرة المشتقّة من الغيرة على العارف ، كما قال ابن الفارض[٢] :

أغارُ عليها أن أهيمَ بحبّها * وأعرفُ مقداري فأنكرُ غيرتي

(و هكذا ما بقي من القوى و الأعضاء ، فما كلّ أحد عرف الحقّ ، فتفاضل الناس ، وتميّزت المراتب ، فبان الفاضل والمفضول) .

---

١) في الرضوي : « كنهه تفريق بينه وبين خلقه ، غيوره تحديد لما سواه » . أقول : إن تحريم الفواحش حد من حدود التحديد لماسواه ، إذ التحديد المطلق مرجعه المنع والزجروالتحريم ؛ والتجاوز عن حدوده سبحانه يؤدي إلى الهلاكة - كمالايخفى على أهل الإشارة - كمايشير إليه في الصحيفة السجادية ، حيث قال عليه السلام : « فهي - يعني الأشياء - بمشيتك دون قولك مؤتمرة ، وبإرادتك دون نهيك منزجرة » . وقد تقرر في الرضوي أن المشيّة تحاذي الكون وتتعلّق ، والإرادة تحاذي العين وتتعلق ، وتحديد الأشياء إنما هو تعيينهما بتعينات أعيانها ، فكل عين من الأعيان منزجرة ممنوعة فطرة عن التجاوز عن حد نفسها التي حددها سبحانه به ، وكل حد وقيد وتعين نقص ونقيصة وخسة وخسيسة ورجس وخساسة ، وكل عين من الأعيان لما كان حجابا عن لقائه سبحانه - في عين كونها مظهراله - كان فاحشة من الفحشاء التي حرمها الله تعالى على عباده وحرّم النظر إليها - فاعتبروا يا أُولي الأبصار - نوري .

٢) جلاء الغامض : ٧٧ .

[رؤية ابن العربي الأنبياء ﷺ في مبشرته ومكالمته مع هود ﷺ]

وإذ قد تبيّن في هذا الفصّ من العلوم ما هو حظّ أهل الخصوص من الكمّل الختمي ، استشعر سبب تلك الخصوصيّة وما هو المبدء لها قائلا :

(واعلم أنّه لما أطلعني الحقّ وأشهدني أعيانَ رُسله ﷺ وأنبيائه كلّهم - البشريين -) لأنّه رآهم في مبشرته (من آدم إلى محمد ﷺ أجمعين في مشهد أُقمتُ فيه بقُرطبة) - وهي مدينة بالمغرب كان ساكنا بها - (سنة ستّ وثمانين وخمسمائة ، ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلاّ هود ﷺ) وذلك لعلوّ كشفه وشهوده الغائي ، وكمال اختصاصه بالقرب الذاتي وميله إلى طرف الولاية وختمها .

(فإنّه أخبرني) بقوّة تلك الرقيقة الاختصاصيّة (بسبب جمعيّتهم)، و هو احتظاؤه من الكمال الختمي وانتماؤه إلى حضرته الجمعيّة الشهوديّة الأكمليّة التي من آثارها تسطير هذا الكتاب وإبرازها للناقدين من أُولي الألباب ، ولذلك من رؤية تلك المبشّرة إلى أوان تأليفه هذا تمام ميعاد الميقات ، وهو أربعين (٣٣٣) وذلك لأنّ التثليث الذي هو صورة الجمعيّة الناتجة ، والإزدواج الناكح الفاتح ، قد ظهر فيه بكماله وتثلّث .

(ورأيته رجلا ضخما في الرجال) لكمال سعته في العلوم (حسَن الصورة) لقرب نسبته إلى أمر الصورة وتمام كشفها عليه - على ما يظهر من شهوده في الآية - (لطيف المحاورة) لظرافته وقرب ذوقه إلى ذوق ظرفاء الزمان كما عرفت ، (عارفا بالأُمور) - أي حدود تفاصيل الأشياء وخصوصياتها - (كاشفا لها) .

(ودليلي على كشفه لماقوله :﴿ مَا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾) [١١/٥٦] حيث أسند أخذ نواصي الدوات - أعني زمام أفعال ما يدب على عرض أرض الكثرة ، التي هي نهاية أمرها - إلى هو ، وهو أوّل ما يطلع[١] من كنه الكمون و مبدء آثار الوحدة الإطلاقيّة الذاتيّة .

(وأيّ بشارة للخلق أعظم من هذه) أنه في أقاصي ما ينتهي إليه دركات بُعده - وهو أفعاله - تراه قريبا إلى الحقّ ، صادرا منه من حيث الوحدة الذاتيّة والهويّة الإطلاقيّة التي لامجال للبُعد هناك أصلا .

(ثمّ من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن) العربي المبين أمر الحقائق على ما هي عليه ، معربا عن كنهه ، مطابقا لما رآه في مشهده الذي أُقيم فيه شاهدا على حقيّته .

[مدارج النبي الخاتم ﷺ]

وهاهنا نكتة حكميّة لابدّ من ذوقها حتّى يتحقّق الأمر ، وهي أنّ الخاتم في إظهار ما عليه الأمر له ثلاثة مدارج بحسب ما قدّر لقدره الرفيع من المناصب :

الأوّل موطنه الختمي النبوي الأحدي الجمعي[٢]، الذي من آثار كماله

---

١) ومن هاهنا كأنه صار أُولى العُرُش الخمسة : عرش الهوية ، ثمّ عرش المجيد - نوري .

٢) الرمز النبوي المشتق (ظ) من « النبأ » هو التعلم بالواسطة الروحية ، والمرموز الولائي هو الاستماع بلا واسطة ، بل منزلته منزلة سمع الحق ، فهو عين الله الناظرة وأذنه الواعية . والمرتبة النبوية ، بكون الحق عين العبد وأذنه ، فبون بين كون أذن العبد أُذن الحق بقرب الفريضة ، وبين كون أُذن الحق ونوره أُذن العبد بقرب النافلة - فلا تغفل - نوري .

نزول الكلام القرآني العربي ، الجامع لأذواق الرسل والأنبياء أجمع ، ولما في موطنه من الإطلاق الأحدي الجمعي لايضيق[1] أمر نزوله ذلك عن توسّط الرسالة ، وتخلّل ما فيها من الكثرة ، وهو **المقام المحمّدي**[2](٩٢) والذي يلوّح ما فيه أولا مما يدلّ على الصبابة والمحبّة[3].

والثاني موطنه الولائي الخصوصي الأحدي الذي لايسعه ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل ، ومن آثار كماله ظهور الكلام القدسيّ عنه بدون توسّط ولا تخلّل ، وهو **المقام الأحمدي** (٥٣) ؛ والذي يلوّح عليه ما نبّه أوّلا مما يدلّ على الستر والجنّة .

والثالث موطنه الرسالي الإبلاغي الآتي بمايكمل الخلائق كلّها ، وهو **المقام**

---

١) سرّعدم الضيق إطلاق الأحدي الجمعي ، ومن هناقال سادة السادة وائمة الأئمة ، أئمتنا المحمديّة الختميّة ﷺ : « إن أمرنا صعب مستصعب ، لايحتمله إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان » وعلى خلاف ذلك وعكسه مقتضى الموطن الولائي كما قالوا ﷺ :« إن أمرنا صعب مستصعب ، لايحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل » . وقال ﷺ : « لي مع الله وقت لايسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » . وهو ﷺ أيضا من الأنبياء المرسلين .وسرّ ذلك هوكون الحقيقة المحمديّة المطلقة فوق مرتبة الآدمية الأولى ، وسائرالأنبياء - بما هم أنبياء - هم بنوآدم ، وآدم تحت لواء المحمديّة - كما أومأنا - نوري .

٢) سر ثبت عدد كل من الأسماء الثلاثة في ذيله - محمد (٩٢) ، أحمد (٥٣) ، محمود (٩٨) - الإشارة إلى كون منصب النبوة برزخا بين الباطن الذي هو الولاية ، والظاهر الذي هو الرسالة ، لكون روحانية اسم محمد أكثر من روحانيّة اسم أحمد ، وأقل من روحانية محمود ، والمراد من الروحانية العدد ، فإن منزلة العدد من اللفظ منزلة الروح من الجسد(*) - كما [تقرر] في محله -نوري .

(*) إنّ بطن البطون هو الوحدة الحقة التي محلها الولاية ، وظهر الظهور هو الكثرة الخلقية التي هو عالم الرسالة ، وأما منزلة النبوة فهي البرزخيّة - نوري .

٣) صب = ٩٢ . جن = ٥٣ . صح = ٩٨ - نوري .

المحمودي (٩٨) ؛ وممـا يلوّح عليه ما فيه أوّلا من الصحّة النسبيّة التي هي مقتضى حكم التبليغ .

فلذلك لمّا بيّن الحكمة الأحديّة المذكورة بما في القرآن العربي على لسان هود - وهو الأوّل من أقسام الكلام - كمّلها بالثاني منها قائلا :

[بيان الحكمة الأحدية في الكلام الختمي ﷺ]

(ثمّ تمّمها الجامع للكل - محمد ﷺ - بما أخبر به عن الحقّ) ؛ و وجه تتميمه ﷺ ذلك أنّه إنّما علم من الكشف الهودي أنّ أفعال الخلق - التي هي أنزل المراتب وأبعدها - في قبضة إحاطة الحقّ ، آخذا بناصيتها ، ولا يخفى ما فيه - بَعدُ - من اعتبار حكم النسبة القاضية بالتفرقة .

وأمّا عبارة الحديث القدسي الصادرمنه ﷺ فهي كاشفة عن تمام الوحدة الذاتية التي لامجال للنسبة فيها أصلا ، فإنّه قد نصّ فيه (بأنّه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان ، أي هو عين الحواسّ) الجسمانيّة الظاهرة في الكون (والقوى الروحانيّة) المتبطّنة عن الكون - كالحسّ المشترك والخيال والذكر والفكر - (أقرب) إلى الوجود الحقّ (من الحواس) .

(فاكتفى بالأبعَدالمحدود) المعلوم حدوده وجدانا وذوقا (عن الأقرب المجهول الحدّ ، فترجَمَ الحقّ لنا عن نبيّه هود مقالته لقومه - بشرىً لنا - وترجم رسول الله ﷺ عن الله مقالته بشرىً) لأهل الخصوص منّا ، (فكمّل العلم في صدورالذين أُوتوا العلم ، ﴿ وَ مَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ الْكَافِرُونَ ﴾) [٤٧/٢٩] [الف/٤٧٧] منهم(فإنّهم يسترونها) بالإخفاء عن المسترشدين (وإن عرفوها) وتحقّقوا بالتوحيد الذاتي (حسدا منهم) في أن يصل إليه غيره (ونفاسة)

لتلك المنقبة العزيزة (وظلما) على الطالبين ؛كما لايخفى على من له أدنى تنبه أنّ الكافر على هذا التأويل لايمكن أن يكون كفّارأهل الكتاب - كيف ذلك - وقد صرف الكفرعن حقيقته الشرعيّة إلى اللغويّة ، وهو مجرّد الستر .

[التنزيه في عين التشبيه]

ثمّ إنّه لما بالغ في تحقيق طرف التشبيه ، إلى أنّ آل أمره إلى التحديد ، أخذ في تحقيق ذلك بما يظهر منه كمال التنزيه قائلا :

(وما رأينا قطّ من عند الله في حقّه تعالى آية في آية [1] أنزلها ، أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلاّ بالتحديد ، تنزيها كان) مؤدى ذلك الإخبار - كما سيجيء بيانه في قوله تعالي : ﴿ لَيسَ كَمِثلِهِ شَيء ﴾ [٤٢/١١] - (أو غير تنزيه) - كما في الآيات والأخبار الدالّة على تنزّله في المراتب - :

(أوّلها العماء الذي ما فوقه هواء وماتحته هواء) فبتبيُّن الفوق والتحت منه حدّده مكانا ، وبقوله : (فكان الحقّ فيه قبل أن يخلق الخلق) حدّده زمانا ؛ (ثمّ ذكر) في مدارج تلك التنزّلات (أنّه استوى على العرش ، فهذا أيضا تحديد؛ ثمّ ذكر أنّه ينزل إلى السماء الدنيا ، فهذا تحديد؛ ثمّ ذكر أنّه ﴿ فِي السَّمَاءِ) إلَهٌ (وَ ﴾ أنّه ﴿ فِي الأَرضِ) إلَهٌ ﴾ [٤٣/٨٤] (وأنّه معنا أينما كنّا) وفي عبارته هذه إشارة إلى أنّ ترتيب التنزّلات الوجوديّة إلى الأرض ، ثمّ فيها ترتيب آخر على أرضها الإظهاري ، إلى أن يكون عين المظاهر ، وإليه أشار بقوله : (إلى أن أخبرنا أنّه أعيننا [2]) في حديث النوافل ؛ فهذا منتهى

---

١) كذا ، والأظهر أن الصحيح ما في عفيفي سائرالشروح : في حقه تعالى في آية أنزلها ..
٢) عفيفي : عيننا .

المراتب (ونحن محدودون ؛ فما وصف نفسه) حيث أخبرنا بأنّه عيننا (إلاّ بالحدّ) هذا في الآيات والأخبار الدالّة على طرف التشبيه ، وتنزّله في مراتب الظهور والإظهار .

وأمّا ما يدلّ على التنزيه منها ، فإليه أشار بقوله :(وقوله :﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ [١١/٤٢] حدّ أيضا - إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة -) بمعنى المثل -كما سيجيء تحقيقه - وهو يدلّ على التحديد ، فإنّه إنّما يدلّ على أنّه ليس مثل المحدود ويمتاز عنه (ومن تميّز عن المحدود ، فهو محدود بكونه : ليس عين هذا المحدود - فالإطلاق عن التقييد[١] تقييد) لأنّه مقابل له ، ممتاز عنه ، وكلّ مقابل وممتاز فهو مقيّد (والمطلق مقيّد بالإطلاق لمن فهمَ) معنى الإطلاق - وقد بينّا ذلك غير مرّة .

هذا إن جعلنا الكاف زائدة ؛ (وإن جعلنا الكاف للصفة) بمعنى المثل ، فإن أخذنا على ما هو الظاهر من هذا التركيب - وهو حظّ العامّة منه - من إثبات المثل ونفي أن يكون شيء مثله (فقد حدّدناه) .

(وإن أخذنا ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾) - على ما هو استعمال البلغاء وخواصّ الخطباء -(على نفي المثل) فإنّهم إذا أرادوا تنزيه المحمود أو الممدوح عن وصف ، ينفون ذلك الوصف ويُبعّدونه عن مثله ،كما في قولهم :« مثلك لايبخل » أدبا وإغراقا في تبيين تلك النزاهة ، وإشعارا بأنّ في المحمود من الأوصاف الكماليّة ما ينفي ذاك الوصف حيثما كان في نظائره وأشباهه ، وهذا ضرب من الاستدلال على نفي الشيئية والوجود عن مثل الحق بأن

---

١) عفيفي : التقيد .

من هو نظيره منزّه عن هذا الوصف ، فلذلك قال : (تحقّقنا بالمفهوم)- أي بما هو مفهوم الخاصّة من البلغاء عن هذا التركيب -(وبالإخبار الصحيح) مما يدلّ عليه ظاهرا ويصل إليه فهوم العامّة (أنّه عين الأشياء ، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها) على تكثّر صنوفها وتنوّع جزئيّاتها ، فإنّ الحدود منها ما هي ذاتيّة للشيء ، وهو ما ينتهي إليه الشيء ذاته ، كمدركات قواه وأفعال جوارحه ، ومنها ما هي عرضيّة له ، كالسطوح المكانيّة والآنات الزمانيّة التي ينتهي إليه الشيء بأعراضه وأحواله ، ومنها ما هي جامعة لهما ، كاشفة عن الكلّ وهي الأعداد وصورها الحرفيّة[1] .

وعلم من تحقيق معنى الحدّ هذا وتبيين أقسامه وجه دخل هذا الكلام في الفصّ الهودي والحكمة الأحديّة ، فإنّك قد نبّهت في التلويحات السابقة أن « الدال » إذا ظهر بـ« حاء » حقيقة الحق إنّما يدلّ على كنه غايات

---

١) إذ العدد روحاني داخلي ، والحرف جسداني هوائي ، مادته الهواء ، وفي نفس الحرف أيضا يجري الوجهان ، لأن الحرف كأنه مركب فيه نوع تركيب من جهة كون مادته نفَسا امتداديا ناشئامن انجذاب الهواء الخارجي بمماسة ما بين العضو الحيواني والهواء الخارجي ، والصورة الحرفية التي بهايتميّز بعض الحروف عن البواقي أمرداخلي وبيان نفساني ناش من إرادة النفْس - بسكون الفاء - كما لا يخفى - نوري .

لكل حرف من بسائط الحروف النازلة من سماء التدبير الإلهي صورة وجسد معروف باللفظ ، ومعنى وروح موصوف بالعدد (چون : یک ، دو ، سه ، چهار ، پنج - مثلا إلى ما لانهاية) ومرجع مراتب المعاني الغير المتناهية الحرفية إلى المراتب الآحادية ، التي بدؤها الواحد ، ونهايتها ومنتهاها التسعة . فهي غير متناهية في عين كونها متناهية ، وبالعكس . وهذا أيضا من مناسبة عالم المعنى الذي بوحدته نسع الكثرة ، وتجمع الكثرة في عين الوحدة وتظهرالوحدة في صورة الكثرة ، فلا تقابل بينهما لأن الشيء لايقابل نفسه ، مع كون الكثرة في ضرورة من العقل وهي تقابل الكثرة تقابلا ومقابلة لايعرفها إلا أهل الوحدة - نوري .

الشيء ونهايته ، فإذا ظهر في ضمن « ألف » ابتداء الوجود هو « الأحد » كما أنه إذا جمعهما « ميم » منتهى العلم هو « الحمد »[1] فالحمد هو العلم بحدود الأشياء على اختلاف أنواعها وتكثّر صنوفها ، فإنّها حدود الحق .

(فهو محدود بحدّ كلّ محدود ، فما يحدّ الشيء إلاّ) حدّه ذلك (هو حدّ الحق) .

والذي يلوّح عليه أن حد (اال) كل شيء هو لبّه المرئي فيه ، هذا إن أُخذ من بيّناته ما هو أول ، وإن تعمّق فيها يظهر ما هو أبين[2] .

[الإنسان الكبير]

(فهو الساري في مسمّى المخلوقات) المادية (والمبدعات) المجرّدة ،(ولو لم يكن الأمر كذلك ما صحّ الوجود) لشيء ، ضرورة نفي الوجود عمّا يماثل الحقّ ويقابله (فهوعين الوجود) الظاهرالذي به يوجد الكلّ ، (فهو عَلَى

---

١) قوله : ميم منتهى العلم . لايخفى ما فيه من اللطافة . وأما قوله : فالحمد هو العلم بحدود الأشياء ، فيه وجهان : وجه يواجه سورة الحمد ، كما ورد عن قبلة العارفين علي عليه السلام ما محصله أن كل ما في الكتب الإلهية في القرآن ، وكل ما في القرآن في سورة الحمد . وسرّ ذلك هو كون سرّالكل فيه . وآخر يواجه عالم أمره سبحانه ، فإنه يسمى بعالم الحمد ، والحمد هو اظهار ذاته تعالى بصفاته العليا وأسمائه الحسنى في صورة الأشياء . وهو أيضا ظهوره سبحانه كذلك - فافهم فهم نور - وسرّ الوجه الأول ينكشف من الوجه الثاني - نوري .

٢) كتب على الهامش هذه الحروف كل تحت الآخر : (اال) (اام) (ايم) (٥١) (انا) .

وكتب النوري - قده - تعليقا عليه : « الألف الأول ، بينة الحاء . والألف الثاني مع اللام ، بينة الدال . فالألفات هما الباء معنى ، واللام والباء هو كلمة لب - نوري » .

وتوضيح ذلك : أن بينات حرفي « حد » = (اال) = (لـب) ، وبيناته (اام) = (بم) وبيناته (ايم) = ٥١ = أنا .

كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ ﴾ [٥٧/١١] بذاته) وما بالذات من الشيء لا تكلّف له في إصداره ، ولا ثقالة له منه في احتماله ، فلا يثقله (ولا يؤده حفظ شيء) .

(فحفظه تعالى للأشياءكلّهاحفظه لصورته أن يكون الشيء) على (غير صورته) ، فإنّه لم لو يحفظه ذلك لكان الشيء على غير صورته مقابلا له ومماثلا ، وذلك محال عقلا وذوقا ، فإنّ الأشياء ظاهر الحقّ وصورته ، وهو بالذات حافظ له أن يكون غيرصورته ، (ولا يصحّ) بالنظرالعقلي والشهود الذوقي (إلاّ هذا) على ما لايخفى ؛ (فهو الشاهد من الشاهد ، والمشهود من المشهود) ، فلا مدرِك ولا مدرَك في المعنى والصورة إلاّ هو ، (فالعالَم صورته ، وهو روح العالَم المدبّر له) بهويّته (فهو الإنسان الكبير) .

(فهو الكون) بالكثرة الكيانيّة

(كلّه * وهو الواحد) بالوحدة الوجوديّة (الذي)

(قام كوني بكونه) *

وإطلاق الكون هاهنا على وجوده باعتبار كثرته النسبيّة الأسمائيّة ضرورة وجوب مناسبة الغذاء للمغتذي * (ولذا قلت نغتذي[١])

فإنّ الغذاء ما به يتقوّم المغتذي .

(فوجودي غذاؤه) * باعتبار وحدته ليناسب المتغذي

* (وبه نحن نحتذي)

ونغتذي في غذائه المغتذي . ثم استشعر أنّه إذا كان قيام كونه بكون

---

١) قال القيصري : وفي بعض النسخ : « وإذا قلت يغتذي » . عفيفي : يغتذي .

الحق فكيف يتمكّن من تعوّذه واجتنابه عن البعض ، وقال :
(فبه منه إن نظرتُ بوجه *) وهو هذا التوحيد الذاتي الذي فيه يتكلّم (تعوّذي)

كما أفصح عنه الحضرة الختمية بقوله[١]: « نعوذ بك منك » وعن وجوهه الأسمائي والأفعالي بقوله :« نعوذ برضاك من سخطك وبعفوك من عقابك » .

وإذا تقرّر أن حدود الأشياء ونهاياتها وصورها وغاياتها المستخرجة من مكامن القوة إلى مجالي الفعل كلها صورة الحق ، وهي منطوية فيه ، مقتضية للظهور والبروز - انطواء الكلمات في باطن المتكلم - المقتضية للتكلم بها والتنفّس بإظهارها ؛ ولذلك عبّر عن ذلك الاقتضاء بالكرب قائلا : (ولهذا الكرب تنفّس ، فنسب النفَس إلى الرحمان ، لأنه رحم به ماطلبته النسب الإلهية ، من إيجاد صور العالم التي قلنا) الصورة (هي ظاهر الحق ، إذ هو الظاهر ؛ وهو باطنها ، إذ هو الباطن)

ومما يلوّح على هذا تلويحا بيّنا أن « هي » هو هاء الهويّة الظاهرة[٢] على ياء الغيب ، و « هو » هو الياء[٣] منه[٤] فقط .

---

١) أبو داود (٢٣٢/١ ، كتاب الصلاة ، باب الدعاء في الركوع والسجود ، ح٨٧٩) : « أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك، لاأُحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك » .

٢) إن هاء الظهر والظهور هي لبهما وقلبهما . كما أن ياء الغيب هو قلبه ولبه ، ولب الشيء هو أصله الراجع هو إليه - ألا إلى الله تصير الأُمور - نوري .

٣) هو = ١١ = يا .

٤) قوله : منه فقط ـ أي من الغيب - نوري .

[النفس الرحماني وظهور العالم فيها]

(و ﴿ هُوَ الأَوَّلُ ﴾ إذ كان ولا هي ، وهـو ﴿ الآخِرُ ﴾ إذ كان عينها عند ظهورها ؛ فالآخر عين الظاهر، والباطن عين الأوّل) فظهر أن الحدود كلّها عين هويّة الحقّ (﴿ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٣/٥٧] لأنّه بنفسه عليم) لأنّ حدود الأشياء - ظاهرها وباطنها - نفس هويّة الحقّ وعينها في الحضرة العليميّة [١] و الهويّة الأحديّة التي لا يتميّز المعلوم عن العالِم ، فلا صورة هناك لشيء إلاّ للحقّ ، ولا نسب إلاّ له .

(فلمّا أوجد الصور في النفَس) الرحماني الذي به انبسط عن الكرب الذي من تراكم النسب والصور في الباطن (وظهر سلطان النسب المعبَّرعنها بالأسماء ، صحّ النِسب الإلهي للعالم) ضرورة امتياز المعلوم حينئذ[٢]عن العالِم ، والموجود عن الوجود ، وفتح باب لام التفصيل المنخفض كلّ الانخفاض في العليم[٣]، وصحّة نسبة الموجودات والمعلومات مطلقا أن يكون إلى الله الحقّ .

---

١) لعله إشارة ما إلى ضرب من التفرقة (*) بين الحضرة العليمية وبين الحضرة العلمية - فافهم - نوري . (*) إن هذه التفرقة هي التفرقة بين الحضرة الأحدية الذاتية ، والحضرة الواحدية الأسمائيه - نوري .

٢) يشبه أن يراد من المعلوم هاهنا ذو العلامة ، والعالَم - بفتح اللام - هو العلامة المعبر عنها بالصورة ، إذصورة الشيء هي علامته الخاصة به ، الكاشفة عنه ؛ وهي بعينها الصورة العلمية التي يعلم وينكشف بهما نفس الشيء ؛ فالمعلوم بكلا التفسيرين والمعنيين واحد ، كل يحل محل تفسير الآخر وترجمته - نوري .

٣) كون تمام الانخفاض في العليم لمكان إشباع الكسرة المؤدي الى ظهور ياء الغيب وإظهارها . والعالَم - بفتح اللام - هو مظهر كل ما هو الكامن المكنون في سرّ حضرة غيب الأحدية الذاتية بكون الحروف والكلمات في سرّ بطون غيب المتكلم المريد لإظهارها ، أي إظهار ☜

(فانتسبوا إليه تعالى) بعبوديّتهم له ومخلوقيّتهم ومرزوقيّتهم (فقال : اليوم) أي حيث يظهر أمرالنسبة عند تمايز المنتسبين ، ويطلع شمس الإظهار من أُفق غيبه (أضعُ نسبَكم وأرفعُ نسبي . أي آخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم) الذي كنتم عليه في يوم لانسبة ولا المنتسبين (و أردّكم إلى انتسابكم إليّ) لتكونوا عبيدي ومظاهري ، فاعبدوا ما ظهر بكم .

ثمّ إذ قد علم أن يوم الظهور والإظهار إنّما اقتضى قهرمان أمر نسبة العبيد إلى الحق ، وقطع انتسابهم إلى أنفسهم - فإنّ ذلك مما ينفي إنفاذ حكم النسبة - فأخذ في تفصيل تلك النسبة - فإنّ من المحقّقين مَن شاهَد نسبةَ العبيد إلى الحقّ نسبة الباطن إلى الظاهر ، ومنهم من شاهَدها بالعكس - قائلا :

[للمتّقي اعتباران]

(أين المتّقون ؟ أي الذين اتّخذوا الله وقاية ، فكان الحق ظاهرهم ، أي عين صورهم الظاهرة) لوقايته لهم ؛ (وهو أعظم الناس) قدرا لشهود صورته أعظم ما في الوجود (وأحقّه) شهودا ، أي الواقع أظهر مطابقة لشهوده من شهودغيرهم ، وهو ظاهر (وأقواه) حجّة (عند الجميع) و ذلك أنّ الظاهر أنزل المراتب ، فهو أشمل ، فسائر الحجج تثبت مدعاه .

(وقديكون المتّقي مَن جعل نفسَه وقاية للحقّ بصورته) وهو أن يكون

حقائقها ولطائف أرواحها الكلية بالصور والأشباح الشهادية الجزئية ، مفارقية كانت الصور كالخيالية ،أومقارنية كالمحسوسات الظاهرية . وفي المقام سرّ مستسرّ ستير خطير مناله ، لاينال إلا الأوحدي الفريد المتفرّد في الدهر - نوري .

الحقّ باطنه ، وهو ظاهر الحقّ لوقايته له (إذ هويّة الحقّ قوى العبد[1] ، فجعل مسمّى العبد وقاية لمسمّى الحق على الشهود) عن أن ينتسب إلى الحقّ جهل أو شيء من نقائص الأوصاف الكونيّة ؛ فجعل مرجع ذلك كلّها إلى العبد (حتّى يتميّز العالِم) ومن يوصف بالأوصاف الكماليّة (عن غير العالِم) ممن ينتسب إليه النقائص ويوصف بها (﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الأَلْبَابِ ﴾[٩/٣٩] وهم الناظرون في لبّ الشيء) ، المطّلعون على غايته وحدّه (الذي هو المطلوب من الشيء) ؛ وأنت قد نُبّهت على ما بين اللبّ والحدّ من النسب الدالّة **التلويحيّة** .

(فما سبقَ مقصّرٌ) واقف بين الأوساط (مجدّا) واصلا إلى حدّه ؛ (كذلك لايماثل أجيرٌ[2]) - يعمل بجُعلٍ هو يحرّكه وهو مجعوله -(عبدا) يسوقه ويجرّه الفواتح والخواتم ، كما سبق في بحث السائق والآخذ بالناصية .

(وإذا كان الحقّ وقاية للعبد بوجه ، والعبد وقاية للحق بوجه)- بناء على ما في المشهد الجمعيّ الختميّ ، من الجمع بين المشاهد والأذواق كلّها ، والختم بتمامها -(فقل في الكون ماشئت ؛ إن شئت قلت :« **هو الخلق** ») - كما في مشهد المتّقين ، الذي جعلوا صورتهم وقاية للحق ، وإنّما قدم هذه الطائفة لكثرتها وغلبتها -(وإن شئت قلت :« **هو الحق** »)- كما هو مشهد المتّقين الذين اتّخذوا الله وقاية لهم -(وإن شئت قلت :«**هوالحقّ الخلق**») كما هو في المشهد الإطلاقي الختمي .

---

١) فذلك المتقي يتقرب بقرب النوافل ، كما يكون في صورة شهود الحق وجعله وقاية للعبديتقرب بقرب الفرائض - تفطن - نوري .

٢) يعني انه بون بين المقصر والمجد ، وبين الأجير والعبد - فافهم - نوري .

[للهويّة الإطلاقيّة وجهان]

ثمّ هاهنا نكتة لها كثير دخل فيه ، وهي أنّ للهويّة الإطلاقيّة التي هي مشهد الورثة الختميّة وجهين ظاهرين ولازمين بيّنين ، يظهر بهما في مجالي الوجود ومواطن الشهود : **أحدهما** الإحاطة التامّة المقتضية لأن يكون عين الأشياء ، وقد عبّر عن ذلك عبارة الكاشف عنها[1] أنّه «مع كلّ شيء لابمقارنة»[2] وهذا مبدء الأوصاف الوجوديّة ؛ وقد لوّح عليه هاء « هو »[3] رقما [4].

والآخر العلوّ فيها وعنها ، وهو أن لايكون [الف/٢٧٨] شيء يحيط بها[5] أو يقابلها في تلك الإحاطة ، وهو وجه تماميتها [6]، وذلك يقتضي أن لايكون

---

١) قال علي عليه السلام (نهج البلاغة : الخطبة الأولى) : « مع كل شيء لا بمقارنة ، وغير كل شيء لا بمزايلة » صدق ولي الله تعالى - نوري .

٢) أي لاكميّة شيء بشيء حتى يلزم أن يكون له سبحانه قرين في الشيئية والوجود يقابله-نوري .

٣) إن الهاء صورتها الرقمية دائرة ، والدائرة تلزمها الإحاطة الوجودية ، ويلزم الإحاطة الوجودية كون ما منه وما فيه وما إليه أمرا واحدا بعينه ، أي برفع بينونة العزلة مع إثبات البينونة في الحكم والصفة . وهذه هي أتم وأكمل أنحاء البينونة ، كما تقرّر في محله . وذلك النفي مع هذا الإثبات هوالجمع في عين الفرق ، المختص بالورثة الختمية - نوري .

٤) في الخبر في ترجمة كلمة « هو » في قوله تعالى :﴿ هُو الأوَلُ والآخِرُ والظَّاهِرُ والبَاطِنُ ﴾ أو في قوله :﴿ قُل هُوَ اللهُ أحَد ﴾ ماخلاصته أن لفظة « ها » تثبيت وتنبيه للثابت ، والواو إشارة الى الغائب عن الحواس والخارج عن الجهات ؛ وحاصل الخلاصة كون الهاء تنبيها على كونه سبحانه ظاهرا موجودا لايكاد يبدو ، وكون الواو إشارة إلى كونه غائبا باطنا لايكاد يخفى ؛ والحاصل :« بدت باحتجاب واختفت بمظاهر » . قال عليه السلام :« تجلى للأوهام بها وامتنع بها عنها » نوري .

٥) أي بالهوية الإطلاقية + نوري .

٦) كما أن عقد العدد التام - وهو الستة - يشار إليها بواو « هو » - فافهم - نوري .
إشارة إلى كون كثرة كسور الستة راجعة إليها ، والكسر غير التام - منه .

عين شيء من الأشياء ، بل غيره ، كما عبّر عنه في تلك العبارة بأنّه[١]: « غير كلّ شيء لا بمزايلة »[٢]، وهذا مبدء الأوصاف السلبيّة[٣]، وهو أبطن وأقرب إلى الذات ، وقد لوّح عليه واو « هو» عقدا .

فمنهم من غلبه الأوّل[٤]، ومنهم من الغالب عليه هوالثاني ، و إليه أشار

---

١) خلاصة مقالته ﷺ هو إثبات الغير في عين سلبه .

أما الإثبات : فهو كون الأشياء مغايرة ومبائنة ، بائنة عن حضرة الحق الحقيقي الغني المطلق الواجبي القيومي تعالى بالبينونة في الحكم والصفة ، فهو سبحانه واجب بالذات وهي ممكنة بالذات ، وهو غنيّ من جميع الجهات ، وهي فاقرة الذوات ، وهو القديم بالذات وهي الحادثات الداثرات الزائلات ، وهوالرب العلي الأعلى وهي المربوبات .

وأما السلب : فهو برفع بينونة العزلة بينه تعالى وبينها ، كما مرّت الإشارة والتصريح منا غير مرة إليها وبها ،كما قال قبلة الموحدين والعارفين ، علي أميرالمؤمنين ﷺ : « توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزلة » ، وقد كشفنا عن سره مرّة بعد أُخرى . فذلك هو مقام الجمع بين الأطراف المتباعدة من جهة واحدة ، الذي هو خاصة مشهدورثة الحضرة الختمية - فاستقم كما أُمرت - نوري .

٢) أي لاكغيرية شيء من شيء وعن شيء . إذ المغائرة بين الشيئين المتشاركين في الشيئية يلزمها كون كل من المتغائرين مبائنا عن الآخر ببينونة العزلة ، والعزلة والمزائلة يلزمها التحديد بكون كل من المتبائنين بهذه البينونة محدودا في الوجود وكمالات الوجود . والمحدودية تنافي الإحاطة الوجودية ، التي هي خاصة حضرة الوجود الحيّ الغنيّ المطلق سبحانه ،كما قال - جل من قائل -: ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] - نوري .

٣) « غيرتش غيردر جهان نگذاشت » . في الرضوي : « كنهه تفريق بينه وبين خلقه ، غيوره تحديد لما سواه » . أقول : كيف لا ، وهو سبحانه وجه تامية الأشياء، به سبحانه تمام التامات وكمال الكمالات ، إذ هو بداية البدايات ونهاية النهايات وغاية الغايات فهو ذات الذوات ﴿ أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ ﴾ [٥٣/٤٢] ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] أي محيط من غيرمحاط يقابله ويضائفه ، إذ المتقابلان المتضائفان يلزم أن يكون كل منهما محدودا في الوجود وأحوال الوجود من الكمالات المعروفة بالصفات - نوري .

٤) إن أراد من الأول والثاني قول الكاشف ﷺ :« إنه مع كل شيء لابمقارنة ، وغيركل شيء ☜

بقوله : (وإن شئت قلت : لاحق من كلّ وجه ، ولا خلقٌ من كلّ وجه) كما هو ذوق بعض الشاهدين ذلك المشهد ، فإنك قد عرفت في طيّ هذه النكتة الحكميّة مايطلعك على ما للمعنى الإطلاقي من الوجهين ، وأنّ العدمي منهما أقرب إلى الذات وأعلى .

(وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك) كما هو ذوق بعض الحائرين في سطوات تموّجات بحر الذات ، الضالّين في أنوار هدايتها :

ما بين ضال المنحني وظلاله * ضلّ المتيّم واهتدى بضلاله [١]

(فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب) وتبيينك غايات أذواق الكمّل وحدود مراقيهم ، (ولولا التحديد ما أخبرت الرسل) عند الكشف عما ينبئ ماعليه الحق في نفسه (بتحوّل الحقّ في الصور، ولاوصَفته بخلع الصور عن نفسه) أمّا الملازمة الأولى فظاهرة ، إذ الصورة هي إحاطة حدّ أو حدود ، فهي تستلزمه ضرورة ، وأمّا الثانية فلما مرّ من أن مقابل المحدود لابدّ وأن يكون محدودا ، كما أنّ مقابل المقيد مقيّدٌ بالإطلاق - كما سبق تحقيقه آنفا - وهذان هما الحدّان للإطلاق كما تذكّرته آنفا .

(فلا تنظر العين إلاّ إليه * ولا يقع الحكم)

في نفي المنظوريّة عنه (إلاّ عليه)

☜ لابمزايلة » ففيه ما لايخفى حسبما كشفنا سرّ قوليه هذين ، إذ كل من قال بأحدهما وتحقق بحقيقة معناه يلزمه أن يقول بالآخر منهما ، لكون كل منهما برهان الآخر ، بل عين الآخر عند تحقيق النظر وتحديد البصر- فأحسن التدبّر - نوري .

---

١) البيت لابن الفارض وقد مضى .

(فنحن له) نبيّن (وبه) ظهر ، حال كوننا
(في يديه) * مخففين ومختفين في ثنوية المتقابلين
* (وفي كلّ حال) من الإخفاء
والإظهار (فإنّا لديه)

وذلك لما في القرب من الوحدة الإطلاقيّة ما ليس في الاتحاد ، ولذلك تراها ظاهرة بالوجهين .

[أقسام الناس ومراتبهم في شهود الوحدة]

(ولهذا) الذي في الهويّة الإطلاقيّة من الوجهين (ينكَر ويعرف ، وينزّه ويوصف ؛ فمن رأى الحقّ منه فيه بعينه : فذلك العارف) لشهوده الوحدة الجمعيّة والهويّة الإطلاقيّة بإطلاقها ، (ومن رأى الحقّ منه فيه بعين نفسه : فذلك غير العارف) لشهوده الوحدة ليس بإطلاقها ، (ومن لم ير الحقّ لا منه[1] ولا فيه ، وانتظر أن يراه بعين نفسه : فذلك الجاهل) فإنّ حظّه من المشهد الجمعي الختمي هو الانتظار ، ليس إلاّ ؛ ولذلك ترى سائرالأمم حظّهم من السعة الساعة الإطلاقيّة هو انتظار ظهورالخاتم ، معبّرا عن إسمه بما أفصح عنه لسان مرتبتهم ، وناطقة عقيدتهم ، ضرورة شمول نسبة الكلّ ، وعدم بلوغ رقيقة قربهم وراء الانتظار .

(وبالجملة ، فلابدّلكلّ شخص من عقيدة في ربّه)ورقيقة نسبية (يرجع بها إليه ويطلبه فيها ، فإذا تجلّى له الحقّ فيها عرفه[2] وأقرّ به ، وإن تجلّى له في

---

١) عفيفي : لم ير الحق منه .
٢) عفيفي : - عرفه .

غيرها نكره وتعوّذ منه ، وأساء الأدب عليه في نفس الأمر) ضرورة إنكاره له في بعض مجاليه ومظاهره ؛ (وهو عند نفسه أنّه قد تأدّب معه) ونزّهه (فلايعتقد معتقدٌ) من ذوي العقائد الجزئيّة - تقليديّة كانت أونظريّة (إلها إلاّبماجعل في نفسه) من الصورة التي عقدهامن إمامه الذي تقلّده أوساق إليها نظره (فالإله في الاعتقادات بالجعل) من المعتقد وما يصوّرون به بواطنهم ونفوسهم ؛ (فما رأوا إلاّ نفوسهم وما جعلوا فيها) من الصور .

(فانظر مراتبَ الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة) كما نبّهت عليه من رؤية الحقّ كلّ أحد في سعة ساعته ، على ما عليه نفسه من الصور ، إمّا انشراحا علميا من الحقّ ، أو عقدا تقليديا جعليا من نفسه ، وهذا لايمكن له أن يجاوز ذلك الصورة المحصورة إلى غيرها في تلك السعة .

(وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك) وهو العقد الذي جعله عليه تعمّلا وتكلّفا ، تقليدا لمن حسن ظنّه به ، فطاب له قبوله عنه ؛ (فإيّاك أن تتقيّد بقيد[1] مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير) ضرورة أنّ ما تكفر به من صوَرالحقّ كثير بالنسبة إلى ذلك العقد المخصوص ، (بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه) في نفسه ، فإنّه في نفسه مطلق ، وهو قد اعتقده مقيّدا مخصوصا ، فيكون الفائت منه حينئذ العلم كلّه .

[أينما وليت فثمّ وجه الله]

(فكن في نفسك هيولى لصورالمعتقدات كلّها ، فإنّ الإله تعالى أوسع

---

١) عفيفي : بعقد .

وأعظم أن يحصره عقدٌ دون عقد ، فإنّه يقول : ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ [١١٥/٢] وما ذكرأينًا من أينٍ ، وذكرأنّ ثمّ وجه الله - ووجه الشيء حقيقته - فنبّه بهذا قلوب العالمين لئلايشغلهم العوارض) من الصورالعقديّة التي عليها جمهور الأمم ، فإنّها شاغلة للإنسان ، لتمدّنه بالطبع ، وضرورة تشاركه لبني نوعه(في الحياة الدنيا عن استحضارمثل هذا) الإطلاق الذاتي ، (فإنّه لا يدري العبدفي أيّ نفس يُقبض) عن هذا الموطن الإطلاقي والنشأة الطبيعيّة الكلّية (فقديُقبض في وقت غفلة ، فلايستوي مع من قُبض علىحضور) .

ثمّ أخذ يبيّن مبدأ ما عليه الجمهور من العوارض الشاغلة ، والعقائد العائقة قائلا : (ثمّ إنّ العبد الكامل مع علمه بهذا) الوجه الإطلاقي (يلزم في الصورة الظاهرة) وما هي عليه من حكم الكون وقهرمان القيد (والحال المقيّدة) من العوارض المشخّصة الزمانيّة وتطوّراتها المكانيّة (التوجّه بالصلاة إلى شطرالمسجد الحرام ، ويعتقدأن الله في قبلته حال صلاته) وهو من آثار تقيّد العبد وتشخّصه زمانا ومكانا ، (وهو بعض مراتب وجه الحقّ من : ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ فشطر المسجد الحرام منها) أي من تلك المراتب وجزئيّاتها (ففيه وجه الله ، ولكن لاتقل « هو هنا فقط»)كما قيل:

لاتقل دارها بشرقي نجد * كلّ نجدٍ للعامريّة دارٌ
فلها منزل على كلّ ماء * وعلى كلّ دمنة آثارٌ

(بل قِف عند ما أدركتَ) من الإطلاق ، (و الزم الأدب في الاستقبال شطرَ المسجد الحرام) خاصّة ، وفاء بحقّ العبوديّة من الإذعان والانقياد .

(والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصّة) وفاء بحقّ

كمال العبوديّة ؛ وبيّنٌ أنّ كلّ ما يقصده المتحرّك فهوالمتوجَّه إليه - سواء كان شرحيّة صدريّة ، أو عقديّة عقليّة ، أوكونيّة طبيعيّة ، أو ظهوريّة جوهريّة ، أو حاليّة عرضيّة نمويّة كميّة ، أو استحاليّة كيفيّة ، أو انتقاليّة أينيّة - وهذا أظهرأقسام الحركة وأنزل مراتبها ، ولذلك قال :-(بل هي من جملة أينيّات) أي منسوبات إلى الأين ، وهي سائر أقسام الحركة وأصنافها (ما تولى متولٍ إليها) على ما هو المستفاد من العموم في ﴿ أينَمَا ﴾ .

(فقد بان لك عن الله أنّه في أينية كلّ وجهة ، وما ثمّ) في الأينيّات (إلاّ الاعتقادات) فإنّها أصل سائر الحركات والأينيّات ، (فالكلّ) من المعتقدين (مصيبٌ) في اعتقاده ، لأنّه ممّا تولّى إليه متولٍ ، (وكلّ مصيب مأجورٌ ، وكلّ مأجور سعيدٌ ، وكلّ سعيد مرضيّ عنه وإن شقي زمانا[1] في الدار الآخرة) باعتبار إدراكه الأُمور الغير الملائمة المنافرة لمقتضى زمانه (فقد مرض وتألّم أهل العناية - مع علمنا بأنّهم سعداء أهل حقّ - في الحياة الدنيا) .

[نعيم أهل جهنّم]

(فمِن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأُخرى في دار يسمّى « جهنّم ») وأنت قد عرفت من قريب ما يختصّ به أهل جهنّم من الملائمات الخاصّة بأهل القرب ، فاستشعر ذلك قائلا :

(ومع هذا لايقطع أحد من أهل العلم - الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه - أنّه لايكون لهم في تلك الدار نعيم خاصّ بهم ، إمّا بفقد ألم كانوا

---

١) عفيفي : زمانا ما .

يجدونه) ممايمنعهم عن إدراك ما هم عليه من القرب ، كالتوهّمات والخيالات العائقة عن إدراك الأمر على ما هو عليه (فارتفع عنهم ؛ فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم ، أو يكون نعيمٌ مستقلّ زائد)على فقد المؤلم ، ذلك مما يثمره أطوار أدوار الزمان على أفنان الوقت ، (كنعيم أهل الجنان في الجنان - والله أعلم) .

[تمهيد للفص الآتي]

وإذ قد بيّن في الفصّ الهودي أمر الطريق وما هو عليه من الاستقامة والاستواء واتّفاق السالكين كلّها فيه على منهج الصواب ومسلك السداد : ناسَب أن يسترِدف ذلك بما يكشف عمّا به يتحقّق السلوك على ذلك الصراط المستقيم ، ومنه تصدر الحركة في منهجه القويم ، وعمّا به تتخالف المذاهب وتتباين الطرق والشوارع - فقال :

[١١]

فصّ حكمة فاتحيّة في كلمة صالحيّة

و وجه اختصاص هذه الكلمة بحكمتها هو أنّ لصالح عليه السلام قد انفتق عن جبل الجبلّة ناقة القوّة وإبل القابليّة ، ولـه انفتح عند إبنائه وانبساطه على عرض أرض الإظهار أبواب مظاهر الأوصاف الكماليّة ، يعني الحيوان الذي به يظهر الحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر ، وعليه تقطع اللطيفةُ الإنسانيّة سباسب قفار الأمزجة الكثيفة الانحرافيّة ، إلى أن يبلغ سواداعتدالها النوعي ، ورياض أوصافها الوجوديّة وأفعالهاالكماليّة الكلاميّة ، الكاشفة عن كنه الكلّ ، فله صلوح الكشف عن **الحكمة الفتوحيّة** الحصوليّة الصلوحيّة .

والذي يلوّح على ذلك اتّفاق عقدي الفاتح (٢١) والصالح (٢١) في الثلاثة [١] التي عليها يقوم أمرفتح أبواب الظهور والإظهار - كما سيحقّق ذلك -

١) كتب في الهامش (٢١) ثم كتب تحته (٣) . وكتب النوري - قده - تعليقا عليه : « لعل في إرجاع صورة (٢١) إلى (٣) إشارة ما إلى المواليد الثلاثة ، فيقطع اللطيفة الناطقة بمطاياها سباسب المسافة الكيانية ، إلى أن ينتهي السلوك بها إلى كمالات الإنسانية التي هي الفضائل الربانية ، وبتلك الفضائل تنصلح الفطرة الصالحية للخلافة الإلهية » - نوري .

وإلى ذلك أشار بقوله :

(من الآيات) الكاشفة عن الحكمة الفاتحيّة

(آيات الركائب) * ركائب القوابل التي بها يقصد كلّ أحد مواطنه المتخالفة ، وعليها يسلك مسالكهم المتفاوتة المتبائنة .

* (وذلك لاختلاف في المذاهب)

فإنّ القابليّة أصل الخصوصيّات ومعدن تكثّر التعيّنات .

(فمنهم قائمون بها بحقّ) * أي واقفون بتلك الركائب على موطن الحقّ في عين الحركة والسلوك ؛ و في لفظ « قائمون » إشارة إلى تلك الجمعيّة - فتنبّه . * (ومنهم قاطعون بها السباسب[1])

فإنّ من الناس من وقع بسبب تشدّدهم على ركائب قابليّاتهم بأسواط التعمّلات والتسببات في فيافي الأنظار والأفكار، ومنهم من هام بها في مهامه الأوصاف والأحوال ، ومنهم من ضلّ في سباسب الأعمال والأفعال .

(فأمّا القائمون فأهل عين) * وشهود ، ضرورة قيام أمرهم بها ،

* (وأمّا القاطعون هم الجنائب)

أي المطيعون ، يقال : « فرَسٌ جنيب » أي منقاد ؛ والجنيب فيه معنى القربة و البُعد ، و يقال : « جنيب » لفرَس يتهيّأ للركوب ، و سائر المعاني هاهنا مستشعر منه .

وإذ كان الغرض من هذا التفصيل تميز مراتب السالكين وأطوارهم ،

---

١) السباسب - جمع سبسب -: البيداء والصحراء .

وإنّما يستفاد ذلك من الحصر - على ما لايخفى - فما نوقش في هذا التركيب من ترك « الفاء » بمعزل عن الصواب عند أهل التحقيق ، سيّما في النظم[1].

(فكلّ منهم) - من أهل العين والجنائب -

أي من هو الذي آخذ بناصية الكلّ * (يأتيه منه) * (فتوح غيوبه من كلّ جانب)

من فوقهم ومن تحت أرجلهم

[الفرديّة والتثليث]

(اعلم - وفّقك الله) للاستطلاع على حقائق العدد ومكنونات رموزه ودقائقه - (أن الأمر) - ظهورا كان أو إظهارا - (مبنيّ في نفسه على الفرديّة) وهي عدم الانقسام [الف/٢٧٩] بالمتساويين عمّا من شأنه الانقسام فلا يشمل الواحد ضرورة .

وقد لوّحت على ما بين بحث التثليث وهذه الحكمة من المناسبة آنفا فلا نعيده ، على أنّ الفرد مشتمل بيّناته الأُول على عقدي التثليث الذي في الكلمة والحكمة (١١ال) (٣٣) .

و بيّن أنّ المنقسم إمّا أن ينقسم بالمتساويين ، فله الشفعية و التثنية من العدد ، أو لاينقسم بالمتساويين ، - بل بالمتخالفين في الزيادة والنقصان - فله الفرديّة والتثليث ، ضرورة اشتمال القسم الزائد على الناقص وفضل ، وإليه أشار بقوله :

---

١) راجع شرحي الكاشاني والقيصري .

(فلها [١] التثليث ، فهي من الثلاثة فصاعدا . فالثلاثة) في نفسه مجرّدا عمّا يقوم به (أوّل الأفراد) ؛ فإنّ المراتب العدديّة حقائق مجرّدة في نفسها عند أهل التحقيق ، وذلك التثليث هو الذي ظهر لقوم في صورة الفاعل و القابل والفعل ، ولآخرفي العلّة والمعلول والعليّة ، ولآخرفي المحب والمحبوب والمحبّة ، ولآخرفي الذات والصفة والاسم، ولآخرفي الإله والعبدوالعبوديّة .

(وعن هذه الحضرة الإلهيّة)- التي لها التثليث -(وجد العالم ، فقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [١٦/٤٠] فهذه ذات ذات إرادة وقول ، ولولا [٢] هذه الذات وإرادتها ، وهي نسبة التوجّه بالتخصيص لتكوين أمرمّا) -

- واعلم أنّ هذين الأمرين في التكوين بمنزلة المادّة ، التي بها الشيء بالقوّة ، والقول بمنزلة الصورة التي بها الشيء بالفعل ، وإليه أشار بقوله : -

- (ثمّ لولا قوله عند هذا التوجّه « كن » لذلك الشيء : ما كان ذلك الشيء) ولذلك ترى القولَ في الآية المذكورة مكرّرة ، ضرورة أنّ الصورة من الشيء التي هي الغاية للحركة الإيجاديّة ، لها تكرّر تقدّم ذاتي أوّلا على الكل وتأخر رتبيّ ثانيا عنه .

(ثمّ ظهرت الفرديّة الثلاثيّة [٣] أيضا في ذلك الشيء) المتوجّه اليه ، فإنّ النسبة حاكمة على الطرفين ، مسمية لهما ، وبتكرُّرهذه الفرديّة الثلاثيّة في

---

١) عفيفي : ولها .

٢) عفيفي : فلولا .

٣) جاء في النسخة هنا وكذا فيما يأتي الثُلثية بدلا من الثلاثية ، وما أثبتناه أصح مطابقا للعفيفي .

طرفي الفاعل والقابل تمّ أمر الكون ، فإنّ الستّة[1] هي أوّل ما ظهر منه أمر تمام الكثرة ، ولذلك ترى صورة التثليث في الفرد مثنّاة ، كما لوّح عليه آنفا .

فمن تلك الفرديّة والتثليث انتسب إليه الكون (وبها من جهته)- أي من طرف الشيء -(صحّ تكوينه واتّصافه بالوجود ، و) تلك الفرديّة الثلاثية (هي شيئيّته وسماعه وامتثاله أمرمكوّنه بالإيجاد ، فقابَل ثلاثةٌ بثلاثة) وبه يسمّى بالمقابل ، إذ بمقابلته الثلاثة بالثلاثة تمّ أمر الكثرة المستتبعة للصورة الكونيّة .

وذلك (ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها ، وسماعه في موازنة إرادة موجده ، وقبوله بالامتثال لما أمر به من التكوين في موازنة قوله « كن » فكان هو ، فنسب التكوين إليه) أي نسب ظهوره بالصورة الكونيّة إلى الشيء ، فهو الذي كوّن نفسَه بالقابليّة المذكورة .

(فلولا أنّه في[2] قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ، ما تكوّن ؛ فما

---

١) لوأُريد من الستة التي بها تمّ أمر الكون : العلم ، ثمّ المشية ، ثمّ الإرادة ، ثمّ التقدير والقدر الهندسي ، ثمّ القضاء والإمضاء - كما ورد عن أهل بيت النبوة ﷺ - لكان أولى الوجوه وأصلها ومعدنها - فلا تغفل - نوري .

كأنه أراد من الستة الاعتبارات الثلاثة من ناحية الفاعل ، والثلاثة التي تحاذيها من جنبة القابل ، فمن جانب الفاعل : ذات وإرادة وقول ، ويحاذيها من جانب القابل ذات وقابلية اختصاصه ، والقبول بمعنى الانفعال والقابلية المخصصة إنما هي من مقولة الإضافة ، فهما مقولتان [..] - منه .

رقمت هذه الرقيمة قبل أن يلاحظ قول المصنف والشارح في بيان الستة - منه .

٢) عفيفي : أنه في .

أوجد الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلاّ نفسُه) وليس للحقّ تعالى سوى الأمر فقط ؛ (فأثبت الحقّ تعالى[١] أنّ التكوين للشيء نفسه ، لا للحقّ ، والذي للحقّ فيه أمره خاصّة ، وكذا أخبر عن نفسه) بشهادة أداة الحصر على الأمر (في قوله : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[٢] [٣٦/٨٢] فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله) فإنّ الغاية للإرادة وتوجّه الذات بالتخصيص الأمري إلى الشيء إنّما هو تكوينه ، فلذلك قال : ﴿ فَيَكون ﴾ أي بدون فاعل من خارج ، وللإشعار بأن الشيء هي الغاية قال : « لنفس الشيء » باللام دون إلى .

(وهو الصادق في قوله) . هذا ما يدلّ على ما ذكرنا بحسب منطوق النقل (وهذا هو المعقول) أيضا (في نفس الأمر ،كما يقول الآمر- الذي

---

١) إن الحق الحقيق بالتصديق هو أن أمره تعالى المعبر عنه بلفظ «كن » إن هو إلا تجلى شمس حقيقتنا واشراقها المفيدة على هياكل قوابل أعيان الأشياء ، وذلك التجلي الإشراقي يظهر في كل مكانة ومرتبة بحسبها ، ففي مرتبة بطور الإبداع ، وفي أخرى بطور الأثر ، وفي صورة بطور الخلق أوالتكوين - وعلى هذا القياس - ومراتب أكوان الأشياء كالدرة البيضاء والدرة الصفراء والخضراء والحمراء لالون له في نفسه [..] أصلا - نوري .

فاتضح مما أظهرنا هاهنا أن أمره تعالى مع كونه إشراقا ومفاضا (ظ) فائضا عن حضرة شمس الحقيقة بالذات ومتنزها [..] عن التلوين والتلون في نفسه ، فهو نور وتنوير ، والنور لالون له ، والألوان والتلونات ناشية من ناحية الماهيات المظلمة بالذات . قال عزّمن قائل: ﴿ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ﴾[١٣٨/٢] وسرّ الأحسنية هو صبغته تعالى نورا وتنويرا وكون الماهيات المظلمة الذوات وهو السواد والظلمة إذا امتزج بالصبغة النورية الإشراقية تتفاوت مراتب الامتزاج والازدواج شدة وضعفا ، وتتراءى أنحاءمن الألوان بياضية صفراوية حمراوية خضراوية + نوري .

٢) في النسخة وكذا نسخ الفصوص : « إِنَّمَا أَمرُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » والصحيح ما أثبتناه عن القرآن الكريم .

يُخاف ولا يُعصي - لعبده :« قُمْ » ، فيقوم العبدُ امتثالا لأمر سيّده ، فليس للسيّد[1] في قيام هذا العبد سوى أمره[2] بالقيام ، والقيام من فعل العبد ، لا من فعل السيّد[3] . فقام أصل التكوين على التثليث ، أي من الثلاثة من الجانبين : من جانب الحقّ ، ومن جانب الخلق) .

ومما يلوّح عليه تلويحا كاشفا اشتمال « الله » على الثلاثة المتكرّرة من لامي الفاعل والقابل ، وبهما تمّ أمر الظهور ، كما أنه بالستّة - التي هي من ألف الابتداء وهاء المنتهى - تمّ أمر الإظهار .

ولما بيّن سريان الفرديّة الثلاثيّة في أمر الظهور أخذ يبيّن ذلك في أمر الإظهار قائلا :(ثمّ سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلّة ، فلابدّ في الدليل من أن يكون[4] مركّبا من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص ، وحينئذ

---

١) كالأشعري لابرهان فيه ، ومبناه على الغفلة عن كون الأمرالتكويني عين المأمور به ، أي كون إيجاد الشيء نفس وجوده بعينه ؛ والتفاوت إنمايتحصل باختلاف الإضافة الحاصل باختلاف المضاف إليه . فإن الفيض المقدس الفائض عن حضرة الذات الأحدي الأقدس المعبر عنه بالنورالمحمدي إن اعتبر إضافته وانتسابه إلى حضرة الذات ، يعبّرعنه بالأمروالإيجاد والتكوين وإن اعتبر انتسابه وارتباطه إلى الشيء يعبر عنه بالامتثال والقبول والإجراء - نوري .

قوله تعالى : ﴿ كن ﴾ تكوين ، وقوله : ﴿ فيكون ﴾ تكون . فالتكوين نسب إليه تعالى ، والتكون انتسب إلىالشيء المأمور . وبون ما - كما أشرنا - بين التكوين والتكون ، كما بين الفعل والانفعال - منه .

٢) عفيفي : أمره له .

٣) إن قياس ما نحن فيه بحال السيد وحال أمره لعبده قياس مع الفارق ؛ كيف لا . وهو قياس أمر خلاق الأنفس والآفاق بمخلوقه الضعيف الذي لاربط بينهما بالاتفاق - نوري .

فالخالط بينهما خالط أومغالط ، وان كان [..] المصنف - بل الشارح أيضا - الأول ، إذشأنهما أرفع وأجل من إسناد المغالطة .

٤) عفيفي : فلابد من الدليل أن يكون .

ينتج ، لابدّ من ذلك ؛ وهوأن يركّب الناظر دليلَه من مقدّمتين :كلّ مقدّمة يحتوي على مفردين ، فتكون أربعة ، واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين ، لتربط إحداهما بالأخرى ،كالنكاح) فإنّه مشتمل على مقدّمتي الأبوين المنطويين على آلتيهما للتناسل ، وذلك الواحد المتكرر[١] (فتكون ثلاثة لاغير ، لتكرار الواحد فيهما ، فيكون المطلوب) - ظهوريّا كان أو إظهاريّا - (إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص - وهو ربط إحدى المقدّمتين بالأُخرى ، بتكرار ذلك الوجه[٢] المفرد ، الذي به صحّ التثليث) الموجب لتولّد النتيجة ، فيكون ذلك هوالعلّة للتوليد (والشرط المخصوص) وهو (أن يكون الحكم) أي المحكوم به في المطلوب ، المسمّى بالأكبر (أعمّ من العلّة) المذكورة المسمّاة بالأوسط - كما يقال في « هذا حيوان »: « إنّه إنسان ، وكلّ إنسان حيوان » -(أو مساويا لها) - كما يقال فيه : « إنّه ماشٍ ، وكلّ ماشٍ حيوان » - (وحينئذ يصدق) النتيجة .

(وإن لم يكن كذلك) كما إذا كان الحكم أخصّ أو مبائنا ، كما يقال : « كلّ إنسان حيوان ، وبعض الحيوان فرس » أو « ليس بإنسان » (فإنّه ينتج نتيجة غير صادقة) .

وإذ كان الغرض هاهنا تبيين مثال ، اكتفى من أشكال البراهين بالأوّل منها ، ومنه بما ينتج الموجبات ، لامطلقا ؛ ولذلك لم يتعرّض لإيجاب الصغرى ، كما تعرّض لكلّية الكبرى .

---

١) قال القيصري : «والثلاثة التي في النكاح - وهي أركانه -هي الزوج والزوجة والولي العاقد» .

٢) عفيفي : الواحد .

(وهذا[1]) الحكم التثليثية (موجود في العالم ، مثل إضافة الأفعال إلى العبد ، معراة عن نسبتها إلى الله) أي لادخل له تعالى فيها أصلا ، كما هو رأي بعض المتكلّمين (أوإضافة التكوين الذي نحن بصدده إلى الله مطلقا) بدون دخل للعبد فيه - كما هو رأي أكثر المليّين - (والحق ما أضافه إلاّ إلى الشيء الذي قيل له : « كن »[2]) كما هو رأي أهل الحقّ ، وهذا هو الثالث الذي يتولّد منه النتيجة الحقّة .

هذا ما له من المثال في عالم الظهور ، وأمّا ما في عالم الإظهار والإثبات (مثاله إذا أردنا أن ندل أنّ وجود العالم عن سبب ، فنقول :« كلّ حادث فله سبب ») وفي تقديمه الكبرى إشارة إلى أنّها الأمّ في التوليد المذكور وقربها إلى الإنتاج (فمعنا الحادث والسبب ؛ ثمّ نقول في المقدّمة الأخرى :« والعالمُ حادثٌ »)وإنّما أخلّ بالترتيب بالمقدّمتين تنبيها على أنّ مرجع سائر الأشكال إنّما هو إلى الأوّل ، بأيّ ترتيب وقعت ، فإنّ هذا ترتيب الرابع منها ، أو على أنّ المادّة الصحيحة والصورة المستجمعة للشرائط منتجة في أيّ ترتيب كان ؛ (فتكرّر « الحادث » في المقدمتين) .

(والثالث قولنا : « العالَم ») هذا استشعارلما حكم آنفا من أن الأوسط

---

١) يختلف كلام الشارح والقيصري والكاشاني في شرح المتن هنا فراجع .

٢) يعني أن إضافة الفعل إلى الشيء المباشر للفعل ، مصحاحها هو الشيء المكوّن - بفتح الواو المشددة - بما هو مكوّن ، لامطلقا ، بأي وجه كان ، وبأية جهة أخذ الشيء بها . وهذا كما أن القمر المنور المستنير بنورالشمس وبإنارتها إياه يسند إليه الإنارة بما هو مستنير منها ، فيكون الأمر بين الأمرين ، لكن لا على وجه التركيب ، كالماء الفاتر ، بل على وجه بسيط جامع بين الطرفين المتباعدين في كمال التباعد من جهة واحدة . ودرك هذا مشكل جدا -نوري .

هو الذي صحّ به التثليث المنتج ، فإنّه قد يكون ذلك الأصغر ، كما نبه عليه (فأنتج أنّ « العالَم له سبب » يظهرفي النتيجة ما ذكر في المقدّمة الواحدة) المسمّاة بالكبرى ، لاشتمالها على الأكبر، يعني الحكم في النتيجة (وهوالسبب) فإنّ الحكم والمحمول هو الظاهر على المحكوم عليه والموضوع ، وبهذا الاعتبار له الأكبر .

(فالوجه الخاصّ هو تكرار الحادث) هاهنا (والشرط الخاصّ عموم العلّة) فإنّ العلّة هوالحكم هاهنا (لأنّ العلّة في وجودالحادث السبب ، و) ذلك السبب الذي هو الحكم هاهنا (هو عامّ في حدوث العالم عن الله[1]) فإنّ ما له سبب أعمّ من الحادث من الله - الذي هو العالم - والحادث من سبب آخر، و إنّما صرّح بذلك تنبيها على أنّ الحكم في هذا المثال أعمّ من العلّة فقوله : (أعني الحكم) - تفسير للضمير الغائب[2]- (فنحكم على كلّ حادث أنّ له سببا[3]، سواء كان ذلك السبب) أي العلّة التي هي الوسط في القياس -وهوالحادث هاهنا -(مساويا للحكم)-كما في مثالنا هذا إذا أُطلق الحادث على الذاتي ، ولم يخصّ بالحادث عن الله ، كما نبّه عليه آنفا -(أو يكون الحكم أعمّ منه) كما إذا أُخذ الحادث زمانيا أو لم يخصّ (فيدخل) الحادث (تحت حكمه) في الصورتين (فتصدق النتيجة) ضرورة تعدّى الحكم منه إلى الأصغر .

وإنّما اختلط هاهنا في التعبير ، حيث أطلق السبب تارة على الأكبر ،

---

١) راجع شرح هذا المقطع في كل من الشروح واختلاف الشارحين فيها .

٢) يعني قول الماتن : وهو عام .

٣) النسخة : سبب .

وأُخرى على الأوسط ، والعلّة أيضا كذلك : تنبيها على أنّ محافظة أمر المصطلحات وتعيين مفهوماتها وتبيين أحكامها وموضوعاتها - على ما أكبّ عليه أرباب هذه الصناعة - مما لا يجدى فيها بطائل ، وتعريضا لهم بذلك .

وعادِ دعاوى القيلِ والقالِ وانجُ من * عوادى دَعاوٍ صِدقُها قصدُ سُمعة[١]

(فهذا أيضا قد ظهر حكم التثليث في إيجاد المعاني التي تقتنص بالأدلّة ، فأصل الكون التثليث) ظهوريّا أو إظهاريّا ، وجوديّا أو عدميّا .

[حكمة تأخير نزول العذاب على قوم صالح]

(ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام) - لما في كلمته وحكمته من حكم التثليث - (وعدا غير مكذوب) وفي بعض النسخ « وعد »- كما هو لفظ التنزيل[٢]- على الحكاية أو على خبر مبتدء محذوف : أي ذلك وعد غير مكذوب .

(فأنتج) التثليث ذلك (صدقا) أي ما يطابق الواقع (وهو الصيحة التي أهلكهم بها ﴿ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ ﴾[٣]) [١١/٦٧] أي هالكين ، وهذا الذي تنتجه الصيحة من أثر التثليث (فأوّل يوم من الثلاثة اصفرّت وجوه القوم) لأن الاصفرار أوّل ما يتدرّج به البياض نحو السواد (وفي الثاني احمرّت ، وفي الثالث اسودّت ، فلما كملت الثلاثة) في الأيام الثلاثة

---

١) من أبيات التائية الكبرى لابن الفارض : جلاء الغامض : ٨١ .
٢) ﴿ فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ ﴾ [١١/٦٥]
٣) النسخة - هنا وفيما يأتي - : في دارهم جاثمين .

كمّا وكيفا (صحّ الاستعداد) للفساد ، أعني السواد - فإنّ السواد يناسب الفساد ويقربه عقلا وعقدا - (فظهر كون الفساد فيهم) إذ كلّ ما وقع في هذا العالم كونٌ وظهور في نفسه ، وإن كان فسادا باعتبار آخر ، ولذا عبّر عنه بقوله تعالى :﴿ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِم﴾ أي ماكانوا فيه وعليه ﴿ جَاثِمِينَ ﴾ [٦٧/١١] أي ملتذّين به ، قاعدين عنده ، غير مترقّين عنه (فسمّى ذلك الظهور هلاكا) لما فيه من الخفاء لهم بالنسبة إلى السعداء .

(فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء في قوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ﴾ [٣٨/٨٠] من السِفر[1] وهو الظهور) فكان الإسفار في أوّل يوم ظهور علامة السعادة ، (كما كان الإصفرار في أوّل يوم ظهور علامة الشقاوة[2] في قوم صالح) .

(ثمّ جاء في موازنة الإحمرارالقائم بهم) أي غير زائل عنهم سريعا ، كما في إحمرار السعداء ، فإنّ (قوله تعالى في السعداء ﴿ ضَاحِكَةٌ ﴾ [٣٩/٨٠] فإنّ الضحك من الأسباب[3] المولدة لاحمرارالوجوه ، فهي في السعداء إحمرار الوجنات) الغير القائم ، كما هو أثر الضحك .

(ثمّ جعل في موازنة تغييربشرة الأشقياء بالسواد [الف/٢٨٠] قوله تعالى : ﴿ مُسْتَبْشِرَةٌ ﴾ وهو ما أثّره السرور في بشرتهم) من الآثار المتحوّلة السريعة الزوال (كما أثّرالسوادُ في بشرة الأشقياء) أثرا قائما مستقرّا ، فالكلّ مشتركون في أثر بشرتهم الظاهرة (ولهذا قال في الفريقين بالبشرى ، أي يقول لهم قولا

١) عفيفي : السفور . ٢) ن خ : الشقاء . ٣) النسخة : أسباب (التصحيح قياسي) .

يؤثّر في بشرتهم ، فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا) ضرورة أنّ ذلك اللون متبطّنة فيهم إلى أن يقول الخاتم ويظهر ، فإنّ القول هو الإظهار ، ليس إلاّ .

وفي قوله هاهنا تلميحات وإشارات خفية إلى أنّ الأشقياء هم المختصون بخصائص أُولى النهايات من ذوي الولايات ، كما أنّ السعداء لهم الكمال المختصّ بأهل البدايات من أُولي النبوات ، كما قال ابن الفارض مصرّحا ببعض ما فيه من الإشارات[1] :

فقل لقتيل الحبّ : وفّيتَ حقّه * وللمدعي : هيهات ، ماالكَحَل الكُحل

و في حبّه[2] بعتُ السعادةَ بالشقا * ضلالا ، و عقلي عن هداي به عقل

وما في الحديث أيضا على ما هم عليه[3] : « الفقر سواد الوجه في الدارين » وكذا في قوله : (فقال في حقّ السعداء : ﴿ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ ﴾) [٩/١١] على صيغة الخبر والوعد بالرحمة العامّة والرضوان (وقال في حقّ الأشقياء :﴿ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾)[٩/٣٤] على صيغة الخطاب ، و الأمر ببشارتهم بالعذاب الذي هومن المنح الخاصّة ، على ما نص عليه قوله تعالى : ﴿عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [٧/١٥٦] .

(فأثّر في بشرة كلّ طائفة) وظاهر أمرهم (ما حصل في نفوسهم) و

---

١) جلاء الغامض : ١٥٦ و١٦١ . البيتين من لامية أولها :

هو الحب فاسلم بالحشا ماالهوى سهل * فما اختاره مضنىً به وله عقل

٢) في الديوان : وفي حبها .

٣) ورد مرسلا في عوالي اللئالي (١/٤٠) .

بواطن قابليّاتهم (من أثر هذا الكلام) الجمعي والإظهار الختمي (فما ظهرعليهم في ظاهرهم إلاّ حكم ما استقرّ في باطنهم[١] من المفهوم) عن ذلك الكلام (فما أثّر فيهم سواهم ، كما لم يكن التكوين إلاّ منهم ، فللّه الحجّة البالغة) على الكل فيما يفيض عليهم ويمنحهم .

(فمَن فهم هذه **الحكمة الفتوحيّة** وقرّرها في نفسه) تقرير متيقّن (و جعلها مشهودة له) في سائر أحواله (أراح نفسَه من التعلّق بغيره ، وعلم أنّه لا يؤتى عليه بخيرولا بشرّ إلاّ منه ، وأعني بالخير ما يوافق غرضَه ويلائم طبعَه ومزاجَه ، وأعني بالشرّ ما لايوافق ولا يلائم طبعَه ومزاجَه) حتّى تعلم أنّهما يختلفان بالنسبة والاعتبار ؛ فإنّ الخير عندقوم قديكون شرّا عندآخر ، فالخير عند السعداء شرٌّ عند الأشقياء وبالعكس .

(و يقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلّها عنهم ، و إن لم تعتذروا) هم عن أنفسهم ضرورة أنّه يعرف مبدء ذلك (ويعلم أنّه منه كان كلّ ما هو فيه كما ذكرناه أوّلا في أنّ العلم تابع للمعلوم ؛ فيقول لنفسه إذا جاءه مالايوافق غرضه :« يداك أوكتا وفوك نفخ»[٢])-أوكأ على مافي سقائه : إذا شدّه بالوكاء- وفي هذا المثل إشارة إلى مرتبتي الظهور والإظهارعلى ما لايخفى .

(والله يقول الحقّ وهو يهدى السبيل) .

---

١) عفيفي : بواطنهم .
٢) قال الميداني (مجمع الأمثال : ٢/٤١٤) : « قال المفضل : أصله أن رجلاكان في جزيرة من جزائر البحر ، فأراد أن يعبر على زقّ نفخ فيه فلم يحسن إحكامه ، حتى إذا توسط البحر خرجت منه الريح فغرق ، فلما غشيه الموت استغاث برجل ، فقال له : يداك أوكتا وفوك نفخ . يضرب لمن يجني على نفسه الحين » .

[١٢]

فصّ حكمة قلبيّة في كلمة شعيبيّة

[وجه تسمية الفص]

و وجه اختصاص الكلمة بالحكمة هاهنا ما ستطلع عليه من كلام المصنّف أنّ في القلب فنونا من التشعيب لاتحصى ، بها تثمر العقائد التي عليها يتصوّر في الجنّة وبها يتجلّى عند أربابها .

وأمّا التلويح الكاشف لذلك : فهو أنّ شعيبا (١٣)صورة تفصيل[١]ما للقلب من العقود[٢] (١٣،٦) ، كما أنّ القلب (١٣٢) معرب عمّا لشعيب (٣٨٢) من الأربعة المحيطة [٣] بصورة السعة الإلهيّة .

---

١) كتب في الهامش : فأول التفاصيل الضِعف ، والعدد الذي بعده صورته - هـ .

٢) عدد الستة روحانية حرف الواو ، واسم الواو المحتوي على الواوين والألف الرابط بينهما هو (١٣) وكل من كلمتي « شعيب » و« قلب » - برد المآت والعشرات إلى الآحاد - هو ذلك العدد ، أعني (١٣)(*) - نوري .

*) الأظهر وقوع سهو للمحشي - قده - في جمع عدد (قلب) فإنها بالرد = ٦ . ولعله التبس القاف بالفاء .

٣) لعله أراد من السعة الإشارة إلى ما يتضمن القدسي المشهور : « لا يسعني أرضي و لا سمائي » الحديث - وأراد من الأربعة حروف كلمة شعيب ، التي تحيط بعدد كلمة القلب ، الذي يسع حضرة الحق ، كما أشرنا إليه - نوري . حرر هذه الحاشية قبل أن يلاحظ ما بعيده - منه .

وأيضا في تفصيل البيّنات القلبيّة (اف ، ام ، ا =١٢٣[١]؛ لف ا ، لف يم ، لف = ٣٨١) ما يشعر بأنّ الكلمة الشعيبيّة هي الكاشفة عن حكمة القلب ، ضرورة أنّه الصورة المقوّمة إياها خاصّة ، ولذلك أخذ يتكلّم في القلب قائلا :

[سعة القلب]

(إعلم أنّ القلب - أعني قلب العارف بالله -) فإنّه يستفهم منه معاني غير ذلك ، لادخل له هاهنا (هو من رحمة الله) فإنّه من الحقائق الوجوديّة المنطوية على ما في قوسي الحقائق الإلهيّة والمراتب الكيانيّة ، كما اطّلعت على تحقيقه مرارا ، (وهو) لكمال سعته المذكورة (أوسع منها ، فإنّه وسع الحقّ جلّ جلاله ، ورحمته لاتسعه) على ما ورد[٢]:« ما وسعني أرضي ولا سمائي » ، فإنّ وجوده ورحمته ليس له مظهر غير سماء الأسماء الإلهيّة وأرض الحقائق الكيانيّة .

(هذا لسان عموم) تكلّم على ماورد من الحديث غيرمجاوز عن ظاهره ، ولكن (من باب الإشارة) لاصريح العبارة ،(فإنّ الحق) على فهم العموم (و) لسانه (راحم ليس بمرحوم ، فلاحكم للرحمة فيه)حتّى يحيط به ويسعه .

[الربوبية تطلب المربوب والألوهية تطلب المألوه]

(وأمّا الإشارة من لسان الخصوص : فإنّ الله وصف نفسه بالنفَس[٣]،

---

١) حاصل رد ١٢٣ هو الستة ، وقد أوضحنا الوجه في إرجاع الستة إلى ١٣- منه + نوري .

٢) مضى في ص ٢٩ .

٣) وذلك ما ورد بلسان النبي الخاتم ﷺ : « أجد نفس الرحمان ...» .

وهومن التنفيس) الذي هوتفريج الكرب ، فإنّ في باطنه من الأسماء مايطلب الظهور ويهتمّ به وذلك ممّا يستلزم الكرب (وإنّ الأسماء الإلهيّة عين المسمّى ، وليست إلاّهو ، وإنّها طالبة ماتعطيه من الحقائق ، وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلاّ العالَم ، فالالُوهةُ تطلب المألوهَ) حتّى تثبت وتتعيّن ، فإنّ الأسماء الإلهيّة تقتضي ثبوت المألوه وتعيّنه ، كما أنّ أسماء الربوبيّة تقتضى وجوب المربوب وظهوره ، وإليه أشار بقوله : (والربوبيّة تطلب المربوب) حتّى تظهر به وتوجد في العين ؛ وهذا هو الفرق بين الاُلوهيّة والربوبيّة ، لا ما قيل في بعض الشروح[1] - فتأمّل .

(وإلا) - أي وإن لم تطلب نسبة الاُلوهة والربوبة ، المألوهَ والمربوب - لم تحصل تلك النسبة أصلا (فلاعين لها إلاّبه وجودا) في الخارج (وتقديرا[2]) في العلم ، فإنّ النسبة و إن كانت حاكمة على الطرفين ، مسمّية لهما : لكن لاوجود لها إلاّ بهما .

هذا اقتضاء الحقّ من حيث النسب الأسمائيّة اُلوهيّة وربوبيّة (والحقّ من حيث ذاته غنيّ عن العالمين ، و الربوبيّة ما لها هذا الحكم) ضرورة احتياجه إلى المربوب ؛ ثمّ إنّ الربوبيّة لما كان أنزل من الاُلوهيّة - فهي أشمل ضرورة - اقتصر عليها قائلا : (فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبيّة وبين ما تستحقّه الذات من الغِنى عن العالمين ، و ليست الربوبيّة على الحقيقة) عند الثبوت (و الاتّصاف) عند الإثبات (إلاّ عين هذه الذات) - كما سبق تحقيقه مرارا

---

١) إشارة على مايظهر إلى شرحي الكاشاني والقيصري .

٢) عفيفي : أوتقديرا .

-(فلما تعارض الأمر) بين الاحتياج والغِنى[1](بحكم النسب) التي هي العين حقيقة واتّصافا ، فإنّه بالنسبة إلى الذات عينها يستلزم الغناء ، وبالنسبة إلى الأسماء التي هي عينها يقتضي الاحتياج (ورد في الخبر ما وصف الحقُّ به نفسَه من الشفقة على عباده) وما كتب على نفسه من الرحمة عليهم ؛ وذلك لأنّ الشفقة على العباد وكتابة الرحمة عليهم فيها معنى الاستغناء مع الاحتياج - على ما لا يخفى - .

[سعة الرحمة]

(فأوّل ما نفّس عن الربوبيّة بنفَسه المنسوب إلى الرحمان) فإنّ الرحمة هي الوجود ، فنسب إليه النفَس (بإيجاده العالَم الذي تطلبه الربوبيّة بحقيقتها و جميع الأسماء الإلهيّة) .

(فيثبت[2] من هذا الوجه) الذي يتكلّم فيه لسان الخصوص (أنّ رحمتَه وسعت كلّ شيء ، فوسعت الحقَّ[3]، فهي أوسع من القلب)بناء على أنّ الرحمة

---

١) فسرالشارح علي سياق شرح الكاشاني ، ولكن القيصري قال (٧٧٠) : « أي فلماتعارض الأمر بحكم النسب والإضافات من الصفات الحقيقية والإضافات المتقابلة كالقهر واللطف والرحمة والنقمة ...» .

٢) قال القيصري : « في بعض النسخ : فثبت » .

٣) لايخفى على العارف بالله أن رحمته الوجودية إنما هي نفس صفة الإحاطة ، لا ذات المحيط ، والله هوالمحيط بمحيطات الأشياء ، التي هي حقائقها . اللهم أن يراد من إحاطة الرحمة إحاطة طائفة من مراتبها التي تسمى بحقائق الأشياء في وجه ، وبأسمائه الحسنى . كما روي « إن كل شيء بشيء محيط . والمحيط بما أحاط هوالله » . يعني أن حقيقة كل نوع من أنواع الأشياء تحيط بأصنافها وأشخاصها الكيانية ، بل الملكوتية المثالية أيضا . والمحيط بتلك الحقائق الإلهيّة هو الله تعالى - فلا تغفل - نوري .

الوجوديّة لها الإحاطة بالأشياء ، ومنها القلب ، فهي أوسع منه ضرورة أنّه لايسع نفسه .

ثمّ إنّ من شأن القلب الإحاطة بسائر المتقابلات وبنفسه أيضا - إحاطة علميّة - وإليه أشار بقوله : (أو مساوية له في السعة ، هذا مضى) مما تكلّم به لسان العموم ولسان الخصوص .

(ثمّ ليعلم أنّ الحقّ تعالى - كما ثبت في الصحيح[1] - يتحوّل في الصور عند التجلّي) أيّ الصور كلّها ، فإنّها الجمع المحلّى ، و هو يستغرق الأفراد الغير[2] المتناهية كلّها .

[سعة القلب وضيقه]

(وأنّ الحقّ تعالى إذا وسعه القلبُ لايسع معه غيره من المخلوقات ، فكأنّه يملؤه) بأحديّة جمعيّته التي لايمكن أن يكون معه غيره ، لامتناع أن يكون الخارج من الغيرالمتناهي شيئا (ومعنى هذا أنّه إذا نظر إلى الحقّ عند تجلّيه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره) وهذا من كمال إحاطة الحقّ بالكلّ ، لا من ضيق القلب ، كيف (وقلب العارف من السعة كماقال **أبو يزيدالبسطامي**[3]: « لوأنّ العرش وما حواه مأة ألف ألف مرّة في زاوية من زوايا قلب العارف

---

١) يشير - كما صرح به في الفتوحات : ٢/٣١٠- إلى حديث رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري : كتاب الإيمان ، ح ٣٠٢ ، ١/١٦٧-١٧١ . راجع أيضا البخاري : الرقاق ، باب الصراط جسر جهنم ، ١٤٧/٨ .

٢) كذا جاء هنا وفيما يجيء ، والصحيح قياسا : غير المتناهية - بلا حرف التعريف .

٣) حكاه في مواضع من الفتوحات أيضا ، راجع ٨/٤ ، الباب ٤٠٥ .

ماأحسّ به ») وذلك لأنّ هذا كلّه متناه ، وهومندرج في أحديّة جمع الصور الغيرالمتناهية ، مندمجٌ فيها ، فلايحسّ به أصلا .

(وقال الجنيد[١] في هذا المعنى : « إنّ المحدَث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر») وفي عبارة الجنيد زيادة بيان لذلك المعنى ، فإنّ المحدَث - المحصور بين الحاصرين - إذا قرن بالقديم الذي لايحصره حدّ لم يبق له أثر ، فإنّه مندمج فيه[٢]، فلا يحسّ بوجوده أصلا ، وإن كان فيه ؛ وإليه أشار بقوله :(وقلبٌ يسع القديم كيف يحسّ بالمحدَث موجودا) وإن أحسَّ به في ضمن الموجود .

[القلب والتجلي الإلهي]

ثمّ إنّ من كمال السعة أن لايقابله الضيق - بل يجمعه - والسعة القلبيّة بهذه المثابة ، كما أشار إليه بقوله :(وإذا كان الحقّ يتنوّع تجلّيه في الصور) كلّها (فبالضرورة يتّسع القلب) بحسب قبوله للصور المتنوّعة على كثرتها و اختلافها (ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلّي الإلهي ، فإنّه لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيه التجلّي ، فإنّ القلبَ من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محلّ فصّ الخاتم من الخاتم) على ما نبّهت عليه في صدر الكتاب من وجوه المناسبات بين القلب والفصّ ولكن فضل تلك

١) راجع حكاية قول الجنيد في الفتوحات الصفحة السابقة .

٢) أي مستهلك يضمحل في إحاطة الوجود المحيط التي لايبقي ولا يتصور معها محاط ، إذ وجود المحاط المتميّز عن المحيط ينافي عموم الإحاطة وتماميتها ، وذلك لايجتمع مع أحدية الجمعية :

« غيرتش غير درجهان نگذاشت »

كما قال عليه السلام :« مع كل شيء لابمقارنة وغير كل شيء لابمزايلة » - نوري .

المناسبة بما يميّز بين مراتب القلب وأطواره ، وما شبّه به من الخاتم وطبقاته ، بحيث تتطابق أحكام تلك المراتب على تلك الطبقات .

وذلك لأنّه ظهر من عبارته التمييز بين القلب والتجلّي ، وما وقع فيه التجلّي وصورته ، وكذلك بين الخاتم والفصّ وما وقع فيه الفصّ وصورته ، ولايخفى على الذكيّ وجه التطابق بين الكلّ ، ولكن غرض المصنّف تحقيق أمر التطابق بين صورة ما وقع فيه التجلّي ، وبين صورة ما وقع فيه الفصّ ، حيث أنّ شيئا من أجزائه عن الفصّ (لايفصل ، بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة - إن كان الفصّ مستديرا -و[1] من التربيع والتسديس والتثمين[2]) .

وفي تخصيص هذه الصور في المثال المذكور بالبيان نكتة ، وهي أن يكون الاستدارة إشارة إلى التنزيه الصِرف ، لما فيها من الأوصاف العدميّة ، لعدم تمايز الأطراف ، وعدم التشكّل بالزوايا والسطوح ، والباقي إشارة إلى طرق التشبيه المعتبرة ، وهي الظاهرة أحكامها من الأزواج ، كما سبق التنبيه إليه والذي يدلّ على ذلك قوله تعالى :﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لاَ خَمْسَةٍ إلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لاَ أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لاَ أَكْثَرَ إلاَّ هُوَ مَعَهُمْ ﴾ [٥٨/٧] فصرّح بماصرّح به التنزيل من تلك الصور ، وأجملَ حيث أجمل ، ولذلك عمّم وقال :

(وغير ذلك من الأشكال ، إن كان الفصّ مربعا أو مسدّسا أو مثمّنا - أو ما كان من الأشكال - فإنّ محلّه من الخاتم يكون مثله - لاغير- و هذا

---

١) عفيفي : أو .

٢) كما قيل : دادِ حق را قابليت شرط نيست * بلكه شرط قابليت دادِ اوست + نوري .

عكس ما يشير إليه الطائفة من أنّ الحق يتجلّى على قدر استعداد العبـد) [الف/٢٨١] فيكون التجلّي حسب إشارتهم تابعا لمحلّه من العبد .

(وهـذا ليس كذلك فإنّ العبد يظهرله الحقّ[1]) بحسب استعداده (على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحقّ) إذ ليس للعبد صورة مستقلّـة بحسب استعداده ، بدون تجلّي الحقّ في غيبه .

[لله تعالى تجليين وحظ العبد من كلّ منهما]

(وتحرير هذه المسئلة) وتبيين مَشاهدكلّ طائفة فيها : (أنّ لله تجليين[2] تجلّي غيب ، وتجلّي شهادة) - على مابيّن لك تفصيله في المقدّمة أنّ له تجلّيين بحسب التعيّنين - (فمن تجلّي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب) وهـذا الإعطاء ليس على صورة الأثر والفعل ، فإنّك قد نُبّهت أنّه من قبيل الفيض الأقدس[3] عن ثنويّة الفائض والمستفيض[4]، ولذلك قال :

---

١) عفيفي : يظهر للحق .

٢) حاصل معني التجليين : التجلي الذاتي الغيبي ، و التجلي الفعلي الشهودي ، المتأخر رتبة عن ذلك التجلي الذاتي ، تأخرالإجابة عن ذات السائل وعن سؤاله الذاتي - تثبت فيه- نوري .

٣) الفرق بين الفيض الأقدس والفيض المقدس ،كالفرق بين البسيط والمركب في وجه ؛ إذ الفيض الأقدس ليس فيه شيء يعبر عنه بالفيض ، وشيء يعبر عنه بالمستفيض ، بل التفاوت والتمايز بينهما فيه بمجرد ضرب من الاعتبار ؛ وبخلاف ذلك في الفيض المقدس ، فإن فيه فيض فائض عن حضرة الذات الفيّاضة أولا ، ومستفيض يتميّز عن نفس الفيض : يسمى أحدهما بالوجود والفعل والأثر ، والآخر بالماهيّة والقوة القابلة ، كالمادة والمتأثر يقبل الأثر عن المؤثر ؛ ويسمى المركب بالوجود المقيد .

وأما الفيض الأقدس : فهومجرد الفيض الفائض القابل لفيض الوجود ، المعبر عنه في ألسنة الطائفة بـ« العين الثابت الجوازية » ، و في ألسنة الحكماء بـ« الماهية الإمكانية » ، ☜

(و) ذلك (هوالتجلّي الذاتي الذي الغيب حقيقته[١] و) ذلك الغيب (هو الهويّة التي يستحقّها بقوله عن نفسه «هو»[٢]) فإنّ «هو» إنّما يدلّ على ذات مستقلّة في الجمعيّة ، مستوية على عرش الوجود[٣] غائبة .

والذي يلوّح عليه أن « الغيب » صورة ظهور « هو » في عقده الذي هو حامل العرش[٤]. (ين اا) (اا و)

(فلا يزال هو له دائما أبدا ، فإذا حصل له - أعني القلب - هذا الاستعداد تجلّى له التجلّي الشهودي في الشهادة ، فرآه)- ضرورة جمعيّته بين الغيب والشهادة -(فظهربصورة ما تجلّى له) من الصوَر الغيبيّة الاستعداديّة

☜ فاستعداده هو نفس عينه الفائضة تبعا للأسماء الكمالية الأزلية ، فهو الأقدس لزيادة تقدسه وتقربه من حضرة الذات الأقدس ، فتقرره وتحققه ثبوتي لاوجودي .

والفيض المقدس الذي يعبر عنه بـ«**الرحمة الواسعة** » وبـ«**النفس الرحماني** » وبـ«**المشية** » وبـ«**الوجود المطلق** » ، الذي هوفعل حضرة الحق الحقيقي الواجب القيومي ، إنما هومن سنخ الوجود ، وهوجود الحق ونورالله الساري في السماوات والأرضين ﴿ اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الأرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ ﴾ الآية [٢٤/٣٥] - نوري .

٢) أي المقدس عن تلك الثنوية ، كما حقّقته في الحاشية - فلا تغفل - نوري .

---

١) مراده من الغيب الذي هو حقيقة الفيض الأقدس هو حضرة غيب الغيوب ، وهو حقيقة حقائق الأشياء عند الحكماء بضرب أشرف ونحو أعلى - منه .

كما قالوا : بسيط الحقيقة كل الأشياء بوجه أعلى - منه .

٢) يعني كما قال تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أحَدٌ ﴾ نوري .

٣) مراده من العرش هاهناعرش القلب الواسع للحق ، الجامع بين السعة والضيق ،كما مرّ-نوري .

٤) يحمل عرش ربك يومئذ ثمانية - نوري .

بينات « غيب » = (ين اا) = بالرد ٨ . بينات « هو » = (اا و) = ٨ .

(كماذكرناه ، فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله : ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾)

[٢٠/٥٠] فإن خلق الشيء هو ما خصّ لوح قابليّته به من رقوم صوَره المنوعة والمشخّصة ، ولا يكون ذلك إلاّ الاستعداد الأصلي الذي من التجلّي الغيبي المحتجب بستائر الاندماج والكمون ، اندماج أوّل لامي الجلالة .

(ثمّ رفع) ذلك (الحجاب بينه وبين عبده) بالتجلّي العينيّ الشهاديّ ، وظهر على المشاعر ظهور ذلك اللام في الثاني من ذلك الاسم (فرآه في صورة معتقده ، فهو عين اعتقاده) الذي هو صورة استعداده ، (فلا يشهد القلب ولا العين أبدا إلاّ صورة معتقده في الحقّ) بين صورة الإحاطيّة الجمعيّة ، لأنّك قد عرفت أنّ ما عليه القلب هي صورة استعداده الأصلي .

[تنوّع التجليات والاعتقادات]

(فالحقّ الذي في المعتقِد) - بكسر القاف - (هو الذي وسع القلب صورته ، وهو الذي يتجلّى له فيعرفه ، فلا ترى العين إلاّ الحقّ الاعتقادي ، ولا خفاء بتنوّع الاعتقادات) حسب تفاوت المعتقدين في درجات إدراكاتهم (فمن قيّده أنكره في غير ما قيّده به ، وأقرّبه فيماقيّده به إذا تجلّى ، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره ، وأقرّله في كلّ صورة يتحوّل فيها ، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلّى له) فيها بإقامة مراسم التعظيم والإجلال ، على قدر درجته في مرتبته ، كما قال شيخ الشيخ المؤلّف أبومدين :

لاتنكر الباطل في طوره * فإنّه بعض ظهوراته
وأعطه منه بمقداره * حتّى توفّي حقَّ إثباته

فإنّ الحقّ يتحوّل في اعتقاد العارف في المجالي المتنوّعة المشتمل كل منها

على الصور المترتّبة المنتظمة (إلى ما لايتناهى) كما نظم الشيخ المؤلّف[1]:

لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة * فمرعىً لغزلان ، وديرٌ لرهبان
وبيت لأوثان ، وكعبة طائف * وألواح توراة ، ومصحَف قرآن

(فإنّ صورة التجلّي ما لها نهاية تقف عندها ، وكذلك العلم بالله ما له غاية في العارفين يقف عندها ، بل) الحقّ (هو العارف) يترقّي (في كلّ زمان) ويظهر في تجدّدات أدواره وتنوّعات أطواره (يطلب الزيادة من العلم به)، فتارة بلسان وجه العارف[2] داعيا :(﴿ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾) [٢٠/١١٤] وتارة بلسان وجه الحقّ و هويّته قائلا : (﴿ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾) ، وتارة بلسان الوجه الجمعي سائلا : (﴿ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾) ؛ و يمكن أن يجعل هذه التكرار إلى[3] **مراتب اليقين** من العلم والعين والحقّ ، فإنّ لكلّ مرتبة من علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين مدارج في الكمال غير محصورة ، فيقتضي الحال طلب الزيادة ، لكن الوجه الأوّل أليق ربطا في هذا السياق وهو قوله : (فالأمر لايتناهى من الطرفين) يعني الحقّ والخلق .

---

١) البيتان من أبيات لابن عربي في ترجمان الأشواق (٤٣) وبعدها :

أدين بدين الحب أنّى توجّهت * ركائبه ، فالحبّ ديني وإيماني

٢) كل عارف - بل كل شيء - ذو وجهين : وجه به يلي ربه ، ووجه به يلي نفسه ؛ فلولا وجه الرب لم يتصور لأحد معرفته سبحانه ، ومالم يعرف الرب ، لم يعرف المربوب ؛ ومن هاهنا قالت أساطين الحكمة : « ذوات الأسباب لاتعرف إلا بأسبابها » .

دانشِ حق ذوات را فطري است * دانشِ دانش است كآن فكري است

«دانش» الأول حضوري وشهودي ، والثاني فكري وحصولي . اللهم إلا عند الخروج عن النشآت الفكرية باندكاك أنانية السالك واضمحلال إنيته التي تحجبه عن شهود حقيقته ، فضلا عن شهود ربه الأعلى - نوري .

٣) كذا . ولعل الصحيح : إشارة إلى .

(هذا إذا قلتَ : « حقٌّ وخَلقٌ » ؛ وإذا نظرت في قوله[١] :« كنت رجلَه التي يسعى بها ، ويدَه التي يبطش بها ، ولسانَه الذي يتكلّم به »- إلى غير ذلك من القُوى) التي هي مبادئ الإدراكات والأفعال (ومحالّها التي هي الأعضاء - لم تُفرّق) في نظرك هذا (فقلتَ :« الأمر حقٌّ كلُّه » أو :« خَلْقٌ كلُّه ») وإذا كان الأمر ذا وجهين : (فهو خَلْقٌ بنِسبةٍ ، وهو حقٌّ بنسبة ، والعينُ واحدةٌ ؛ فعينُ صورة ما تجلّى عينُ صورة مَن قَبِل ذلك التجلّي ، فهو المتجلّي والمتجلّى له ؛ فانظرما أعجب أمر الله من حيث هويّته) الذاتية العينيّة ، التي تقتضي إسقاط النسب[٢](ومن حيث نسبته إلى العالَم في حقائق أسمائه الحسنى) حيث أنّ الحيثيّتين لهما عين واحدة ، وأنّ الحقّ فيها عين الحيثيّتين المتقابلتين مع وحدته الآبية عن الثنويّة والتقابل[٣].

وهذا هو كمال الوحدة الذاتيّة ، حيث أنّه لاخارج عن واحدها أمر يثبت به للثنويّة حكم ، ويصحّ هناك نسبة ، إليه أشار في النظم المفصّح :

(فمَن ثَمّ ؟ وما ثَمّه ؟) * منكرا جاحدا للأشخاص و الماهيات من ذوي العقول وغيرهم أن يكونوا في الخارج والواقع ، أو في تلك الحضرة ، المشار إليها في صورة الاستفهام المعرِب عن الاستبعاد ، تقريرا لذلك

---

١) في الحديث القدسي المعروف بقرب النوافل .

٢) لعمري - بل لعمر إلهي - إن التوحيد لهو إسقاط الإضافات ، ولكن كما قال قبلة العارفين ، علي أميرالمؤمنين عليه السلام :« توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزلة » وقال عليه السلام :« مع كل شيء لا بمقارنة ، غير كل شيء لا بمزايلة » ، ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ إلى قوله -:﴿ ولاَ أَكْثَرَ إلاَّ هُوَ مَعَهُمْ ﴾ [٧/٥٨] وقال جلّ من قائل : ﴿ أَلاَ إنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] ؛ أي محيط حيث لامحاط معه - نوري .

٣) كما أشرنا إليه حيث قررنا ، أي محيط حيث لامحاط معه - منه (نوري) .

الجحد . * (فعين ثَمّ ، هو ثمّه[١])

أي عين تعيّن في الواقع ، أو تحقّق بتلك الحضرة ، هو عين تلك الحضرة أو الواقع - أيتهما شئت فقل .

(فمن قد عمّه) وأطلقه عن القيود المشخّصة والفصول المنوّعة

(خصّه) * بالإطلاق ، ونزّهه بالتنزيه الرسمي

* (ومن قد خصّه)

بتلك القيود والفصول المعيّنة للعين (عمّه)

وأطلقه عن الإطلاق المقابل للتقييد ، ونزّهه بالتنزيه الحقيقي ، كما سبق تحقيقه غير مرّة ، وإذا كان تعيين الأعيان عين تعميمها :

(فما عينٌ) من الأعيان الشخصيّة

(سوى عين) آخرمنها ، وإذاكان نورالإطلاق إنّما يظهر في دياجير القيود المعيّنة العدميّة * (فنورُ عينِه ظُلمة)

ضرورة تراكم الحجب الكونيّة على العين الظاهرة ، وهي ظلمات بعضها فوق بعض (فمن يغفل عن هذا) * بتراكم الحجب الحاجزة له عن إدراك الحقّ ، * (يجد في نفسه غُمّة)

لأنّ المحجوب مغموم أبدا جاهل

(و لا يعرف ما قلنا) * - من الإطلاق الذاتي -

* (سوى عبد له همّة)

يأنف بها أن يقلّد أحدا في عقيدته حتّى يظهر الأمر له في مدرجة استعداده الفطري وسكينته الذاتيّة ، فلا سفينة في هذه اللُجج إلاّ السكينة .

---

١) النسخة في الموضعين : ثم .

[الحقّ تعالى عند العارف واعتقاد أهل النظر]

ثمّ إنّ هذه الدقيقة الجليلة لمّا كانت من المسائل الغامضة التي لايصل إليها العقول بقوتها النظرية أصلا ، لاستلزامه الجمع بين النقيضين ، واحتوائه للضدّين - وهو من أجلى البديهيّات من المستحيلات عندها - إلى ذلك أشار بقوله : (﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ [٣٧/٥٠] لتقلّبه في أنواع الصور والصفات) حسب تقلّب الحقّ وتنوّعه فيها وعدم توقّفه في شيء منها (ولم يقل : « لمن كان له عقل » فإنّ العقل قيد) ضرورة غلبة قهرمان الكون عليه ، ومقتضاه أن يعيّن (فيحصر الأمر في نعت واحد) و يتوقّف هناك (والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر) للزومها الإطلاق الذاتي .

(فما هوذكرى لمن كان له عقل ، وهم أصحاب الاعتقادات ، الذين يكفّر بعضهم بعضا[١]، ويلعن بعضهم بعضا) على ماهو مقتضى قوّة حكم القيد ونفوذ أمر التقابل فيه ؛ فما لهم إلاّ وجه واحد من الجمعيّة الكماليّة ، ودليل واحد ينصره عليه (وما لهم من ناصرين ، فإنّ الإله المعتقد ما له حكم في الإله المعتقد الآخر ، فصاحب الاعتقاد يذبّ عنه - أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه) حافظا له عن أن يصيبه ما يدفعه أو يزلزله عن عقده من ورود الشبهات والشكوك (وينصره) على وثوق ذلك العقد .

والعجب أنّه ينصر ذلك (وذلك الذي في اعتقاده لاينصره) عليه ، ضرورة أنّه الذي جعله وعقد عليه (فلهذا لايكون له أثر في اعتقاد المنازع له

١- عفيفي : ببعض .

وكذا المنازعُ) له لكونه صاحب عقد مجعول مثله (ما له نصرة من إلهه الذي في اعتقـاده فـ﴿ مَا لَهُمْ مِنْ نَـاصِرِينَ ﴾ [٢٢/٣] ، فنفى الحقّ النصرة عن آلهة الاعتقادات ، على انفرادكلّ معتقد على حِدته ، فالمنصور[1] المجموع) ضرورة أنّه هوالذي له الناصرون (والناصر) الذي يصلح لأن ينصرهو(المجموع) .

(فالحقّ عند العارف هو المعروف الذي لاينكر) بوجه ، وبهذه النسبة يقال لأهله : العارف ؛(فأهل المعروف في الدنياهم أهل المعروف في الآخرة) أي مَن له أهليّة عرفان الحقّ في موطن الصور عند تقلّبه فيها ، بحيث لايتغيّر وجه معروفيّته من ذلك التقلّبات ، فهوالذي له أهليّة عرفانه في موطن المعاني عند تقلّبه فيها ؛ (فلهذا قال :﴿ لِمَن كانَ لَهُ قَلبٌ ﴾ فعلم تقليب[2] الحقّ في الصور بتقليبه في الأشكال) باطنا في متخيّلته ومتفكّرته ، وظاهرا في أشكاله وأوضاعه عند النموّ والذبول[3].

(فمن نفسِه عرف نفسَه ، وليست نفسُه بغيرِ لهويّة الحقّ ، ولاشيء من الكون - مما هو كائن ويكون - بغير لهويّة الحقّ ، بل هو عين الهويّة) إذ هو الظاهر وهوالباطن (فهو العارف والعالم ، والمقرّ في هذه الصورة ، وهو الذي لاعارف ولا عالم ، وهو المنكَر في هذه الصورة الأُخرى) .

[مقلدوا الرسل ﷺ]

(هذا حظّ من عرف الحقّ من التجلّي والشهود في عين الجمع ، فهوقوله :

١- عفيفي : والمنصور .

٢- عفيفي : تقلب .

٣- راجع الفتوحات المكية : ١٩٨/٣ .

﴿ لِمَن كانَ لَهُ قَلبٌ ﴾ يتنوّع في تقليبه ، وأمّا أهل الإيمان) العقدي (فهم المقلّدة الذين قلّدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحقّ) وهم أهل إلقاء السمع على ماورد :﴿ أو ألقَى السَمْعَ وَهُوَ شَهيدٌ ﴾[٥٠/٣٧](لا من قلّد أصحاب الأفكار والمتأوّلين للأخبار الواردة) الكاشفة عن الحقّ كشفا مبينا (بحملها على أدلّتهم العقليّة) وارتكاب احتمالاتها البعيدة .

(فهؤلاء الذين قلّدوا الرسل - صلوات الله عليهم - هم المرادون بقوله : ﴿ أو ألقَى السَّمْعَ ﴾ لما وردت به الأخبارالإلهيّة على ألسنة الأنبياء عليهم السلام ، وهو - يعني هذا الذي يلقي السمعَ -شهيدٌ ، ينبّه على حضرة الخيال واستعمالها) فإنّه باستعمال القوّة الخياليّة يتمثّل الصور ويحضر ، وحينئذ يصدق الشهود .

(و) ذلك التنبيه (هو قوله صلى الله عليه وسلم[١] في الإحسان[٢] : « أن تعبد الله كأنّك تراه ») فإنّ الحضرة المشبهة بالمرئيّة هى حضرة الخيال - ليست إلاّ - وكذلك قوله [٣]: (والله في قبلة المصلّي) حيث عيّن الجهة التي لذات الصورة ليست إلاّ (فلذلك ﴿ هُوَ شَهيدٌ ﴾) .

---

١) ديده بدل ميبرد صورت محبوب * ديده نداري كه دل بمهر نبستى
واليه يشير قوله :« وهو مقام أُولي التشبيه ، وهوالسميع البصير » . وهذا المقام عند الشيخ المؤلف وأشياعه يسمى بمقام قرب الفرائض . إذ في هذا المقام يكون السامع هو الحق بعين سمع العبد ، الذي هوخلقه . وأما مقام أُولي التنزيه هو مقام سمع العبد بنوره الساري في السماوات والأرضين . كما قال تعالى : « و بي يسمع ويبصر » وهذا هو قرب النوافل - نوري .

٢) مسلم كتاب الإيمان ، ح١ ، ٣٧/١ . أبوداود : كتاب السنة ، باب في القدر ، ح٤٦٩٥ ، ٢٢٤/٤ . ابن ماجة : المقدمة ، باب (٩) في الإيمان ، ح ٦٣ ، ٢٤/١ . الترمذي : كتاب الإيمان ، باب (٤) ، ح٢٦١٠ ، ٧/٥ .

٣) أخرج ابن ماجة (٣٢٧/١ ، كتاب الصلاة ، باب ٦١ ، ح١٠٢٣) :« إن الرجل إذا قام يصلي أقبل الله عليه بوجهه ... » .

وملخّص هذا الكلام أنّه إنّما يختصّ بتذكّر ما في الكتاب : مَن كان له قلب يتقلّب في شؤونه - وهو مقام أُولي التنزيه ، وليس كمثله شيء - أو كان ممن ألقى السمع لأرباب القلوب وهو شهيد لما ألقى إليه شهادة صاحب حضرة الخيال - وهو مقام أُولي التشبيه ، وهو السميع البصير .

(ومن قلّد صاحب نظر فكري وتقيّد به فليس هو الذي ألقى السمع ، فإنّ هذا الذي ألقى السمع لابدّ وأن يكون شهيدا لما ذكرناه) شهادة أهل الرؤية الخياليّة الإحسانيّة ، جامعا بين شهادة المشعرين الشاهدين ، فإنّ الشاهد الواحد لايكفي في الحكم ، فلذلك قال :

(ومتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه ، فما هو المراد بهذه الآية) وما كان من المتذكّرين والموقنين (فهؤلاء هم الذين قال الله فيهم :﴿ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا ﴾ [١٦٦/٢] والرسل لا يتبرّءون من أتباعهم الذين اتّبعوهم) .

(فحقّق يا وليّ ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبيّة) من تحقيق تطوّرات القلب وسعة أحوالها وتجلّياتها وبيان من تحقّق بكلّ منها من أرباب القلوب ، ومن ناسَبهم وانتسب إليهم .

[وجه اختصاص الفص بشعيب عليه السلام]

(وأمّا اختصاصها بشعيب : لما فيها من التشعيب ، أي شُعبها لا تنحصر ، لأنّ كلّ اعتقاد شعبة ، فهي شعب كلّها - أعني الاعتقادات - فإذا انكشف الغطاء انكشف لكلّ أحد بحسب معتقده) في الهويّة الذاتيّة ، (وينكشف[١]

١) عفيفي : وقد ينكشف .

بخلاف معتقده في الحكم) عليها بجزئيّات الأوصاف والأفعال (و) الذي يدلّ على ذلك (هو قوله :﴿ وَ بَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ﴾)[٣٩/٤٧] .

[بدا لهم ما لم يكونوا يحتسبون]

(فـ) تلك الاعتقادات (أكثرها في الحكم : كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في المعاصي إذا مات على غير توبة ، فإذا مات) المعتزلي ذلك (وكان مرحوما عند الله - قدسبقت له عناية بأنّه لايعاقب - وجدالله غفوررحيما ، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسبه) [الف/٢٨٢] .

هذا ما في الحكم . (وأمّا في الهويّة : فإنّ بعض العباد يجزم في اعتقاده أنّ الله كذا وكذا ، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده - وهي حقّ - فاعتقدها) علما وانشراحا ، لا عقدا ، فإنّه قد انكشفت (وانحلّت العقدة ، فزال الاعتقاد وعاد علما بالمشاهدة . وبعد احتداد البصر) - بانحلال عقد الاعتقاد وانكشاف صورة اليقين -(لايرجع كليل النظر، فيبدولبعض العبيد باختلاف التجلّي في الصور عند الرؤية ، لأنّه لايتكرّر) فإنّه كلّ يوم من أيّام تجلّياته في شأن آخر من شؤون الصور (فيصدق عليه في الهويّة ﴿ وَبَدَا لَهُمْ﴾ في هويته ﴿ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ﴾ [٣٩/٤٧] فيها قبل كشف الغطاء) من اختلاف صور الحقّ .

[التكامل بعد الموت]

ثمّ إذ قد استشعرأن يقال هاهنا : كيف يصحّ ذلك وبعد الموت ينبتّ على العبد مدارج ترقّيه وينقطع انتظام أسبابه ؟ قال : (وقد ذكرنا صورة الترقّي

بعد الموت في المعارف الإلهيّة) خاصّة (في كتاب التجلّي[1] لنا ، عند ذكرنا مَن اجتمعنا به من الطائفة في الكشف ، وما أفدناهم في هذه المسئلة مما لم يكن[2] عندهم ومن أعجب الأمر أنّه في الترقي دائما ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقّته[3]) فإنّ التخالف بين الصور وتمايزها إنّما يترتّب على قوّة الحجاب الكوني وكثافته - كما سبق تفصيل ذلك في المقدّمة .

[الكثرة في الوحدة وعكسها]

ثمّ إنّ تلك الحجب الكونيّة يوم القيامة إذ لطفت لزمها عدم التمايز (و تشابه الصور ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَ أُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا ﴾) في الآية الكريمة [٢/٢٥] الكاشفة عن أمر غذاء أهل القيامة وأرزاقهم القائلة ﴿ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ ﴾ متجدّدة ﴿ رِزْقًا ﴾ خاصّا ﴿ قَالُوا هَذَا الَّذِى رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ ﴾ بعدم التمايز بين صور الأرزاق وغلبة قهرمان المعنى فيها ﴿ وَ أُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا ﴾ .

(وليس) ذلك الرزق المتشابه (هو الواحد عين الآخر ، فإنّ الشبيهين - عند العارف - أنّهما شبيهان غيران) أي الأمران المتشابهان عند العارف لهما حكمان : أحدهما التشابه والتناسب ، والآخر التغايروالتخالف فـ« هو » ضميرالفصل و« الواحد » خبر ليس و« عين الآخر» خبر آخر له ، فـ« أنّ » المفتوحة مع معمولها مفعول العارف ، والظرف معمول الشبيهين و« غيران »

---

١) عفيفي : كتاب التجليات .
التجليات الإلهية طبعت ضمن رسائل ابن عربي في حيدر آباد ، راجع فهرس المراجع .
٢) عفيفي : بما لم يكن .
٣) عفيفي : رقته .

خبر أنّ . وفي بعض الشروح[1] : « من حيث أنّهما شبيهان » هكذا صحّحه ، وذلك كأنّه الحاق من الشارح .

(وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد)- رؤية شهود -(كما يعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهيّة - وإن اختلفت حقائقها وكثرت- إنّها عين واحدة) علم ذوق ويقين ، (فهذه) الكثرة الأسمائيّة (كثرة معقولة في واحد العين ، فتكون في التجلّي) عند ظهورها على المشاهد والمشاعر (كثرة مشهودة في عين واحدة) .

وفي عبارته هاهنا لطيفة ، حيث أنّ الواحد في العلم والعقل هو متعلّق الإدراك بعد إضافته إلى العين و وصفها به ، وفي التجلّي والشهود إنّما يتعلّق الإدراك بالكثرة المنطوية في الواحد ، وذلك لأنّ حكم اسم الباطن هو الغالب في الأوّل ، فالوحدة غالبة هناك[2]، بخلاف الثاني .

و مثال ذلك : (كما أنّ الهيولى) وهو عندهم كلّ ما يظهر بصورة من الصور جوهرا كان أو عرضا ، مقوّما لمحلّه أو متقوّما به فهو أعمّ ممّا عليه كلمة

---

١) شرح القيصري : ٧٨٩. راجع أيضا تركيب هذه الفقرة في شرح الكاشاني : ١٨٥ .

٢) لنا فيه نكتة لطيفة يشبه أن يكون على خلاف مشرب الشارح وعكس مذاقه ـ وإن كانت عبارة المتن تطابق مشربه في بيان اللطيفة ـ وهو أن يقال : إن سرّ هذه الغلبة هوكون عالم العقل عالم المعاني ، وذلك العالم عالم الوحدة ، كما قال جل من قائل : ﴿ وَ مَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ ﴾ [٥٠/٥٤] ، أما عالم الحس والتجلي الشهودي الإبصاري ، فهو عالم الصور . فهذا العالم هو عالم الكثرة ، لكون الكثرة الصورية الكيانية عدمية والأعدام الكيانية هي القيود الآبية عن الوحدة والتوحد والمقتضية للتشتت والتفرق ، بتفاوت ما بين الصور الكيانية الخارجية وبين الصور الكيانية الذهنية بالكثافة واللطافة . فالواحد والوحدة منزلتهما في الصورة الأُولى منزلة ذات الموصوف ، وفي الثانية منزلة النعت والصفة المصححة للإضافة إلى العين ـ فافهم - نوري .

المشائين وهو يشمل المادة الجنسيّة [١]- إنّها (تؤخذ في حدّ كلّ صورة) من الصور النوعيّة عقلا - كما يؤخذ الجوهر و الجسم في حدّ الحيوان والنبات والجماد ، فهو واحد العين ذو كثرة أسمائيّة - عينا - كما يؤخذ ذلك أيضا في حدود أنواع كلّ من الثلاثة وأشخاصها -(مع كثرة الصور) فيها ، فمبدء تلك الصور (واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهرواحد) وهوالجنس العالي (و) ذلك الجوهر (هو هيولاها) أي هيولى الصوركلّها ، فذلك الجوهر هو واحد العين في العقل ، ذوكثرة أسمائيّة ، وهوظاهر ، وهو العين الواحدة في الخارج التي هي ذات كثرة مشهودة فإنّ الشخص هو الجوهر في الخارج ذوكثرة مشهودة كما لايخفى ، فهذا مثال للصورتين .

[طريق المعرفة معرفة النفس]

(فمن عرف نفسه بهذه المعرفة)- واحدة العين ذا كثرة معقولة ، وعينا واحدة ذاكثرة مشهودة محسوسة كما ظهر -(فقد عرف ربّه) كذلك (فإنّه على صورته خلَقه ، بل هوعين هويّته وحقيقته) فإنّ الذي خلق على صورته هو آدم بالمعنى الذي اصطلح عليه أوّلا ، فنفس الإنسان حينئذ هو هويّته وحقيقته (ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلاّ الإلهيّون من الرسل والصوفيّة) إذ لايحمل عطاياهم إلاّ مطاياهم .

(وأمّا أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلّمين في كلامهم في النفس و ماهيّتها ، فما منهم من عثر على حقيقتها) فإنّ الحقائق لا يمكن أن

---

١) قال القيصري (٧٩٠) : « المراد بالهيولى هنا هو الهيولى الكلي التي تقبل صور جميع الموجودات الروحانية والجسمانية ، وهو الجوهر ، كما بيّنه في كتابه المسمى بإنشاء الدوائر » .

يوصل إليها بطريقهم ذلك (ولا يعطيها النظر الفكري أبدا) .

(فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استَسمنَ ذاورَم) و ذلك حيث أخذ الحاصل من النظر - يعني التفصيل الانبساطي الذي يزول سريعا بأدنى شبهة - بمنزلة الانشراح العلمي والانبساط الذوقي ، الزايد أبدا بازدياد الأغذية الروحانيّة الذوقيّة .

(ونفَخَ في غير ضَرم[1]) وذلك حيث يتوجّه إلى استحصال الحقائق العلميّة واستنتاج اللطائف الذوقيّة من العلوم الحاصلة من النظر ممّا يشبه اليقين ، فإنّ ذلك التوجّه ممّا لايفيد من اليقين شيئا ، ولا يحصل علما ولا نورا ، فإنّه إنّما يقول لسان الاستعداد الفطري له ما قاله ابن الفارض[2]:

أتيتَ بُيوتا لم تَنل من ظهورِها * وأبوابُها عن قَرع مثلِكَ سُدّت

(لاجرم أنّهم من الذين ﴿ ضَلّ سَعيُهُم في الحَيوةِ الدُنيَا ﴾) التي هي مادّة الحياة الحقيقيّة الأبديّة ، و تحصيل موادّها (﴿ وَ هُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا ﴾ [١٨/١٠٤] ، فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه) ضرورة أنّ الموصل إنّما هو الطريق القويم والصراط المستقيم ، فإذا أعرض عنه وسلك مسالك التعمّلات والتسبّبات الجعليّة ، لايمكن له الظفر به أصلا ، كما قيل[3]:

ونهج سبيلي واضحٌ لمن اهتدَى * ولكنّما الأهواءُ عمّتْ ، فأعمت

---

١) الضَرَم : مابه يوقد النار .

٢) من أبيات التائية المسماة بنظم السلوك ، جلاء الغامض : ٧٢ .

٣) من أبيات التائية المذكورة : جلاء الغامض : ٧٣ ، وفيه : ولكنها الأهواء ...

[العالم في حدوث دائم]

(وما أحسن ماقال الله تعالى في حقّ العالم وتبدّله مع الأنفاس في خلق جديد في عين واحدة) و ما أطرف دلالته على الكثرة المشهودة في العين الواحدة (فقال في حقّ طائفة - بل أكثر العالمَ -﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1][١٥/٥٠]) فإنّه يدلّ على أنّ تلبّس العالمَ في ملابس الخلقيّة وظهوره في صورة الأثر، والفعل متجدّد حسب تجدّدالآنات والأنفاس ، إذالخلق خروج القابل إلى الفعل[2] - على ما لايخفى على أهله - (فلا يعرفون تجديد الأمر

---

١) وقال أيضا :﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [٢٩/٥٥] ، مع كونه شأنا واحدا غير متعدد . ومن هاهنا قيل :« أي شأن يبديه ، لاشأن يبتديه » والشأن الحقيقي الكلي الإلهي أمر واحد في نفسه ، كما قال جل شأنه :﴿ وَ مَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ ﴾ [٥٠/٥٤] ، والوحدة الحقة تلزمها الكثرة لزوم أطوار الحقيقة لها ، ولما كانت الوحدة الحقة مجمع المعاني الكمالية من الجمالية والجلالية كلها ، فلابد لهويته الحقة الحقيقية من التجلي بكل معنى من تلك المعاني بصور وأطوار لانهاية لها . فلولم يتصور كذلك لزم تجددها وتركبها ، إما من جهة الوجوب والامتناع ، أومن جهة الوجوب والإمكان . وكل منهما ينافي كونها واحدة بالوحدة الحقة ، وحق الوحدة . ومن هاهنا قيل :

درهرچه بنگرم تو پديدار بوده اى * اى نا نموده رخ توچه بسياربوده اى

ويجب أن يراد من مقالنا هذا ما يراد من قوله جل وعلا : ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ﴾- إلى قوله :-﴿ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾ [٧/٥٨] ، وفي السجادية : « لك يا إلهي وحدانية العدد » .

ولا يتوهمن من أمثال هذه الإشارات ما يتبادر إلى الأوهام العامية ، فإنها إن هي إلا كفر وزندقة ، بل يجب أن يقال كما قلت نظما بالفارسية - رباعية -:

گويم من وهركه هست در فن ماهر * مقهور بود كثرت و وحدت قاهر

درمجمع وحدت است كثرت مضمر * در مظهر كثرت است وحدت ظاهر - نورى

٢) يعني الخروج التجددي على نعت الاتصال ، و على وجه الاستمرار التجددي ، و التجدد الاستمراري الذي بالتجدد الجوهري . إذ لولا الحركة الجوهرية لما انجر أمر خلقة العالم الكياني والكيان الزماني إلى الغاية والآخرة القصوى ، المسماة بالقيامة الكبرى ، ولم تنقلب النشأة ☜

مع الأنفاس ، لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجــودات - وهي الأعراض - وعثرت عليه الحسبانيّة في العالم كلّه) وهم المسمّاة بالسوفسطائيّة الذين يذهبون إلى تبدّل العالم وعدم تقرّره بحال .

(وجهّلهم أهل النظر بأجمعهم ، ولكن أخطأ الفريقان) :

(أمّا خطاء الحسبانيّة فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدّل في العالم بأثره على أحديّة عين الجوهر) المعقول (الذي قبل هذه الصور ، ولا يوجد) ذلك الجوهر (إلاّ بها ، كما لاتعقل) تلك الصور (إلاّ به) ضرورة امتناع قيام الصور بذواتها ، كظهور الموادّ بدونها .

وفي عبارته هاهنا لطيفة وهي أنّ عدم العثور على الشيء والعلم به لايقال له الخطأ في عرف ، لأنّ الخطأ من الجهل المركّب ، وهو بسيط ، فنبّه على أنّ إطلاق الخطأ على الحسبانيّة باعتبار عدم العثور هاهنا ، حيث أنّهم جهلوا ما هو المبدء الأُولى لهذا العثور والملزوم البيّن له ، وهو قولهم بتبدّل العالَم في الصور ، وذهابهم إليه ، مع لزومه البيّن لما يتبدّل ذلك الصور عليه . وبيّن أن القول بالملزوم البيّن مع عدم العثور على لازمه البيّن ، ذلك هو الجهل المركّب عند التحقيق ، فإنّه يستلزم عدم العلم بالملزوم مع اعتقاد علمه به .

(فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر) .

☜ الأولى إلى الآخرة ولم تتبدل الأرض والسماء ولزم كون صنعة العليم الحكيم جلّ وعلا لغوا وباطلا وعبثا وعاطلا . وكون الحكيم القدير الجواد الغني المطلق عابثا ولاعبا - تعالى عن ذلك علوا كبيرا - نوري .

(وأمّا الأشاعرة[1] فما علموا أنّ العالمَ كلّه مجموع أعراض) أي العالمَ كلّ ، ومجموع مايتقوّم به ذلك الكلّ هي الأعراض المتبدّلة (فهو يتبدّل في كلّ زمان إذ العرَض لا يبقى زمانين ، ويظهر ذلك في الحدود للأشياء ، فإنّهم إذا حدّوا الشيء تبيّن في حدّهم كونه الأعراض) فإنّهم إذا حدّوا الإنسان - مثلا - بالحيوان الناطق ، معناه أنّه جسم ذو حسّ وحركة إراديّة ونطق ، ولا شكّ أنّ « ذو » من الأعراض النسبيّة ، وكذلك الحسّ والحركة والنطق (و) لا شكّ (أنّ هذه الأعراض - المذكورة في حدّه - عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه) فإنّ المذكور في حدود الأشياء ذاتيّاتها ومقوّماتها (ومن حيث هو عرَض لايقوم بنفسه ، فقد جاء من مجموع ما لايقوم بنفسه ، من يقوم بنفسه ، كالتحيّز في حدّ الجوهر القائم بنفسه الذاتي) فإنّ الجسم يُحدّ بأنّه متحيّز قابل للأبعاد الثلاثة ، فالتحيّز حدّ له ذاتيّ (وقبوله للأعراض حدّ له ذاتيّ ، ولاشكّ أنّ القبول عرَض ، إذلايكون إلاّ في قابل ، لأنّه لايقوم بنفسه وهو ذاتيّ للجوهر) الذي هو الجسم (والتحيّز عرض ولا يكون إلاّفي متحيّز ،

---

١) محصل قول الأشاعرة هوبطلان قولهم بعدم الحركة الجوهرية وبامتناعها . وبالجملة فكلّ من لم يقل بهذه الحركة - المنصوصة بالنصوص الكتابية وبالأحاديث الواردة عن معادن العصمة والحكمة - لم يتيسّرله القول بلزوم تبدل نشأة الدنيا إلى الآخرة ، وبوجوب انقلاب العوالم الخلقية بجواهرها وأعراضها إلى النشأة الأخروية السرمدية التي هي الغاية بالذات من الخلقة ، ولم يتيسّر لهم القول بفناء العالم كله ، أي فناء جملة ما سوى الله تعالى جله وقله ، بحيث لايبقي إلا وجه ربك ذي الجلال والإكرام ، ولم يتمكنوا من القول بالمعادين : الروحاني والجسماني ، الذين لابد من القول بهما في الدين بضرورة من البرهان الباهر المبين ، بل بضرورة من الدين المبين ، كما أطبقت عليه ألسنة الأساطين .

اللهم إلابضرب من التقليدللأنبياء والمرسلين ، والأولياء الواصلين ، خال عن شوائب الشبه والشكوك الباعثة على ارتكاب التأويلات الفكرية المنافية لما جاء به ختم المرسلين ﷺ وكشف عنه الأئمة من أهل بيته الطاهرين صلوات الله عليه وعليهم أجمعين - نوري .

فلا يقوم بنفسه ، وليس التحيّز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود ، لأنّ الحدود الذاتيّة هي عين المحدود) في العقل (وهويّته) في العين .

(فقد صار ما لايبقى زمانين يبقى زمانين وأزمنة ، وعاد ما لايقوم بنفسه يقوم بنفسه) ؛ هذا ما في الخارج عن أنفسهم (ولا يشعرون لما هم عليه) في أنفسهم (وهؤلاء ﴿ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾)[٥٠/١٥] دائما ولايشعرون بذلك أصلا .

(وأمّا أهل الكشف : فإنّهم يرون أنّ الله يتجلّى في كلّ نفس ، ولايكرّر التجلّي ، ويرون - أيضا شهودا - أن كلّ تجلّ يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق ؛ فذهابه به هو الفناء[١] عند التجلّي ، والبقاء[٢] لما يعطيه التجلّي الآخر) .

(فافهم) سرّ البقاء والفناء حتّى تعرف المتحقّقين بالفناء والبقاء .

يهنأك هذا سرّ ما بفني فدع * عنك التلفّت للحديث الموهم

* * *

١) عفيفي : فذهابه هو عين الفناء .

٢) بقاء في فناء ، نعيم في شقاء . والحاصل محوالموهوم وصحو المعلوم . فالباقي هووجه الله ، و الفاني هو وجه نفس الشيء . إن لكل شيء وجهين : وجه به يلي ربه ووجه به يلي نفسه : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الإِكْرَامِ ﴾ [٥٥-٢٧/٥٤] ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [٢٨/٨٨] قال ﷺ : « كان الله ولم يكن معه شيء » ولما ذكر هذا النبوي المشهور المقبول المسلم متنا ولفظا بين العامة والخاصة عند ابنه ﷺ أبي إبراهيم موسى بن جعفر ﵇ ، قال :« الآن كما كان » . فأحسن التأمل فيه حتى تفهم سرّ البقاء في عين الفناء والجمع بينهما في مكانة واحدة وحالة واحدة - نوري .

[١٣]

فصّ حكمة ملكيّة في كلمة لوطيّة

[وجه تسمية الفص]

و وجه اختصاص الكلمة هذه بحكمتها هو ما غلب عليها بمقتضى زمانها على ألسنة قابليّة أقوامها من الشدّة والقوّة .

ومما يلوّح على وجه المناسبة بينهما اشتمال عقديهما على التسعة [١] وأن في الكلمة تفصيلها ، وإلى تبيين ذلك قَصَد بقوله :

(المَلْك : الشدّة . والمَليك : الشديد . يقال : ملكت العجين : إذا شددت عجنه ؛ قال قيس بن الحطيم - يصف طعنَه -) :

(ملكتُ بها كفّي فأنهرتُ فتقَها * يرى قائمٌ من دونها ماوراءَها)

يقال :« أنهرت الطعنة » أي وسّعتها ؛ وملكت بها كفّي :(أي شددت

---

١) كتب في عنوان الفص تحت كلمة ملك : ٩٠ . وتحت كلمة لوط : ٤٥ . وكتب تعليقا عليه : « كلمة الآدمية أيضا (٤٥) ، وقد تقرر وتكرر في الفطرة اللوطية روحانيّة آدم ﷺ : (ل) و (و) : ٩ ، ط أيضا : ٩ » + نوري .

بها كفّي - يعنى الطعنة[1]) .

(فهو) أي فص الحكمة الملكيّة عن الكلمة المذكورة (قول الله عن لوط : ﴿ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴾) [١١/٨٠] والظاهر أنّ « لو » هاهنا للتمنّي ، أي ليتني بكم قوّة تستخرج منّي ما هوبالقوّة في هذا النوع الكمالي من الظهور على الكلّ بكلامه المعرب عن الأمر بتمامه .

وذلك أنّ كلّ نبيّ إنّمايظهر منه مايسأل ألسنة قوّة قومه وقابليّة أُمّته ، فإنّه لو لم يكن في قوّة قابليّة القوم ما يقوي به النبيّ في إظهار كمال النبوّة وتمامها لابدّ له من الالتجاء إلى القبيلة الختميّة والانخراط فيهم على ما اقتضى التوجّه الأصلي والاستعداد الفطري من إظهار ذلك بمعاونة من في حيطته يتمّ الأمر والانخراط في سلك من يظهر به ذلك ، وإلى ذلك أشار مفصحا عنه : ﴿ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴾ [١١/٨٠] .

(فقال رسول الله ﷺ [2]: « رحم الله أخي لوطا ، لقد كان يأوي إلى ركن شديد ») والتعبير عنه بـ« أخي » إشعار بتلك النسبة .

(فنبه ﷺ أنّه كان مع الله) في صورة جمعيّته الختمية ، ولكن (من كونه شديدا) : أي من هذه الحيثيّة ، (والذي قصد لوط عليه السلام : القبيلةَ « بالركن الشديد » ، والمقاومةَ بقوله : ﴿ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً ﴾ ، وهي الهمّة هنا

---

١) قال القيصري (٧٩٨) :« معنى البيت : إني شددت بالطعنة كفي أي مسكت الرمح قويّا ، فضربت به العدوّ ، فأوسعت مافتقت الطعنة حتى يرى القائم ماوراء تلك الطعنة من جانب آخر ، كأنه جعل موضع الطعنة مثل شبّاك يرى منهاماوراءها » .

٢) تفسيرالطبري : هود/٨٠، ١١/٥٣ . الدرالمنثور : هود/٨٠ ،٤/٤٥٩-٤٦٠ . عفيفي : يرحم الله .

من البشرخاصّة) والقصد المتوجّه إلى تمام الكمال الذي إنّما يجئ منه خاصّة ، وبه يوجد الأشياء ويعدم ، فإنّ الغاية سبب وجود الأشياء وظهورها .

ثمّ إذ قد أفصح لسان كمال النبوّة في الكلمة [الف/٢٨٣] اللوطيّة ، داعيا الانخراط في سلك القبيلة الجمعيّة ، ظاهرا بهم ، وقداستجيبت دعوته ضرورة (فقال رسول الله ﷺ : « فمن ذلك الوقت »- يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلام : ﴿ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴾ ما بُعث نبيّ بعد ذلك إلاّ في مَنعَة من قومه ، فكان تحميه قبيلتُه ، كأبي طالب مع رسول الله ﷺ) فإنّه كان يتعصّب للنبي ﷺ ويذبّ عنه دائما ، وإنّما اضطرّ إلى الهجرة بعد وفاته .

[مراد لوط عليه السلام من القوة]

(فقوله : ﴿ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً ﴾) إنّما يتمنّي القوّة العرضيّة بقومه (لكونه عليه السلام سمع الله تعالى يقول : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ﴾ بالإصالة ﴿ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ﴾ فعرضت القوّة بالجعل ، فهي قوّة عرَضيّة ، ﴿ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَ شَيْبَةً ﴾ [٥٤/٣٠]) فالجعل تعلّق بالشيبة ؛ و أمّا الضعف فهورجوع إلى أصل خلقه ، وهوقوله :﴿ خَلَقَكُمْ مِن ضَعْفٍ ﴾) ضرورة أنّ ما هو خلقيّ ذاتيّ لا يحتاج فيه إلى جعل (فردّه لما خلقه منه ، كما قال ثمّ ﴿ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا ﴾ [٧٠/١٦] ، فذكر أنّه ردّ إلى الضعف الأوّل) .

(فحُكم الشيخ حكم الطفل في الضعف) فإنّه مالم يضعف ماطرءَ على أرض القابليات مستجلبا عمّا فيها ومظهرا لها بصورته العرضيّة التطفّلية : لم يمكن أن يخرج عنها ما غرس في أصل طينتها و زرع على متن قوّتها ؛ (و) لذلك (ما

بُعث نبيّ إلاّ بعد تمام الأربعين ، وهو زمان أخذه في النقص والضعف) بحسب القوّة الجسمانيّة ، ليضعف الطارئ على أرض استعداده من نباتات الاقتضاءات المشوّشة .

(فلذا قال : ﴿ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً ﴾ مع كون ذلك) ما يطلب القوّة الجسمانيّة ، بل إنّما (يطلب همّة مؤثّرة) في الوجود عليّة ، ونيّة قاصدة إلى الغاية رفيعة .

[أولياء الله تعالى يستنكفون من التصرّف بالهمّة]

(فإن قلت : و ما يمنعه من الهمّة المؤثّرة ، وهي الموجودة [1] في السالكين من الأتباع) على ماهم عليه من القصور وجزئيّة الحكم وضعفها ، (والرسل) بكمالهم وكليّة أحكامهم وقوّتها (أولى بها) ؟

(قلنا : صدقتَ ، ولكن نقصك علم آخر ، وذلك أنّ المعرفة لاتترك للهمّة تصرّفا) يعني استقلالا في التأثير والحكم (فكلّما علت معرفته) ورقّت رقيقته الامتيازيّة الخلقيّة ، وقربت وصلته إلى مواطن الاتّحاد (نقَصَ تصرّفه بالهمّة ، وذلك لوجهين :)

(الوجه الواحد لتحقّقه بمقام العبوديّة) الآبية عن غير الإذعان والقبول لأحكام الربّ وتصرّفاته أفعالا وأعمالا (ونظره إلى أصل خلقه الطبيعي) و ضعفه الفطري ذوقا وحالا .

(والوجه الآخر أحديّة المتصرِّف والمتصرَّف فيه) في مشهده الجمعيّ ، و

---

١) عفيفي : موجودة .

بيّن أنّه لابدّ وأن يكون الفاعل في بُعد عن القابل يقابله ، حتّى يتمكّن من التأثير ، فإنّ القريب من الشيء منقهرتحت أحكام وحدته الشخصيّة ، مختفية في أحديّته الإحاطيّة (فلا يرى) صاحب المشهد الجمعي غيرا في نظر همّته حتّى يتوجّه إليه بقوّة تأثيره وإلى من يقصد عند التأثير ، و (على من يرسل همّته) إليه ، فإنّ للفاعل والمؤثّر مرتبة العلوّ على مجعوله المتأثّر منه ، لابدّ من ذلك حتّى يتمّ التأثير، فلذلك استعمل الرؤية بـ« على » وهي الرؤية البصريّة ، بقرينة « النظر » في الوجه الأوّل[1] (فيمنعه ذلك) الأحديّة المشهودة له عن تقابل العلو والسفل ، الذي به يتمكّن الفاعل في التصرّف .

[نزاعٌ ، أم وفاقٌ]

ثمّ لما استشعر **أن يقال** : إنّ المنازع للعارف لابدّ له من بُعدٍ عنه ومقابلة له إليه ، وإلاّ لم يكن منازعا ، وما أمكن أن يصدر عنه النزاع أصلا ، قال : (وفي هذا المشهد ترى أنّ المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هوعليها في حال ثبوت عينه وحال عدمه ، فما ظهر في الوجود إلاّ ما كان له في حال العدم في الثبوت ، فماتعدّى حقيقته ، ولا أخلّ بطريقته) فماخاصم وما انحرف عادته الجمعيّة .

(فتسمية ذلك نزاعا إنّما هو أمر عرَضي أظهره الحجاب الذي على أعين الناس) ومداركهم الجزئيّة ، التي إنّما يدرك الأُمور بالغواشي الخارجيّة و العوارض النسبيّة ، التي هي ذات التقابل و التعاند ضرورة ، ذاهلين عن

---

١) قال القيصري : « ويجوز أن يكون الرؤية بمعنى العلم ، ومن استفهاميّة ، أي فلايعلم على أيّ موجود يرسل همّته » .

المقاصد الكلّية والأُصول الجمليّة التي جمعت الكل تحت إحاطته آخرا (كما قال الله تعالى فيهم : ﴿ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ * يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَوةِ الدُّنيَا وَ هُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾) [٣٠/٧-٦] .

(وهو)-أي النزاع - على ما تصوّروه (من المقلوب ، فإنّه) وفاق في الحقيقة ، وهم قلّبوه ، أو الغفلة التي لهم من باب المقلوب ، فإنّه (من قوله : ﴿ قُلُوبُنَا غُلْفٌ ﴾ [٢/٨٨] فإنّ « غفل » قلب « غلف » (أي في غلاف ، وهو الكنّ الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه[1]) .

(فهذا وأمثاله يمنع العارف من التصرّف في العالم) .

[محاورة عارفين حول التصرّف بالهمّة]

(قال الشيخ أبوعبدالله بن قائد[2] للشيخ أبي السعود بن الشبل[3] : « لِمَ لا تتصرّف » ؟ فقال أبو السعود : « تركت الحقّ يتصرّف بي[4] كما يشاء » . يريد قوله تعالى آمرا :﴿ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلا ﴾ [٧٣/٩] فالوكيل هوالمتصرّف ، ولاسيّما

---

١) قال القيصري : « أي الغلاف هو الكنّ المذكور في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾[١٨/٥٧] فهو الذي ستر القلب وحجبه من إدراك الحقائق على ماهي عليه » .

٢) من أصحاب الشيخ عبد القادر الجيلي . قال الجامي (نفحات الأُنس : ٥٢٦ ، الترجمة ٥٢٩) : « محمد الأواني المشتهر بابن القائد » . مات سنة ٥٧٦ (ريحانة الأدب : ١٤٧/٨) . ذكره ابن العربي في الفتوحات : ١٩/٢ .

٣) من أصحاب عبد القادر الجيلي . ذكره ابن العربي أيضا في الفتوحات المكية : ١٩/٢ . راجع نفحات الأُنس : ٥٢٦ ، الترجمة ٥٣٠ . مات سنة ٥٧٩ (ريحانة الأدب : ١٢٦/٧) .

٤) عفيفي : لي .

وقد سمع الله يقول : ﴿ وَ أَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُستَخلَفِينَ فِيهِ ﴾ [٧/٥٧] فعلم أبوالسعود والعارفون أنّ الأمر بيده - ليس له - وأنّه مستخلف فيه ، ثمّ قال له الحق : « هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملّكتك إيّاه ، اجعلني واتّخذني وكيلا فيه « فامتثل أبو السعود أمرَ الله واتّخذه وكيلا ، فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر همّة يتصرّف بها ؟ ! والهمّة لايفعل إلاّ بالجمعيّة التي لا متّسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه) واهتمّ به ممّايوجده أويبقيه أويعدمه ، (و هذه المعرفة) التي لابدّ للعبد العارف أن يكون صاحب قدم فيها (تُفرّقه عن هذه الجمعيّة) فلا يمكن أن يكون له الهمّة الموجدة والمؤثّرة أصلا ، مع تلك المعرفة المفرّقة له عن الجمعيّة المؤثّرة (فيظهر العارف - التامّ المعرفة - بغاية العجز والضعف) عن التصرّف والتأثير .

(قال بعض الأبدال للشيخ عبدالرزّاق رضي الله عنه : قل للشيخ أبي مدين بعدالسلام عليه : يا أبامدين ، لم لاتعتاص علينا شيء ، وأنت يعتاص عليك الأشياء ؟)- أي يستشكل ، يقال : اعتاص عليه الأمر أي التوى - (ونحن نرغب في مقامك ، وأنت لاترغب في مقامنا ؟ وكذلك كان) أبو مدين يعتاص عليه الأمور (مع كون أبي مدين - رضي الله عنه -كان عنده ذلك المقام وغيره ، ونحن أتمّ في مقام الضعف والعجز منه ، ومع هذا قال له هذا البدل ما قال ، وهذا) الذي نحن فيه (من ذلك القبيل أيضا) أي من كمال المعرفة وتمامها .

[متى يتصرّف صاحب الهمّة]

(و) لذلك (قال ﷺ في هذا المقام عن أمرالله له بذلك : ﴿ مَا أَدرِى مَا يُفعَلُ بِى وَ لا بِكُم إِن أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ ﴾ [٤٦/٩] فالرسول ﷺ) ، الذي

هو أكمل العبيد أمره (بحكم ما يوحى به إليه[1] ، ما عنده غير ذلك ، فإن أُوحي إليه بالتصرّف بجزم تصرّف ، وإن مُنع امتنع ، وإن خُيّر اختارتركَ التصرّف) لأنّه للعبيد بالذات ، وحكم ما بالذات غالب مطلقا ، مالم يغلب على المحل العوارض الخارجيّة ، وإليه أشار بقوله : (إلاّ أن يكون ناقص المعرفة) بما هو ذاتي للعبيد وما هو أصلح له في التأدّب بين يدي سيده ومولاه .

(قال أبوالسعود لأصحابه المؤمنين به : إنّ الله أعطاني التصرّف منذ خمس عشرة سنة ، وتركناه تطرّفا[2]) أي تكرّما و إيثارا ، فإنّ الطِرف - بكسر الطاء -: هو الكريم ؛ أو من أطرَف الرجلُ : أي جاء بطُرفَة ، أي تركناه إتيانا بأمر بديع (وهذا لسان إدلال[3]) أي تبجّح وتشطّح .

(وأمّا نحن فما تركناه تطرّفا - وهو تركه) إتيانا بأمر بديع ، أو (إيثارا ، و إنّما تركناه لكمال المعرفة ، فإنّ المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار) فإنّها إنّما تقتضيه بحكم الجبر والاضطرار ، توفية لمقام العبودية حقّها .

(فمتى تصرّف العارف بالهمّة في العالَم فعن أمر إلهي وجبر، لا باختيار ولا شكّ أنّ مقام الرسالة)- بما هو مقتضاه من وضع الصور وإظهارها ونظم الأُمور وأطوارها -(يطلب التصرّف لقبول الرسالة التي جاء بها ، فيظهر عليه ما يصدّقه عند أُمّته وقومه ، ليظهر دين الله ، والولي) لاقتضائه خلاف ذلك (ليس كذلك ، ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر ، لأنّ للرسول الشفقة

---

١) عفيفي : بحكم ما يوحى إليه به .
٢) عفيفي : تظرفا .
٣) النسخة : إذلال . والأظهر أن الصحيح ما أثبتناه مطابقا للعفيفي .

على قومه ، فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجّة عليهم ، فإنّ في ذلك هلاكهم) إذا لم يذعنوا وتمرّدوا ، دون ما إذا لم يظهر الحجّة عليهم (فيبقى عليهم) .

(وقد علم الرسول) ﷺ (أيضا أن الأمرالمعجز إذا ظهر للجماعة ، فمنهم من يؤمن عند ذلك ، ومنهم من يعرفه ويجحده ، ولا يظهر التصديق به) إمّا (ظلما) لنفسه ،كما للمنهمكين في الشهوات منهم (و) إمّا (علوّا) على الناس ، كما للمتوجّهين إلى التجوّه والغلبة (و) إمّا (حسدا) على صاحب المعجزة كما للمشاركين معه ، إمّا في النسب أو ما يجري مجراه ، هذا عند من يعرفه ويعلمه .

(ومنهم من يُلحق ذلك بالسحر والإيهام) من الجاهلين به والغافلين عنه عند إدراكهم المعجزة ، فإنّ الجهل بعثهم على إلحاقه بالسحر والشعبذة .

[متى تؤثّر المعجزة]

(فلمّا رأت الرسل ذلك وأنّه لايؤمن إلاّ من أنار الله قلبه بنور الإيمان) في الأصل (ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمّى إيمانا ، وإلاّ فلاينفع في حقّه الأمرالمعجز ، فقصرت) من الأنبياء (الهمم عن طلب الأمورالمعجزة ، لمّا لم يعم أثرها في الناظرين) إليها ، لا في عقولهم ، حتّى يعتقدوا عقدا تقليديّا (ولا في قلوبهم) حتّى يؤمنوا به إيمانا علميّا انشراحيّا .

فعلم أنّ مساعي الأنبياء بقوّة المعجزة غير مفيد (كما قال في حقّ أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ [٢٨/٥٦] (ولوكان للهمّة أثر - ولابدّ -) يعني يلزم الهمّة أثرها لزوما كليّا -لافي الجملة -كما يشاهدفي بعض الأفراد من المستكملين

(لم يكن أحد أكمل من رسول الله ﷺ ، ولا أعلى ولا أقوى همّة منه ، وما أثرت في إسلام أبي طالب عمّه[1]) وقريبه بوثاقة رقيقة نسبته إليه وأُلفته معه ، وكلّ ذلك ممايعدّفي أمرالتأثير والتأثّر (وفيه نزلت الآية التي ذكرناها ، ولذلك قال في الرسول أنّه ماعليه إلاّ البلاغ)- في صيغة الحصر -(وقال :﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَنْ يَشَاءُ ﴾ [٢/٢٧٢] وزاد في سورة القصص) على ذلك بيانا بقوله : (﴿ وَهُوَ أعلَمُ بالمُهتَدين ﴾ [٢٨/٥٦] أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة) .

[مبدء السعادة والشقاوة عين السعيد والشقي]

(فأثبت) بقوله هذا (أنّ العلم تابع للمعلوم ، فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده ، وقد علم الله ذلك منه

١) لايشك محقق منصف نظر في سيرة أبي طالب وأقواله وأشعاره وحمايته عن الإسلام والرسول الأكرم ﷺ في كونه مؤمنا بالنبي ﷺ ، وأما ما أورده ابن العربي فمن الأحاديث الموضوعة التي دسّها عملاء بني أُمية لما لم تتمكنوا - مع استفراغ وسعهم - من إخفاء فضائل ابنه مولى الموحّدين وأميرالمؤمنين ؑ -إذ كانت طبقت الآفاق وملأت مشارق الأرض ومغاربها - فلما رأوا أنفسهم عاجزين من إستار الشمس المضيء في رابعة النهار عمدوا إلى أبيه أبي طالب ونفوا إسلامه بوضع أمثال هذه الأباطيل ونشرها ، ولم يقنعوا بذلك حتى ألحقوا به والدي النبي الأكرم ونسبوهما إلي الكفر ليكون الكلام في كفر أبي طالب مأنوسا غير بعيد عن الأذهان ، وقد فصّل العلامة الأميني - قده - البحث في ذلك وأجاد في كتابه القيّم الغدير (٨/١١-٤٥) كما صنّف غيره من المثقفين أيضا كتبا مفردة - مثل كتاب الحجة على الذاهب إلى تكفير أبي طالب تأليف شمس الدين فخار بن معد الموسوي من المتقدمين وكتاب شيخ الأبطح أبوطالب وكتاب أبو طالب مؤمن قريش مما ألفه محققين من المتأخرين وغيرها مما ذكر في تراجم أحوال العلماء - فأبانوا عن صريح الحق وأذهبوا بأمثال هذه الأباطيل ، كما صنف الإمام المحدث جلال الدين السيوطي عدة رسائل في النقض على من اعتقد أن أبوي الرسول الأكرم ﷺ كانا كافرين وأنهما في النار ؛ فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء .

أنه هكذا يكون) فاوجده عليه ، (فلذلك قال :﴿ وَهُوَ أَعلَمُ بالمُهتَدين ﴾)
منهم بأنفسهم ، فإنّ العالِم بالشيء الممكن مع السبب الموجب له أعلم بالعالِم به
فقط (فلمّا قال مثل هذا) وأظهر الأمر على ما هو عليه (قال أيضا : ﴿ مَا
يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾ [٥٠/٢٩] لأنّ قولي على حدّ علمي في خلقي) فإنّه صورته
(﴿ وَ مَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾[٥٠/٢٩] أي ما قَدّرتُ عليهم الكفر الذي يشقيهم)
حتّى تثبت به نفس الظلم وأكون به ظالما (ثمّ طلبتهم بماليس في وسعهم أن
يأتوا به) حتّى يثبت به المبالغة في الظلم وأكون به ظلاّما (بل ما عاملناهم)
في إعطائهم الوجود بما لهم من نقود استعداداتهم [الف/٢٨٤] (إلاّ بحسب ما
علمناهم ، وما علمناهم إلاّ بما أعطونا من نفوسهم ، مما هم عليه) من نقوش
استعداداتهم ونقودها ، (فإن كان) في الواقع (ظلمٌ فهم الظالمون) فإنّهم
الذين طلبوا من الجواد المطلق ما هم عليه من الخصوصيّات (ولذلك قال :
﴿ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [٢/٥٧] فـ﴿ مَا ظَلَمَهُمُ اللّهُ ﴾) [٣/١١٧] .

وكما أنّه ماعاملناهم في الظهور والوجود إلاّ بحسب ماعلمناهم (كذلك ما
قلنا لهم) في الإظهاروالشهود بإظهارالصورة الحرفيّة على مشعري السمع والبصر
(إلاّ ما أعطته ذاتنا) من خصوصيّات نقوش القوابل التي هي في صدد
الإظهار، فإنّ منها ما يقتضي الخفاء وعدم الظهور، وهو الذي غلب عليه حكم
البطون من الذاتيات ، ولذلك خصّص ماأعطته بقوله :(أن نقول لهم وذاتنا
معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا) و يظهر ما يقتضي ذلك و يستأهله
(ولا نقول كذا) ويخفى ما يقتضي البطون والستر .

فعلم أنّ تلك الخصوصيّات والأحكام ما لايظهره الكلام بالإفصاح عنه
والقول بها ، بل القول إنّما نزل بإخفائه والكفّ عنه ، كالمحرّمات والمناهي في

الأفعال (فما قلنا إلاّ ما علمنا أن[1] نقول) ويظهر بالأمر بإصداره ، والحث على إيجاده واختلاقه كالواجبات (قلنا القول منا ، ولهم الامتثال)- ممن له طرف الظهور وتعلّق رقيقة نسبته الأصليّة به - (وعدم الامتثال) ممن له الطرف المقابل له (مع السماع منهم[2]) .

فعلم أنّ لأمر الظهور والإظهار لابدّ من الطرفين : طرف الحقّ من حيث كثرته الأسمائيّة الكاشفة عن أمرتمام الإظهار بالقول ، وطرف العبد من حيث الأعيان المتكثّرة بحسب تلك الأسماء التي منها يظهر بالوجود الكوني .

(فالكلّ منّا ومنهم * والأخذ عنّا وعنهم)

و(إن) كان بعض الأعيان من غيرالمتمثّلين الذين يظهرون ما لايصدر القول به وبإظهاره (لم يكونون[3]منّا) * ضرورة أنّ الصادر منّا هو الكلام القولي ، وهم من حيث ظهورهم بتلك الصور الغير المقولة ما هم منّا ، ولكن لما كان ذلك فيهم لغلبة حكم الوحدة الذاتيّة ، الساترة على حقيقتهم ، كما أُشير إليه ، * (فنحن لا شك منهم)
لأنّ الكل من ظرف الذات و وحدتها .

[سرّ عنوان هذه المباحث في هذا الفص]

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ تمام الأمر في هذين الطرفين - أعني الوجود الكوني العيني ، والقول الكلامي السمعي وكلاهماصورة ظهورالمعلومات - فهماصورتان

---

١) عفيفي : أنا .

٢) راجع شرح القيصري في توضيح الامتثال وعدم الامتثال هنا . ٣) عفيفي : لايكونون .

متطابقتان ، وكان وجه اختصاص هذه النكتة بالحكمة الملكيّة لاشتراك اسم الملك والكلم في تمام المادّة ، فلذلك كشفت عن الصورة الكلاميّة وما ينطوى عليه ، و إليه أشار بقوله :

(فتحقّق ياوليّ هذه الحكمة الملكيّة من الكلمة اللوطيّة) باستيناف العبارة تحريضا للطالب المتفطّن أن يمعن النظر في كلمته كلّ الإمعان ، عسى أن يتفطّن لمغزاها (فإنّها لباب المعرفة) إذ اللبّ إنّما هو الحدّ -على ما لوّحت على ذلك[1]- والحدّ إنّما هو هذان الطرفان اللذان عليهما الختمان بكماليهما ، كما نبهت إليه في المقدّمة ، وحينئذ ظهر معنى البيت وانكشف مغزاه .

(وقد بان لك السرّ * وقد اتّضح الأمر)
(وقد أُدرج في الشفع) *

القولي ، فإنّ بالوجود الكلامي قد شفّع وجود المتكلّم وبه صار وجودين

* (الذي قيل هو الوتر)

فإنّ الكلام منطوٍ على الكل على ما لايخفى .

و من السرّ الذي اتّضح هاهنا هو معنى
الشفاعة المحمّديّة المخلّصة للعاصين
عن عذابهم في الآخرة ،
فلا تغفل .

*

---

١) راجع ما مضى في الفص الهودي : ص ٤٧٨ .

[١٤]

فصّ حكمة قدريّة في كلمة عزيريّة

ووجه اختصاص الكلمة هذه بحكمتها مالها في أصل جبلّتها وقابليتها من النسبة الشوقيّة إلى تلك الحكمة ، والرابطة العشقيّة نحو ضبطها واستكشافها ، ولذلك رأى في طلبها ما رأى من العتاب والملامة والوعيد بالعزل عن عالي منصبه النبوي - على ما ستقف عليه إن شاء الله تعالى - .

والذي يلوّح عليه ما في «عزير»[١] بحسب بيّناته وبيّنات عدده من تفاصيل ما اشتمل عليه بيّنات « القدر» ٢٨٧ . ين ١١١ (١١١) ٦٣ ، ين يم ١١٠ (١١٣) . (اف ال ا ١١٣) (س ج)

[القضاء والقدر]

(اعلم أنّ القضاء حكم الله في الأشياء) بما يجري عليها من الأحكام و

---

١) بينات قدر = اف ال ا = ١١٣ .

عزير =٢٨٧ = رحز ، بيناتها = ١١١ = ٣ + (بينات عزير =ين ١١١ = ٦٣ = س ج ، بيناتها = ين يم = ١١٠) = ١١٣ .

الأوضاع الظاهرة هي بها ، (وحكم الله في الأشياء على حدّ علمه بها [١]، وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها) أي في أصل قابليّتها الأقدسيّة .

(**والقدَر** توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها) أي تعيين وقت ظهور الأشياء بأحكامها ، فإنك قد عرفت أن الأعيان في موطن ثبوتها كليّة الحكم ، ليس لها ظهور بأحكامها الخاصّة بها ، مالم يظهر بصورة شخصيّتها في الخارج ، محفوفة بمشخّصاتها ، من الزمان وما يتبعه ، كالوضع والأين والكيف وسائر الأعراض التي بها يتكوّن الأعيان في الخارج واحدا بالشخص الذي هو ظلّ الوحدة الحقيقيّة - كما نبّهت عليه في المقدمة - وبيّن أن الزمان أصل سائر المشخّصات والأحكام ، فتوقيت كلّ عين بزمانه يترتّب عليه سائر ما عليه العين من الأحكام الأصليّة في ثبوتها ، من غير زيادة على ذلك أصلا .

فقوله :(من غير مزيد) إشارة إليه . وإذ كان النقصان مما لا إمكان له فيه - فإنّ الأنزل من المراتب لابدّ وأن يكون أكمل - ما تعرّض له ؛ وبهذا الاعتبار يعبّر عنه **بالقدَر** ، فان القدَر والقدْر يقال على مبلغ الشيء .

[القضاء تابع لسؤال الأعيان و هذا سرالقدر]

(فما حكَم القضاءُ على الأشياء إلاّ بها) أي بتلك الأشياء وما هي عليه في نفسها ؛ (وهذا هو عين سرّ**القدر** لمن كان له قلب) يعلمه بذوقه الجمعيّ من موطنه الإحاطيّ (أو ألقى السمع) إلى ما أنزل عليه من الكلام المعرِب بموادّ

---

١) عفيفي : بها وفيها .

حروفه وصورها على الأمر كلّه (وهو شهيدٌ) مُشاهد لما انطوى عليه من الدلائل الملوّحة على الحقائق (فللّه الحجّة البالغة) على عباده ، إذ كان لايحكم عليهم إلاّ بهم ، ولا يفيض عليهم و يجود إلاّ بما يسأل ألسِنة أصلهم و قابليّاتهم عنه .

(فالحاكم في التحقيق تابعٌ لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها) فإنه لولم يحكم به ما كان حاكما ، بل مفتريا كاذبا ، (فالمحكوم عليه بما هو فيه) من الأحكام الخاصّة به (حاكمٌ على الحاكم ، أن يحكم عليه بذلك) الحكم الذي هو عليه .

(فكلّ حاكم محكومٌ عليه بما حكَم به) من الأحكام ، (و)كذلك محكومٌ عليه بما حكم (فيه) من الأعيان . فإنّ الحاكم تابعٌ منقادٌ لهما في حكمه (كان الحاكم من كان) ، وهذا يعرفه ولا يتوقّف فيه كلّ من يتفطّن للأوليّات في بدايات عقوله .

(فتحقّق هذه المسألة ، فان القدَر ما جُهل إلاّ لشدّة ظهوره) فإنّ الشيء إذا جاوز حدّه انعكس ضدّه . فهذه المسألة إذ جاوزت في الظهور حدّه اختفت ، (فلم يُعرف وكثر فيه الطلب والإلحاح) .

[علم الرسل عليهم السلام على مراتب علوم أممهم]

(واعلم أن الرسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسلٌ-لا من حيث هم أولياء وعارفون - على مراتب ماهي عليه أممهم) في إدراك الدقائق واستشعار الحِكم والحقائق ، وذلك لما مُهد آنفا من أنّ الحاكم محكوم عليه ، منقاد لما فيه يحكم ، ولاشكّ أنّ الرسول حاكم في الأمم ، فلابدّ أن يكون تابعا لهم في مقتضى

قابليّاتهم و مقترحات نياتهم ، ولكن من حيث أنّه رسول وحاكم - لا مطلقا .

(فما عندهم من العلم الذي أُرسلوا به إلاّ بقدر ما تحتاج إليه أُمّة ذلك الرسول) ممّا سألوه بألسِنة استعداداتهم - (لا زائد ، ولا ناقص ؛ **والأُمم** متفاضلة ، يزيد بعضها على بعض ، فيتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أُممها) وفي التنزيل مايشعربذلك (وهوقوله تعالى ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾)[٢٥٣/٢] أي في رسالته وعلومها المختصّة بها (كماهم أيضا فيمايرجع إلى ذواتهم من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم) وبه أيضا إشعار فيه (وهو قوله :﴿ وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ ﴾)[٥٥/١٧] ؛ هذا مافيه بلسان الخصوص (وقال تعالى) بلسان العموم ما يدلّ على ذلك (في حقّ الخلق ﴿ وَ اللهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِى الرِّزْقِ ﴾) [٧١/١٦] .

(والرزق منه ماهو روحانيّ كالعلوم ، وحسّي كالأغذية)؛ وذلك الرزق (ماينزّله الحقُّ إلاّ بقَدَر معلوم) أي مبلغ معين في كلّ زمان ؛ (و) ذلك القدر(هوالاستحقاق الذي يطلبه الخلق) من كلّ شيء (فإن الله ﴿ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾ [٥٠/٢٠] فـ﴿ ينزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ ﴾ [٢٧/٤٢] ، وما يشاء إلاّ ما علِم ،فحكَم به ، وما علم -كما قلنا - إلا بما أعطاه المعلومُ ، فالتوقيتُ في الأصل للمعلوم)، وهوأنتَ ، (والقضاءُ والعلمُ والإرادةُ والمشيئةُ تبعٌ للقدَر)كما بيّن وحقّق غير مرّة . فالكلّ تابعٌ لك بما أنت عليه من الأحكام الذاتيّة التي من الفيض الأقدس .

[سرّ القدَر]

(فسرُّ القدَر من أجلّ العلوم) لأنّها من الخصائص الذاتيّة (وما يُفهّمه

الله) على وضوحه وظهوره (إلاّ لمن اختصّه بالمعرفة التامة) التي للورثة الختميّة - و ممّا يدل على أنها من الخصائص الذاتيّة ما يلزمه من جمعيّة الأضداد وتعانق الأطراف - (فالعلم به يعطي الراحة الكليّة للعالِم به) من سكونه عن طلب ما لم يطلب في أصله واستراحته عنه ؛ (ويعطي العذابَ الأليم أيضاللعالم به) حيث يدرك أنّ قصوره في الرتبة من تقصيره في السؤال وقناعته بذلك القدر مع جوده الفائض بلاامتنان .

تعضّ ندامةً كفّيكَ ممّا * تركتَ مخافةَ المنعِ السؤالا

(فهو يعطي النقيضين) كما هومقتضى الهويّة المطلقة على ماسبق ، (وبه وصفَ الحقّ نفسه بالغضب وبالرضا ، وبه تقابلت الأسماء الإلهيّة) فعلم أن جمعيّة الأضداد التي هي من خصائص الهويّة المطلقة ، مما يلزم سرّ القدَر ، وكفى به دلالة على جلالة قدره ، فله الإحاطة التامة التي لايخرج عنها شيء في الوجود أصلا ؛ وإلى ذلك أشار بقوله :(فحقيقته تحكم في الموجود المطلق) باستتباع ماهي عليه في صورته العلميّة،(والموجودالمقيّد) بجريه على مقتضاها في سائر المراتب - إلهيّة كانت أوكيانيّة -(لايمكن أن يكون شيء أتم منها) حيطة (ولا أقوى) تأثيرا (ولا أعظم) قدرا ، (لعموم حكمها المتعدّي) منها -كالعلم والإرادة والمشية ، فإنّها حاكمة على الكلّ -(وغيرالمتعدّي) كما عليه الأعيان في مراتب ظهورها . فلاحكم إلاّ تحت حكمها مندرج ، ولاحاكم إلا منقهر تحت سلطانها .

يا عين غيب الله يانور الهدى * يا نقطة الخط البديع الأقوم
يا معدن الأسرار يا كنز الغنى * يا مشرق الأنوار للمتوسّم
يافاتح الأمرالعظيم وخا تم الـ*ـخلق البديع و نكتة لم تفهم

اقرأكتابك قدكفى بك شاهدا * يهديك منك بعلم ما لم تعلم

(ولمّا كانت الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين - لا يأخذ علومها إلاّ من الوحي الخاصّ الإلهي ، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي ، لعلمهم بقصور العقل، من حيث نظره الفكري)- دون ذوقه الذاتي -(عن إدراكه الأُمور على ما هي عليه) .

هذا طريق النظر والاستدلال ، (و الإخبارأيضا) من طريق النقل و الإسناد (يقصر عن إدراك ما لاينال إلاّ بالذوق) ، ضرورة أن فسحة أمر النقل وعلومه أضيق مجالا من الاستدلال ، كما هي لا يخفى .

(فلم يبق العلم الكامل) الشامل للمعلومات كلّها (إلاّ في التجلّي الإلهي، وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية) ، وهي الحجب الاعتقاديّة التقليديّة ، والرسوم المستحسنة العادية المانعة للبصر ، والبصيرة عما خُلقا له من المرتبة الإدراكيّة - فـ« مِن » لاسترة به أنّه [الف/٢٨٥] بيان لـ« ما » وهي معطوفة موصلة ليست الاّ على التجلّي[1]- .

(فتدرك الأُمور - قديمها وحديثها ، وعدمها و وجودها ، ومحالها و واجبها وجائزها - على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها) .

[تحقيق ما سأله عزير عليه السلام]

(فلما كان مطلب عزير على الطريقة الخاصّة) النبويّة وشارع شريعتها ،

---

١) تعريض للكاشاني والقيصري حيث جوّزا أيضا أن يكون « ما » في « ومايكشف » مصدرية ، و « من » في « ومن الأغطية » بيانية والمبين مقدرا ، وهو ما طرء على الأعين والبصائر .

المقصورة أمر استفاضتها على الوحي خاصة والإخبار عن الله ، (لذلك) لما طلب المعرفةَ المذكورة بهذا الطريق (وقع العتب عليه -كما ورد في الخبر[١]) : « لئن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة » -(فلو طلب الكشف الذي ذكرناه) أنه هوالذي به يدرك الأمور - قديمها وحديثها -(ربما ماكان يقع[٢] عليه عتب في ذلك . والدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه :﴿ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾) [٢/٢٥٩] وهوالاستبعاد والشك ، على ما يفهم من لفظ « أنّى » .

(وأما عندنا فصورته عليه السلام في قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام في قوله ﴿ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ﴾) [٢/٢٦٠] ، فان ما قصد من الصورتين إنما هو إرادة كيفية إحياء الموتى ،(ويقتضي ذلك الجواب بالفعل) لا بالقول ، وذلك هو (الذي أظهره الحق فيه في قوله : ﴿ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ﴾) [٢/٢٥٩] هذا ما يجاب به بلسان الفعل ؛ وأما بلسان القول (فقال له : ﴿ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ﴾)[٢/٢٥٩](فعايَن كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق ، فأراه الكيفية) .

ثمّ إذ قد سأل عن عجائب أفعاله وبدائع مقدوراته وأُجيب عنها فعلا وقولا وعيانا ، (فسأل عن القدَر) أي مبدء ذلك المقدور ، و مصدر ذلك الفعل ، وبيّن أن هذا السؤال مما يترتّب على إراءة تلك الكيفيّة العجيبة ، فيكون معطوفا على « فأراه » بدون تمحّل[٣] .

---

١) لم أعثر عليه فيما عندي من جوامع الحديث .

٢) عفيفي : ربما كان لايقع . عفيفي : ن - ماكان لايقع .

٣) تعريض على الكاشاني و القيصري حيث صرحا بأن « الفاء » استينافية وليست عطفا على قوله « فأراه » ، إذ السؤال لم يكن بعد الإرادة ، بل قبلها .

[سرّ القدر من مفاتيح الغيب]

ثمّ إن ذلك المسؤول لماكان من (الذي لايدرك إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها) واستقرارها على مركزأصلها وقابليّتها (فما أُعطي ذلك ، فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي) لما عرفت أن حقيقة القدَر ومعرفته من الخصائص الذاتيّة (فمن المحال أن يعلمه إلاّ هو) .

ومما عرفت ظهرلك أنه أوّل مابدء به سلسلة أمرالظهور والإظهار ، وانفتح فيه أبواب خزائن السؤال والعطاء (فإنّها المفاتيح الأُول)- فالضمير عائد إلى القدَر وتأنيثه باعتبار الخبر[1]-(أعني مفاتيح الغيب التي لايعلمها إلا هو ، وقد يُطلع الله من شاء من عباده على بعض الأُمور من ذلك) .

ثمّ إن تعدّدالأسماء لمّاكان بحسب اختلاف الاعتبارات ، فإنمايطلق الأسماء حين يعتبرتلك الاعتبارات التي هي كالمبادئ ، و إليه أشار قائلا :(واعلم إنه لا يسمى « مفاتح » إلاّ في حال الفتح ، وحال الفتح هو حال تعلّق التكوين بالأشياء ، و[2] قل إن شئت : حَال تعلّق القُدرة بالمقدور) وهذا مبدء اسم القادر[3]، كما أن العبارة الأُولى مبدء اسم الفاتح .

(ولا ذوق لغير الله في ذلك) التكوين والقدرة ، (فلا يقع فيها تجلٍّ و لا كشف ، إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله خاصّة ، إذ له الوجود المطلق الذي لايتقيّد) ولاشك أن الإطلاق مبدء التأثير والفعل ،كما أن القيد مبدء التأثّر

---

١) الضمير راجع إلى الأعيان عندالقيصري والكاشاني .

٢) عفيفي : أو .

٣) م : « القدر » ، التصحيح قياسي .

والقبول : (فلما رأينا عتب الحق له ﷺ في سؤاله في القدَر علمنا أنه إنّما طلب هذا الاطّلاع) أي شهود تعلّق القدرة بالمقدورذوقا (فطلب أن يكون له قدرة تتعلّق بالمقدور) ضرورة أنّ ذوق تعلق القدرة بالمقدور إنّمايكون للقادربالذات (وما يقتضي ذلك) القدرة والذوق (إلا من له الوجود المطلق ؛ فطلب ما لايمكن وجوده في الخلْق) من حيث هو خلق (ذوقا ، فإنّ الكيفيات) فيهم (لاتدرك إلا بالذوق[1]) وأما العلوم والمعارف فإنما يعلمها الخلق ذوقا بالحقّ ، لا من حيث أنّه خلق . ونبّه على ذلك في مطلع هذا البحث حيث قال :« لو طلبها بطريق التجلّي والكشف ربما لايمنع » .

[توجيه ما روي فيا أُجيب به عزير ﷺ]

(وأما ما رُويناه مما أوحى الله به إليه : « إن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة » أي أرفع عنك طريق الخبر) - هذا وقع جواب « أما » أي فمعناه أرفع عنك طريق الإنباء والرسالة والخبر الذي هو طرف خَلقيّتك - (و أُعطيك الأُمور على التجلّي) الحقّاني ، (والتجلّي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي) إذ الذوقيّ من الإدراك هوالذي بلغ في الاتّحاد الوجودي الذي يستلزم الإدراك مبلغا لايكون للثنوية الكونية هناك مجال أصلا ، وذلك هوالذي في القابلية الأصليّة الأوليّة . فإذا أدركت شيئا بمجرّد الذوق إنّما تعرف ذلك وتحقّقه بأن تستقصي فيا عندك من قوى الاستعلام وآلات استحصال النتائج ، ولم تجد شيئا منهامما يستحصل به ذلك (فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك) .

---

١) عفيفي : بالأذواق .

ثمّ إنّك إذا عرفت أن التجلّي بما عليه الاستعداد هو مبدء الإدراك الذوقي ، فاذا طلبت شيئا (فتنظر في هذا الأمر الذي طلبت ، فلمّا لم تره[1]) في ذلك التجلّي (تعلم أنّه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه) - وهو الذي يعطي ذلك المطلوب وتذوقه به - (وأنّ ذلك من خصائص الذات الإلهيّه) أنها في تجلّيها لكل أحد إنما يظهر له خصوصيته المختصّة به .

(وقد علمت أن الله ﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾ ولم يعطك هذا الاستعداد الخاصّ ؛ فما هو خلقك ، ولو كان خلقك لأعطاكه الحقّ الذي أخبر أنّه : ﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾ [٢٠/٥٠] ، فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك ، لا تحتاج فيه إلى نهي إلهي) .

(وهذه عناية من الله بعُزير) حيث وفّقه الله لهذا السؤال ، و وفّقه على مايرقيه من مواقف الغيبة ومستفاض النبأ والخبر إلى مواطن الحضور ومَشاهد التجلي والعيان (علم ذلك من علمه ، وجهله من جهله) فإنّ فِهم أمثال هذا الكلام يحتاج إلى ذوق يعزّ واجده جدّا .

[الولاية والنبوّة]

ثمّ لما استشعر من هذا القول أنه يستلزم تعظيم أمر الولاية وترجيحها على النبوّة ، أخذ فيما يحقّق ذلك من البيان قائلا : (واعلم أنّ الولاية) لما لها من غلبة حكم البطون والإصالة الذاتيّة (هي الفلك المحيط) بسائر ما في الظاهر من الصور ،(العامّ) نسبتها إلى الكل ، عموم نسبة المحيط إلى محاطه ،(ولهذا لم تنقطع) ضرورة أن دوران الأفلاك وسائر الحركات الدورية لاينقطع ، انقطاع

---

١) عفيفي : فإذا لم تره . عفيفي ن : فما لم تره .

الحركة المستقيمة التي للمحاط -(ولها الإنباء العامّ) إلى المكلفين - أرباب الأحكام - وإلى المحققين من ذوي الإيقان ، ضرورة أن نسبة إحاطته على الكلّ سواء .

(وأمّا نبوّة التشريع ورسالته منقطعة) فإنّ أفلاكها ليست لها الإحاطة التامّة ، (وفي محمد ﷺ قد انقطعت ، **فلا نبيّ بعده** - يعني مشرّعا ، أومشرّعا له [1]- ولا رسول ، وهو المشرّع) .

ثمّ إنّ الولاية التي هي حكم البطون والإطلاق لا اختصاص لها بالعبد ، بل هي ذاتيّة للحقّ ، موهوبة للعبد[2] ، وأما النبوّة لما كانت أحكام الصور والقيد ، هي ذاتيّة للعبد ، وهي درجة كماله و ذروة عروجه إلى أوج ما أمكن له من مراقي جلاله ؛ ولهذا قال : (و هذا الحديث قصم ظهورَ أولياء الله ، لأنه يتضمّن انقطاع ذوق العبوديّة الكاملة التامّة) ، فإنّ كمال كل حقيقة وتمامه إنما هوبإظهار ماله من خصوصيّاته المميّزة له عن غيره . والنبوّة هي التي تختصّ بالعبد ، وفصله المميّز له عن الحقّ ، فعند انقطاعها لايمكن ظهوره بها ،(فلا ينطلق عليها اسمها الخاصّ بها) وذلك يوجب كتمان أمر العبد وخفائه ، و إن

---

١) المشرّع صاحب الشريعة ، كنبينا ﷺ وكموسى وعيسى عليهما السلام . والمشرع له من كان داخلا في شريعة نبيّ مشرّع كأنبياء بني إسرائيل عليهم السلام .

٢) موهوبة العبد ـ يعني أنه سبحانه بعد محو إنية العبد وإفنائه عن نفسه بالتجلي الماحي لإنيّته ، فضلاً عن إنيّات سائر الأشياء الخارجة عن نفَسه ونفسه عن الوحدانيّة الكبرى - كما قال جل وعلا : ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [١٦/٤٠]- يهب له اسمه الذي يختص به تعالى عن الشركة والمشاركة في الأسماء ، وذلك التجلي الماحي يعبّرعنه في اللسان القرآني بنفخة الصعق التي تقوم عندها القيامة الكبرى ،كما قال - جل من قائل -:﴿ فَصَعِقَ مَن فِى السَّمَوَاتِ وَ مَن فِى الأَرْضِ ﴾ [٦٨/٣٩] - نوري .

أطلق عليها الأسماء المشتركة بينه وبين الحق (فإنّ العبد يريد أن لا يشارك سيّده - وهوالله - في اسم) اظهارا لكماله الخاص به ، وإنفاذا لأمرسلطانه (والله لم يتسمّ بنبيّ ولارسول ، وتسمّى بالوليّ . واتّصف بهذا الاسم فقال : ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [٢/٢٥٧] وقال :﴿ وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ [٤٢/٢٨] وهذا الاسم) الوليّ (باقٍ ، جارٍ على عباد الله دنيًا وآخرة) .

وهذا له مثال يستفهم منه مغزاه : وهو أن الشجرة ما لم يظهر عن أكمام نظام أجزائها حكم الثمرة ، يكون الظاهر على العالمين أمر أجزائها الصورية فقط ،كالأوراق والأغصان والأزهار ، ولذلك تراهم يقنعون عنها حينئذ برؤية ألوانها واستشمام نسائمها وروائحها ، منتظرين بدوّ الثمرة في تلك الصورة الحاملة لها ، مترقّبين لذلك كل الترقّب ، حتى فتقت الأكمامُ عن ثمارها وحكَم الزمان بإبرازها وإظهارها .

ويومئذ تنعزل تلك الصورة عن إمرة قبولها ونفوذ سلطانها ولايقنع العالمون بالاحتظاء عن صورتها ، بل يجنون ثمارَها بأيادي الاستعدادات و يملكونها و يغتذّون منها ويتّحدون بها . فعلم أن أمرتلك الثمرة باق ظاهرا وباطناما ينقطع حكمها أبدا ، دون الصورة الحاملة لها .

[الباقي من أمر النبوة العامّة]

(فلم يبق اسم يختصّ به العبد دون الحقّ ، بانقطاع النبوّة والرسالة ، إلاّ أن الله لطيف بعباده ، فأبقى لهم **النبوّة العامة**)، أعني الإنباء عن الله تعالى بصفاته وأسمائه وأفعاله وأحكامها وخواصّها من الحِكم النظرية (التى لا تشريع فيها ، وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام ، وأبقى لهم **الوراثة** في

التشريع ، فقال[1]:« العلماء ورثة الأنبياء ») وقد اعتبرالعلماء هاهنا على العرف المعروف للعامّة حيث خصّص الوراثة بالتشريع وما عمّها لها وللإنباء .

ويمكن أن يقال : الميراث إنما يطلق على ما تخلّف عن الميّت مما اختصّ به ملكا له دون غيره ، وإذ كان الإنباء ليس كذلك ما أدخله فيه ، و إليه أشار بقوله : (وما ثمّ ميراثٌ في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه فشرّعوه[2]) فإن الأنباء الحِكميّة والحقائق الإلهية لا يطلق عليها الميراث ، حيث أنّ صاحبها وخاتمها بعدُ ما مات عنها .

[كلّ نبيّ وليّ]

(فإذا رأيتَ النبيّ يتكلّم بكلام خارج عن التشريع) من الأنباء الحكميّة و الحقائق الذوقيّة وتبيين مقامات القوم ومراتب الناس فيها وعوائقهم عن البلوغ إلى أقاصي كمالاتهم (فـ) ذلك كلّه (من حيث هو وليّ وعارف) ، ضرورة أنّ النبي مفهومه كمال خاصّ يتضمّن الولاية والعرفان ، وهي رقيقة نسبته إلى الحقّ في بطونه ، كما يتضمّن النبوّة التشريعية ، وهي رقيقة نسبته إلى الخلق في ظهوره .

(ولهذا مقامه من حيث هو عالم ووليّ[3] أكمل وأتمّ من حيث هورسول أو

---

١) الكافي : كتاب فضل العلم ، باب صفة العلم وفضله ، ح٢ ، ٣٢/١ . بصائرالدرجات : ١٠ . ابن ماجة : المقدمة ، الباب ١٧ ، ٨١/١ ، ح ٢٢٣ . المسند : ١٩٦/٥ . دارمي : باب في فضل العلم ، ٩٨/١ . كنزالعمال : ١٣٥/١٠ ، ح ٢٨٦٧٩ .

٢) عفيفي : من الأحكام فشرعوه .

٣) م ن : - ووليّ .

ذو تشريع أو[1] شرع . فإذا سمعت أحدا من أهل الله يقول - أو يُنقل إليك عنه أنّه قال -:« الولاية أعلى من النبوّة » فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه ؛ أو يقول :« إنّ الوليّ فوق النبيّ والرسول » فإنّه يعني بذلك في شخص واحد ، وهو أنّ الرسول ﷺ من حيث هو وليّ أتمّ منه من حيث هو نبيّ ورسول ؛ لا أن الوليّ التابع له أعلى منه ، فإنّ التابع لايدرك المتبوعَ أبدا فيماهو تابع له فيه إذ لو أدركه لم يكن تابعا له - فافهم) ولا تغفل عن حيثية قيد التابعيّة ، فإن أمر الرسالة والتشريع في الشخص إنما يتعلّق بنشأته هذه دون الولاية ، فإنها مما يلازم حقيقته ولا يفارقه أبدا .

(فمرجع الرسول والنبيّ المشرّع إلى الولاية والعلم) الذي هو صورتها و مظهرها (ألا ترى الله قدأمره)- أي الرسول النبيّ المشرّع -(يطلب[2] الزيادة من العلم ، لامن غيره) ممّا يتعلق بأمر الرسالة والتشريع ، (فقال له آمرا : ﴿ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾) [٢٠/١١٤] (وذلك أنّك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة ، أو نهي عن أعمال مخصوصة ، ومحلّها هذه الدار) أي محلّ تلك الأعمال والأفعال التي هي موضوع الشرع ، ومحلّ أحكامه هذه الدارالفانية .

[انقطاع النبوّة وبقاء الولاية]

(فهي منقطعة ؛ والولاية ليست كذلك ، إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي هي) بدون اعتبار إلى محل خاصّ وشخص معيّن (كما انقطعت الرسالة من حيث هي هي) بدون اعتبار محل خاصّ ، فإنّها منقطعة بذاتها ، فلا يوجد لها شخص تتقوّم به أبدا .

---

١) عفيفي : و .　　٢) عفيفي : بطلب .

[نسبة العبد إلى الأسماء الإلهية]

(و) الولاية (إذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم ، **والوليّ** اسم باق لله)[الف/٢٨٦] بالإصالة (فهولعبيده تخلّقا)- وذلك في قيامهم بها و تقويمهم إيّاها على ما يليق بالعبيد في إظهارها -(وتحقّقا)- وذلك في معرفتها والتيقّن بحقيقتها بالنسبة إلى الله وبالنسبة إليهم -(وتعلّقا) وذلك في انتسابهم من حيث الافتقار والعبوديّة إلى الذات من حيث الولاية كما في سائر الأسماء الإلهية .

فإن العبد له ثلاث مراتب بالنسبة إليها كما **قال الشيخ** في بعض الرسائل: « للعبد بأسماء الله تعالى تعلّق وتحقّق وتخلّق . **فالتعلّق** افتقارك إليها مطلقا من حيث ما هي دالّة على الذات . **والتحقّق** معرفة معانيها بالنسبة إليه سبحانه وبالنسبة إليك . **والتخلّق** أن تقوم فيها علي ما يليق بك ، كماانتسب إليه ما يليق به . فجميع أسمائه تعالى يمكن تحقّقها والتخلّق بها إلا اسم « الله » عند من يجريه مجرى العَلَميّة ، فيقول إنّه للتعلّق خاصة » - الى هنا كلامه بعبارته الشريفة - و إنما أوردت ذلك ليعلم أن هذا تدرّج من الأعلى إلى الأدنى على - خلاف ماتوهّمه البعض[١]- فالتخلّق عند قيام العبيد بمقتضيات الأسماء أعلى

---

١) كشف المعنى : المقدمة ، ٢٦ .

٢) تعريض للكاشاني والقيصري ، حيث فترا « التخلق والتحقق والتعلق» بالتدرج من الأدنى إلى الأعلى ، قال الكاشاني (٢٠٤):« تخلقا بأخلاقه ومكتسبا لها في السلوك ، وتحققا بألوهيته والفناء في أوصافه وذاته حتى يتحقق العبد بوجودالحق وصفاته من غيرأن يبقى فيه شيء من السوى ، و تعلقا بالبقاء بعد الفناء في مقام التدلي حتى يكون متعلقا في صورته الخلقية به من جهة الاختصاص ... » .

وقال القيصري (٨٣٨):«أي فاسم الوليّ للعباد يطلق بحسب تخلقهم بالأخلاق الإلهية وهو إشارة إلى الفناء في الأفعال والصفات وتحقّقهم بالذات الإلهية المسمّاة بالوليّ ، وهو إشارة إلى الفناء في الذات ، لأن ذواتهم إنماتتحقق بهذا الاسم إذا فنيت في الحق ، وتعلق أعيانهم الثابتة أولابالاتصاف بصفة الولاية وطلبهم إيّاها من الله باستعداداتهم أوتعلقهم بالبقاء بعدالفناء » .

من التحقّق وإن كان التحقّق في الحقائق العلميّة والمواطن الشهوديّة أعلى منه. وأما التعلّق فهو الأدنى مطلقا .

[ماخوطب به عزير كان على مجرى الوعد ، لا الوعيد]

(فقوله للعُزير : لئن لم تنته عن السؤال عن ماهيّة القدَر لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلي) في مشاهد الحضور و الاتّحاد (ويزول عنك اسم النبيّ والرسول) في موطن التفرقة والبعاد ؛ وحينئذ يكون الوجود لله (وتبقى له ولايته) ؛ فإنّك أنت به وليّ تخلّقا وتحقّقا .

ويمكن أن يرجع ضمير« له» إلى العُزير، وتكون هذه الجملة خبرالمبتدا أو قرينة لحذفه - والأول أولى ، فإنّ الأكابرلايلتفتون إلى معهودات المصطلحات كثير التفات ، فأتى بالواو تكثيرا للفائدة وتبيينا للمعنى الأول - وحاصل ذلك أنّ قوله للعزير : « لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة » يُبقي له ولايته ، ويبشّره على الكشف بالتجلّي ، فيكون من قبيل الوعد .

(إلا أنّه لمّا دلّت قرينةُ الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنّه وعيدٌ بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار ، إذ النبوّة والرسالة خصوص رتبة في الولاية) فإنّهما الصورة الظاهرة المنطوية عليها ، فلابدّ من احتوائهما (على بعض ما تحتوى عليه الولاية) المطلقة (من المراتب) وإلا لم تكن صورة لها . فإنّك قد عرفت أنّ الرسالة والنبوّة من صور تنزّلات الولاية ومظاهرأحكامها ، فالرسول النبيّ هوالولاية الظاهرة أحكامها في العين ، النافذة أوامرهاعلى الخلق (فيعلم أنّه أعلى من الوليّ الذي لا نبوّة تشريع عنده ولا رسالة) .

(ومن اقترنت عنده حالة أُخرى) غير هذه الحالة (تقتضيها أيضا مرتبة

النبوّة يثبت عنده أن هذا وعد لا وعيد ، وأنّ[١] سؤاله ﷺ مقبول ، إذ النبيّ هو الوليّ الخاصّ) الذي لا يقدم على ما لا يرضى الله تعالى به ، ولا يسأل مالا يعلم أنّه يعطيه ويمنحه ؛ (ويعرف بقرينة الحال أنّ النبيّ من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يُقدِم على ما يعلم أنّ الله يكرهه منه ، أو يقدم على ما يعلم أنّ حصوله محال . و إذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت وتقرّرت أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله : « لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة » مخرج الوعد ، وصار خبرا يدلّ على علوّ مرتبة باقية وراء مرتبة النبوّة التشريعيّة ، وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحلّ الشرع ، يكون عليه أحد من خلق الله)- أي حال كون ذلك الشرع عليه أحد من خلق الله ليست الدارالآخرة محلا لها -(في جنّة ولا نار، بعد الدخول فيهما[٢]) .

فقوله تعالى للعزير عند سؤاله عن ذلك السرّ :« لئن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة » خبر فيه ضرب من التشويق إلى المسؤول عنه - لانهي عن السؤال - عند الفطن ، وهذا من الكنايات المستعملة والملحقات بالبطن الأوّل . فإنّ المصنف قلمّا يستشهد بآية ويستكشف عنها المعاني غير ما في ذلك البطن وملحقاته .

[الباقي من أمر الشرع في القيامة]

(و) الانطلاق عن الشرع ورفع أحكامه (إنماقيّدناه بالدخول في الدارين) أعني - (الجنّة والنار- لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات) الذين زمان

---

١) عفيفي : فان .
٢) بعد دخول الناس فيهما .

ظهورهم مابين نبيّين ما أدركوا حكم أحد منهما (والأطفال الصغار والمجانين ، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة) في أصحاب الجحيم (والثواب العملي في أصحاب الجنّة) و إنما لم يصرّح بأصحاب الجحيم لما عليه كلمته من أنّ الجحيم ومقتضياتها أمر موهوم -« وما لوعيد الحق عينٌ تعاين»[1]- فليس له ظهور مثل ظهور نعيم الجنة .

(فاذا حشروا في صعيد واحد)- لغلبة حكم البرزخ علي أرواحهم ، فهم في موضع مرتفع عن أهله (بمعزل عن الناس - بعث فيهم نبيّ من أفضلهم وتمثل لهم نارٌ) أي تصوّرالعقل الذي هومبدء التكليف والتمييز بصورة مثاليّة ناريّة (يأتي بها هذا النبيّ المبعوث في ذلك اليوم) وذلك لأنّ النار لها نوريّة يهتدي به الناس ، وإحراق يستتبع تفريق المختلفات وجمع المتماثلات ، وهو فيه التمييز المترتّب على إدراكه ، (فيقول لهم : « أنا رسول الحقّ إليكم » فيقع عندهم التصديق به ، ويقع التكذيب عند بعض) على ما هو مقتضى أمر النسبة من ظهورحكم التقابل ،(ويقول لهم :« اقتحموا هذه النار بأنفسكم) و ادخلوا في ورطات مهالكها - إذالاقتحام هوالدخول في المهالك -(فمن أطاعني نجا ودخل الجنة ، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان من أهل النار»- فمن امتثل أمرَه منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ، و وجد تلك النار) بشهوده اليقيني (بردا وسلاما ؛ ومن عصاه استحقّ العقوبةَ ، فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ، ليقوم العدل من الله في عباده[2]) .

---

١) عجز بيت للماتن مضى في الفص الإسماعيلي : ٣٩٦ .

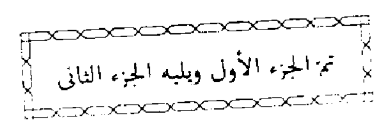
٢) جاء مايقرب منه في التوحيد للصدوق : باب الأطفال ، ٣٩١ . عنه البحار : ٢٩١/٥ . وجاء مايقرب منه عن الباقر عليه السلام أيضا ، راجع البحار : ٢٨٩/٥-٢٩٣ .

(وكذلك) يدلّ على بقاء حكم التشريع في الآخرة (قوله : ﴿ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ﴾ [٦٨/٤٢] أي أمر عظيم) - إذ الساق عضو عظيم ذوعظم عظيم من الأعضاء (من أُمورالآخرة) فإنّه آخرالأعضاء للشخص -(﴿ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ ﴾) والامتثال والإذعان ، مثل كشف هذا الأمر على الشيخ ، فإنّه أمر عظيم من أُمور الآخرة ، وكذلك سائر أُصول مكاشفات الكمّل . ويمكن أن يجعل مشيرا إلى ذلك قوله : (فهذا تكليف وتشريع ، فمنهم من يستطيع) في الدنيا امتثال أمر الله (ومنهم من لايستطيع ، وهم الذين قال الله تعالى فيهم : ﴿ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ ﴾) [٦٨/٤٢] (كما لم يستطع في الدنيا امتثال أمر الله بعض العباد - كأبي جهل وغيره -) .

(فهذا) السجود المدعوّ إليه و تكليف الأطفال والمجانين على صعيد المحشر[١] بالاقتحام في نار عقولهم وتمييزهم التشريعي (قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار فلهذا قيّدنا[٢]) بذلك . (والحمد لله) على أن علّمنا ذلك الحقائق التي تتعلّق بالأنبياء وأُولي النهايات منهم .

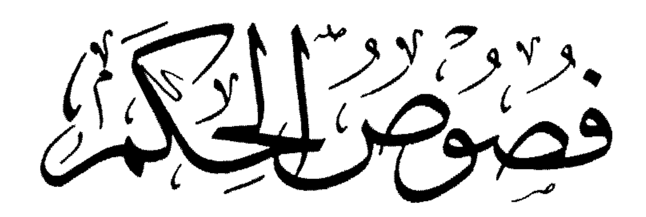
* * *

* *

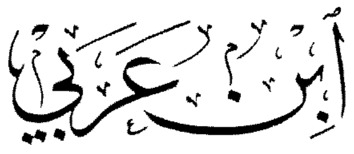

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني

١) م : الصعيد المحشر . التصحيح قياسي .

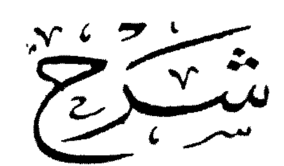
٢) عفيفي : قيدناه .



محيي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي



المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية



صائن الدين علي بن محمد التركه

تحقيق وتعليق

محسن بيدارفر

الجزء الثاني

انتشارات بيدار

تركه اصفهاني ، علي بن محمد ، ۷۷۰-۸۳۵ ق .
شرح فصوص الحكم [محيي الدين ابن عربي]/ الشارح صائن الدين علي بن محمد تركه ؛
المحقق محسن بيدارفر - قم : بيدار ، ۱۳۷۸ ش .
۲ج . (دوره) ISBN 964 90800 5 8
(ج ۲) ISBN 964 90800 7 4
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا (فهرستنويسى پيش از انتشار) .
عنوان روي جلد : فصوص الحكم .
عربي .
كتابنامه .
۱ ابن عربي ، محمد بن علي ، ٥٦٠-٦٣٨ ق . فصوص الحكم - نقد وتفسير . ۲
عرفان - متون قديمي تا قرن ١٤ . ۳ تصوف - متون قديمي تا قرن ١٤ . ٤ فلسفه
اسلامي - متون قديمي تا قرن ١٤ .
الف ابن عربي ، محمد بن علي، ٥٦٠-٦٣٨ق . فصوص الحكم . شرح . ب بيدارفر ،
محسن ، ۱۳۲۲ - ، مصحح . ج عنوان . د عنوان : فصوص الحكم . شرح .
BP ۲۸۳/ ۲ الف۲ف۲۲٤-٦٠ ۲۹۷/۸۳
كتابخانه ملي ايران ۷۸-۱۷٦۲م

الكتاب .... شرح فصوص الحكم
الماتن .... محيي الدين ابن عربي
الشارح .... صائن الدين علي بن محمد تركه
المحشي .... المولى علي بن جمشيد النوري
المحقق .... محسن بيدارفر
الناشر .... بيدار - قم - ☏ ٧٤٣٤٢٩
المطبعة .... أمير
التأريخ .... ۱۳۷۸ ش ۱٤۲۰ ق
الطبعة .... الأولى
عدد النسخ ۱۰۰۰
الجزء .... الثاني
شابك................(دوره) ۸-٥-۹۰۸۰۰-۹٦٤
(ج ۲) ٤-۷-۹۰۸۰۰-۹٦٤



[١٥]

[فصّ حكمة نبويّة في كلمة عيسويّة]

[وجه تسمية الفض]

إنّما اختصّت الكلمة العيسويّة بين الأنبياء كلّها بالحكمة النبويّة لما قداطّلعت عليه أولا من أن النبوّة - التي هي الإخبار عن الله بأسمائه وصفاته وأفعاله و أحكامها كلها - مبنى أمرها على الوجود الكلاميّ ، ومنشأ ظهورها من النقطة النطقيـة التي بها ينطبق قوسا البطون و الظهور ، و يتـمّ الكمال الوجـوديّ بالشهوديّ ، والظهوريّ بالشعوريّ .

ثمّ إنّ **الكلمة العيسويّة** هي التي تفرّدت بين الكلمات بمظهرية هذه المرتبة من الوجود استقلالا ، بدون تعلّم ولا تعمّل اكتساب وتدبّر- دون غيرها من الأنبياء - فهي التي تُظهر هذه المرتبة لذاتها ، ولذلك ترى أول أثر يترتّب على شخصه الكماليّ هو هذه ، إذ تكلّم في بطن أُمّه بقوله :﴿ لا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴾ [١٩/٢٤] وفي المهد بقوله :﴿ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا ﴾ [١٩/٣٠] .

وهذا هو وجه المماثلة والمشابهة بينه وبين آدم ، على‌ما أفصح عنه قوله : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ ﴾ كلمة

كاملة ذات نطق وكلام -﴿ فَيَكُونُ ﴾ [٥٩/٣] فإنّ « ثمّ » يدل هاهنا على أنّ أمر ﴿ كن ﴾ إنما يتوجّه إلى مرتبة وراء خلق آدم ، مرتّبة عليه ، فعيسى مثل آدم في مصدرية الكلام الكمالي ومظهريّة الكمال الكلاميّ بدون تعلّم من أحد ولا تطفّل على أحد ، فلذلك اختصّت بالنبوّة .

ومما يلوّح عليه أن في لفظة « النبوّية » جميع ما في الكلمة العيسويّة من الحروف ، إمّا بأعيانها ، أو ببيّناتها .

وبيّن أن ظهور الكلمة العيسويّة بمرتبة الإنبائيّة الكلاميّة - التي بها صحّت مماثلتها لآدم - ليس على ما عليه الطبيعة الجزئيّة البشريّة ، فإنّها ليست ظاهرة بها إلابعد تعلّم من الأبوين ، وزيادة تدبّروتعاون من القوى ، على استحصال تلك الملكة ، فليس لها في ذاتها إلا القابليّة لها فقط . و لذلك كان أُمّها من جزئيات هذه الطبيعة البشريّة ، والنفخ الجبرئيليّ فيها بمنزلة الأب .

[مبدء خلق عيسى عليه السلام]

فأشار إلى ذلك بضرب من التلطّف مستفهما عن ترديد على معنى منع الخلوّ - دون الجمع - قائلا :

(عن ماءمريم أوعن نفخ جبرين) * فإن الماء للين جوهره وكمال قبوله وانفعاله هوالأمّ ، والنفخ لقوّة فِعله وشدّة تأثيره هو الأب . على أن الماء هو الأُمّ مادّة ،كما أنّ « النفخ » « أب » في قاعدة العقد على ما يلوّحك عليه[1] بيّنات العدد منه ، إذا نسب إلى الأب بيّناته أو اسمه - تأمّل .

---

١) بينات النفخ [ون اا] ثمانية وخمسون ، وصورة العدد الدالة عليه (ح ن) وبينات الحرفين(اون) أي سبعة وخمسون وعندالعقد يصير(١٢) لأنا نجمع صورة السبعة وصورة الخمسة تصيراثنى عشر نجمعها تصير (٣) . وصورة بينات الأب [لف ا =] ااا وبعد الجمع والعقد يصير (٣) ـ هـ .

ثمّ إن ماء مريم بجوهريّته قابل لذلك ، كما أن نفخ جبرين بصورته الفعليّة فاعل له ، فلذلك ظهر الولد بجوهره * (في صورة البشرالموجودمن طين) كما أنّه بفعله في صورة الملك الموسوم بالجبرين ؛ وفي تبديل لامه بالنون إشارة إلى ما عليه في حالة النفخ ، أعني الصورة الإنسانية ، فإنّ النون من أمّهات موادّ ذلك الاسم[1] - كما لايخفى - فمتعلّق هذه الظروف كلها قوله :

(تكوّن الروح في ذات مطهّرة) * من آثار تلك الصورة وأفعالها الهيولانيّة المظلمة ، فإن أفعال عيسى ومبدأها - أعني الروح - من جبرين ، إذ تكوّن الروح عن النفخ ، كما أن صورة البشر من الماء ، على مايطلعك عليه تركيبه بترتيبه[2].

ثمّ إنّه قد حصل هاهنا صورة مزاجيّة اعتداليّة بين قاهرين قويّين : أحدهما تكوّن روحه في ذات غير قابلة للفساد ، والتغيّر والحدوث ، مطهّرة من ذلك الأوصاف ، يجذبه إلى العلو مستقر جلالها ومسرع عزّها وإطلاقها . والآخر تكوّن صورته * (من الطبيعة) التي لم تزل تفسد و تتغيّر (تدعوها) إلى السفل معدن كمالها المسمي (بسجّين) الحصروالقيد .

وبيّن أن المزاج المعتدل بين القوّتين المتقاومتين ، لابدّ وأن يكون لها بقاء بقدر قوّتهما وتكافئهما عند تحاذيهما ، واستقرارهما في الاعتدال

(لأجل ذلك قد طالت) للروح (إقامته) *

---

١) يعني اسم الإنسان .

٢) قوله : تركيبه بترتيبه - يعني أن النشر فيه على ترتيب اللف . فقوله :« عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين » لفّ ، قوله :« في صورة البشر الموجود من طين تكون الروح في ذات مطهرة » بمنزلة النشر على ترتيب اللف - نوري .

في تلك الذات ومكثه * (فيها ، فزاد) مقدار إقامته ، (على ألف) و هو أنهى درجات مراتب المقدار وأطولها من السَنة التي هي أنهى درجات مراتب الزمان وأطولها (بتعيين) مقداريّ عددا وزمانا .

وذلك الاعتدال فيه لقوّة أمر الروح ، حيث لم ينقهر من حكم الطبيعة مع أنه متنزّل في مرتبتها ، ظاهر بحكمها ، كما انقهر غيره من الكلمات[1] .

ووجه اختصاص روحه بتلك القوّة أنّه :

(روح من الله لامن غيره فلذا * أحيا الموات) إحياء إعادة (وأنشأ الطير من طين)

إنشاء بدء . فتحقّق بالمبدئيّة والمعيديّة .

(حتّى يصحّ له من ربّه نسب * به يؤثّر في العالي) من المتروّحين المتجرّدين (وفي الدون) من المتركّبين المتدنسين لماعرفت أنّه بصورته الاعتداليّة الجمعيّة محيط بالطرفين وجودا ، فإنّه بصورته الجسميّة التي هي نهاية المراتب الوجوديّة باقية في الجسم الكلّ ، مؤثّرفي صورهم الوجوديّة ،كما أنّ محمّدابصورته الكلاميّة التي [الف/٢٨٧] هي غاية الكلّ ، باق مؤثّر في كمالهم الشهوديّ . وبيّن أن الإحاطة المذكورة إنما يتصوّر بمظهريّة الجمعيّة الإلهيّة ، وذلك إنما يتمّ بطهارة كمال قابليّته ، المطهّر بطرفيه الروحانيّ والجسمانيّ عن التدنّس والتغيّر ، حتّى يصحّ منهما المزاج الاعتداليّ المثليّ ، وإليه أشار بقوله :

---

١) راجع شرحي الكاشاني والقيصري حول شرح هذه الأبيات .

(الله طهّره جسما و نزّهه * روحا وصيّره مثلا بتكوين)

وقد نبهت على وجه مماثلته بآدم ، وهذا وجه مماثلته للحقّ ، وهو الظهور بالإبداء والإعادة فعلا ، والتطهير والتنزيه ذاتا وصفة .

[الروح مبدء الحياة]

وبيّن أن موضوع البحث في الحكمة النبويّة - على ماعرفت - إنماهوتحقيق أمرالكلام ، والكشف عن أصل مادته التي هي الحياة ، ومبدء صورته التي هي الصوت ، و بيان أنّ ذلك قد يتمّ أمره على غير المنهج المعتاد من التوالد و التناسل الطبيعيّ ، بل بضرب من الامتزاج الروحيّ بالموادّ العنصريّة ، فلذلك قدّم قصّة **السامريّ** قائلا :

(اعلم أن من خصائص الأرواح أنّها لا تطأ شيئا) أي لاتقع على أرض من أراضي القوابل وتطأها (إلا حيّ ذلك الشيء) بقوّة قبوله (وسرت الحياة فيه) بحسب تلك القوّة التي لها نباتيّة أوحيوانيّة - على اختلاف طبقاتها - (ولهذا قبضَ السامريُّ قبضة من **أثر الرسول** الذي هو جبرئيل ، وهو الروح) .

[العقل الأول في اعتباراته المختلفة]

فإنّك قدعرفت في المقدّمة أن **للعقل الأول** أسماء بحسب طريان الاعتبارات المتخالفة له ، و ظهور سلطانها عليه ، فإنّه باعتبار التدوين و التسطيريسمّى **بالقلم** ، وباعتبارالتصرّف والتصريف يسمّى **بالروح**[١] ، وباعتبار

١) وبروح القدس الأعلى أيضا ،كما أن جبرئيل يسمى بروح القدس الأدنى . وروح القدس ☜

ضبطه وإحصائه الأسماء والرقائق الوجودية يسمى **بالعقل** ، هذه أسمائه في مرتبته . ثمّ إذا تنزّل في عوالم الحجب فباعتبار وساطته ورسالته في إنزال أُصول الصور الكلاميّة على الإنسان الكامل يسمي **بجبرئيل** ، كما أن العقل الأخير المسمى **بالعقل الفعّال** باعتبار وساطته في إحداث الصور الحرفيّة و إسماعها يسمى **بإسماعيل**[1] .

وما قيل[2] : «إنّ جبرئيل عند العرفاء هو ما يختصّ أمر سلطنته بالفلك

☜ الأعلى هوالمحمدية البيضاء والمحمدية المطلقة التي هي سرّ الله ونوره الساري في السماوات العلى والأرضين السفلى ، مرتبتها فوق مرتبتها البيضاوية ، وتلك المرتبة الفائقة هي حقيقة حقائق الأشياء كلها ، وهي الوحدة الحقة التي تصورت بصور حقائق الأشياء ورقائقها ، وهي ملاك الوحدة في الكثرة ، ومنزلة هذه الوحدة الحقة الإضافية من الوحدة الحقة الحقيقية التي هي مرتبة حضرة كنه الأحدية الإلهية منزلة الظل من الحقيقة ، ومنزلة الوجه من الكنه ، و إليه ينظر قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [٨٨/٢٨] وقال أئمة أهل البيت عليهم السلام : « نحن الوجه الذي يبقى بعد فناء الأشياء كلها » هو النور المحمدي الذي منزلته من حضرة الذات الأقدس منزلة التعرف والتجلي والظهور ، ومنزلة الكشف - كل باعتبار - ولما كان منزلة النور المحمدي من حضرة الذات منزلة الصورة والظل والمثل والمثال ، قال جل من قائل : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [١١/٤٢] ، وبسريانه الاتحادي الذي يكون ذلك النور بسببه في كل شيء بحسبه ، قال عزّمن قائل : ﴿ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ في ذيل قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ - نوري .

---

١) قال الجندي (شرح الفصوص ٤٩٨) : وجبرئيل هوالروح الكليّ المسلط على عالم العناصر كلها ، وسلطانه ومقامه سدرة المنتهى ، وليس كما يزعم الفلاسفة أنه العقل الفعال - يعنون روح فلك القمر - فإن روحانية فلك القمر هو إسماعيل ، وليس بإسماعيل النبيّ ، بل هوملك مسلّط على عالم الكون والفساد ، وهو من أتباع جبرئيل عليه السلام ، وليس لإسماعيل حكم فيما فوق فلك القمر ، ولا لجبرئيل فيمافوق السدرة ، وحكمه على السماوات السبع وماتحتها من الأسطقسات والمواليد .

٢) هذا المعنى ظاهر كلمات الجندي والكاشاني والقيصري .

السابع وما دونه » ، فهو غير ما علم من تصفّح كلام الشيخ ، فإنّه قد صرّح في كتاب **عقلة المستوفز**[١]: أنّ فلك البروج - الذي هو الفلك الأطلس عنده - فيه خلق عالم المثل الإنسانية والحجب الجسدانيّة ، وفي هذا الفلك مقام جبرئيل ، و إليه ينتهي علم علماء الرصد لايجاوزه أصلا - هذا كلامه .

ثمّ هاهنا **تلويح** وهو أنك قد عرفت ما في (ال) من الإحاطة بتمام الكلام ، « فجبرال »- بحسب الاشتقاق الكبير - الذي هو المعوّل عليه عند كبار المحققين - يدل على أنّه « الجائي برأي ال » كما أن « اسمعيل » يدل على أنّه المصدر «لاسماع ال» . وبيّن أن (ال) هوالكلام الجامع بين المقطّع والمركّب ، والصورة الحائزة للجمع والتفرقة والفرقان القرآن . و من تفطّن لهذا الأصل عرف كثيرا من الدقائق ، منها وجه التمييزبين القرآن المنزل السماويّ والحديث القدسيّ النبويّ .

[السامريّ وخوار عجله]

(وكان السامريّ) لملازمته سدّة النبوّة مقتبسا من مشكاة حكمها الأنوار العلميّة (عالما بهذا الأمر)- وهو أن الحياة تترتّب على مواطئة الروح حيثما وطئ - (فلما عرف أنّه جبرئيل ، عرف أنّ الحياة قد سرت فيما وطئ عليه ، فقبض قبضة من أثرالرسول - بالضاد أو بالصاد ، أي بملئ يده ، أو بأطراف أصابعه - فنبذها بالعجل[٢]، فخار العجلُ) لأنّه أثر الحياة في صورة العجل وغاية مايترتّب على إقامة بنيته . فإنّ الصورة الفصليّة للنوع هي الغاية الكماليّة

---

١) راجع عقلة المستوفز : باب فلك البروج ، ص ٦٠ .

٢) عفيفي : في العجل .

التي بهايصير ذلك النوع بالفعل . ومبدء تخالف تلك الصورة هي المادّة الأُميّة المسماة بالجنس ، فإنّها تختلف بحسب اختلاف تلك المادّة .

(إذ صوت البقر إنما هو خُوار ، ولو) أنّ السامريّ (أقامه صورة أُخرى لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة) ضرورة ترتّب ذلك على تركيب هيئته وصورة حياته ، التي هي المادّة الجنسيّة (كالرغاء للإبل ، والثواج للكباش ، والثغاء[1] للشياة ، والصوت للإنسان) ممّن كان له صورة هذا النوع (أو النطق) ممّن له الإدراك منهم والنظر في الأُمورالعقليّة (أو الكلام) لمن له الكمال الإنساني .

وقد راعى المراتب الثلاث ، أعني أصل القابليّة وكمالها ، والواسطة بينهما في المادّة والصورة . فتكملت المراتب الست[2] بذلك - فلا تغفل .

* * *

وإذ قدعرفت أنّ الحياة - التي هي إمام أئمة الأسماء الإلهيّة - قد تسري في المواد الهيولانيّة لمواطنة الروح لها ، ويجعلها ذا صورة كماليّة وجمعيّة كليّة يصلح لأن تكون مصدرا للقوى الطبيعيّة والإدراكات الكليّة بحسب قوّة قبولها وقربها للاعتدال الجمعي الوحداني ، (فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى « لاهوتا » ، والناسوت هو المحلّ القائم به ذلك الروح) في الظهور . وإن كان الروح مقوّم ما حلّ فيه في الوجود ووطئ عليه ، كما حقّق ذلك في المادّة الهيولانيّة مع الصور الجسمانيّة بلسان النظر .

---

١) عفيفي : واليعار .

٢) يعني في باب الإنسان بخصوصه مادة وصورة . فلا تغفل ـ نوري.

و « اللاهوت » فَعلوت من لاه ، يليه : إذا تستّر . و« الناسوت » من ناس ، ينوس : إذا تذبذب وظهر بفعله . وأنت عرفت أنّ المادّة الأُميّة هي المحتجبة بالصورة الكماليّة الظاهرة بالأثر، على ما عرفت في مراتب الصوت مادّةً وصورةً .

ومما **يلوّح** على ذلك أن ما يختصّ به الأوّل[1] - يعني اللام والهاء - فضله هو الدالّ على الأمّ ، كما أنّ ما يختصّ به الثاني - وهوالسين والنون - على الصورة الشاخصة . يقال : سننته سنّا : إذا صوّرته .

[كيفية النفخ في مريم عليها السلام]

(فسمّي الناسوت)- مثل عيسى مثلا -(روحا بما قام به) أي لقيام الروح به وظهور أحكامه منه بلا تلبّس وتشوّب . فكأنّه هو ، كما قيل[2]:

رقّ الزجاج ورقّت الخمر * فتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمرٌ ، ولا قدحٌ * وكأنما قدحٌ ، ولا خمْرُ

(فلما تمثّل الروح الأمين - الذي هوجبرئيل - لمريم عليها السلام بشرا سويّا) أي معتدلا سنّا وخِلقة ، فإنّ من شأن الأعلى أن يقدرعلى تصوّره بصورة الأنزل كيفما شاء ، فلمّا رأت تلك الصورة بشبابها وحسنها ، لاعتدالها سنّا وخِلقة (تخيّلت أنّه بشر يريد مواقعتها ، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعيّة منها) ضرورة انضباط تلك الصورة البشريّة في متخيّلتها عند الاستعاذة ، (ليخلصها

---

١) يعني من الأول والثاني : اللاهوت والناسوت . ويتميّز اللاهوت عن الناسوت باشتماله على اللام والهاء ، وتشتمل اللام والهاء على الأم ،كما يتميز الناسوت باشتماله على النون والسين .

٢) الشعر منسوب إلى الصاحب ابن العباد .

الله منه ، لما تعلم أن ذلك مما لايجوز ، فحصل لها حضور تامّ[1]) صورة ومعنى (مع الله) وذلك الحضور(هوالروح المعنويّ) لعيسى ، ومن هنا يقال له : « روح الله » فاللام لام العهد .

(فلو نفخ فيها) جبرئيل (في ذلك الوقت) - يعني عند حضورها - (على هذه الحالة) - وهي حالة توحّشها و انقباضها من الصورة البشريّة - (لخرج عيسى لا يطيقه أحد ، لشكاسة خُلقه) -أي لصعوبة خُلقه وعبوسه - (لحال أُمّه) وسرايتها في الولد - لما مهّد آنفا من ترتّب الصورة الكماليّة الفصليّة على المادّة الأُميّة الجنسيّة -(فلما ﴿ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ ﴾ جئتُ ﴿ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴾ [١٩/١٩] انبسطت عن ذلك القبض) برفعه حجب الوحشة ، وبسطه معهابساط التكلّم والخطاب ، بماينبئ عن رقيقة نسبته إليها ، مبشّرا إيّاها بأنّه مرسَل إليها من عند ربّها ، (وانشرح صدرُها) ببشارة مثل ذلك الغلام ، لأنّها قد بُشّرت قبل هذا به[2]. فلمّا رأت الآثار متطابقة انشرحت بذلك (فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى) . إذ قدكان جبرئيل رسولا مبلّغ ما يظهر به الروح المعنوي الحاصل من حضورها مع الله ؛ (فكان جبرئيل ناقلا كلمة الله لمريم . كما ينقل الرسولُ كلام الله لأُمّته) **والكلام** هو الذي يظهر به الروح المعنويّ الحاصل من حضور كل من الأُم مع الله - فلا تغفل .

* * *

١) قال القيصري : وفي بعض النسخ :« فحصّل لها حضورا تامّا » من التحصيل ، أي حصّل جبرئيل لمريم عليهما السلام الحضور التام .

٢) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴾ [٤٥/٣]

وفي لفظة «عي سا»[١] ما يلوّح على تحقيق هذا المعنىعندالتفصيل والتميز .

ثمّ أنه علم من هذا الكلام أن عيسى - من حيث صورته الوجوديّة المعبّر عن ظاهرها بالكلمة ، وعن باطنها بالروح - من الله ، وجبرئيل من حيث صورته الوجوديّة ناقل له فقط . (و) الذي يدلّ عليه (هو قوله : ﴿ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ ﴾) [١٧١/٤] .

[خلق عيسى من ماء محقق وماء متوهّم]

ثمّ إنّ النفخ الجبرئيلي له حيثيّتان : إحداهما جهة حمله كلمة الله ونقله إيّاها إلى مريم ، وهي الصادرة عنه من حيث صورته الوجوديّة الملَكيّة . و الأُخرى جهة بخاريّته وسراية رطوبته منهافي مريم، وهي الصادرة عنه من حيث صورته الكونيّة [٢]، وهذه الجهة [٣] هي المشار إليها في نظمه المصدّربه الفصّ وإليه أشاربقوله (فسرَت الشهوةُ في مريم) بذلك النفخ الحاصل من الصورة الاعتداليّة البشريّة تمثّلا عند انبساطها ، (فخلق جسم عيسى من ماء محقّق من مريم وماء متوهّم من جبرئيل ، سرى في رطوبة ذلك النفخ)سريان الشهوة في مريم بالنفخ

---

١) لعله يعني أن « عي » صيغة خاطب بها مريم ، من « وعي ، يعي » والسين قلب الإنسان ولبه وروحه ، ومنزلة روح الله من مريم منزلة روحها الذي حيّيت به ـ نوري .
ولعل الأظهر أن الشارح يشير إلى وجود حروف الإنسان في « سا » وبينات « عي » .

٢) أي صورة النفخة ، إذ النفخة الملكوتية في محلها الكوني يلزمها من جهة المحل التلون والانصباغ بالصبغ الكياني ، ومن هنا يصير رطبة بالرطوبة المحققة ، مختلطة بالرطوبة المتوهمة ، فيتكوّن من المجموع صورة الولد ، و يتمثل و يتجسّد جسما برزخيابين الملكوتية والكيانية . ولولا الرطوبة الكيانية لما أمكن أن ينصلح لاحساس كل ذي حسّ من عالمنا هذا . ـ هذا ـ ولكن كلام الشارح في الجواب عن الإشكال [..] - عنه - نوري .

٣) يعني قوله : « عن ماء مريم » في ذلك النظم المصدر ـ نوري.

فإنّ للوهم سلطانا في أمرالشهوة وسائر ما به يعمل القوى الفعليّة في الإنسان .

وذلك لأنّ **الوهم** في المملكة الإنسانيّة بيده إطلاق ديوان التحريك وتحت أمره عمّال قضايا الفعل والتأثير ، ولذلك ترى الوهم يوثّر في الذائقة - عند تخيّل الحموضة أورؤيتها وتذكّر ما يتبع ذوقها - مثل مايتبعه في الوجود العينيّ . ومن ثمّة كثيرا مّا تتحرك به الشهوة ويستفرغ منه المني ، وذلك إنما يكون عند وجود محلّ يقبل ذلك ، كحالة انبساط مريم عند رؤية الصورة البشريّة الاعتداليّة متوجّهة إليها لأن يسرى فيها الشهوة ، وكحال النفخ في الجسم الحيوان[1]، لسريان الماء فيه .

(لأنّ النفخ من الجسم الحيوانيّ رطب ، لما فيه من ركن الماء ، فتكوّن[2] جسم عيسى من ماء متوهّم وماء محقّق) .

فلئن قيل : إنما يكون الماء متوهّما إذا لم يكن له صورة في العين ، وحيث بيّن أن النفخ من الجسم الرطب الحيوانيّ مشتمل على ركن الماء بالفعل كيف يكون متوهّما ؟

قلنا : إنّ الماء وإن كان له وجود عينيّ وصورة مشخّصة في النفخ المذكور، ولكن من حيث أنّه يصلح لأن يكون مبدأ لتكوّن جسم إنسانيّ هومعنى جزئيّ إنما يدركه الوهم ، بل الوهم هو الذي حصّل للماء المذكور ذلك المعنى - على ما لايخفى .

---

١) كذا .

٢) عفيفي : فتكون .

فهذا الوهم من مريم ، لا من جبرئيل - كما توهّمه البعض[1] بأنّه سلطان العناصر - لأنّه لوكان كذلك جعل بسلطنته ذلك الماء محقّقا لا متوهّما ، كيف - ولا يطلق على الملك التوهُّم إلا بضرب من التمحّل .

[صورة عيسى عليه السلام]

(وخرج علىصورة البشرمن أجل أُمّه ، ومن أجل تمثّل جبرئيل في صورة البشر ، حتى لايقع التكوين في هذا النوع الإنساني إلاعلى الحكم المعتاد) وهو أن يكون من الأبوين ، من ذلك النوع ، وعلى صورته الطبيعيّة ؛ إذ لو لم يتمثّل جبرئيل في صورة البشر لما كان التكوين على الحكم المعتاد ، وذلك لأن التكوين والإيجاد هو الظهور من المكوّن بصورة الأثر ، فلابدّ للفاعل من أن يتصوّر بصورة ما أراد مفعوله عليها ، حتّى يتمّ التصوّر بصورته ، فلذلك تمثّل جبرئيل بصورة البشرلأجل ذلك الحكم المعتاد والوجوب العادي . ولذلك أيضا ورد[2]: « إن الله تعالى يتجلّى في الصورة الإنسانية عند تخميره طينة آدم » .

ولابدّ هاهنا من أن يكون مفعوله - وهو جسم عيسى - على الصورة المذكورة من التشكّل بالشكل المعهود من تلك الأفراد ، لئلاّ يتنفّر منه طباع المستكملين من بني نوعه فيفوت الغاية المطلوبة من الإنباء والإرسال ، وذلك لأنّ تخالف الصوربالشخص تقتضي التوحّش ،كما أنّ توافقهاتوجب المؤانسة .

---

١) إشارة إلى ما قاله الكاشاني (ص٢١) : الماء المتوهم جاز أن يكون من توهمها أن الولد لايكون إلا من ماء الرجل ، فخلق الماء من النفخ بقوة وهمها ؛ وأن يكون من جهة جبرئيل ، لأنه سلطان العناصر ، يقدر أن يجري من نفسه الرحماني روح الماء في النفخ ، فيحصله ماء .

٢) لم أعثر عليه .

[رمز إحياء الموتى بيد عيسى عليه السلام]

(فخرج عيسى يحيي الموتى لأنّه روح إلهي) كما سبق بيانه من أنّ معنوية تلك الكلمة وروحها إنّما حصّل كذا من الحضور الذي حصل لمريم مع الله بجمعية منها تامّة عند رؤيتها الصورة البشريّة الاعتداليّة في أيّام انتباذها من القوم مكانا شرقيا ، أعني أيّام نقائها من الحيض ، فإنّ فيها مزيد هيجان لشهوة النسوان ، وزمان وقوعها في مكان يشرق فيها نيّر الإظهار والإشعار .

ثمّ إن أمر التوهّم والتحقّق - الذين في أصل خلقة الكلمة العيسويّة - لهما دخل في سائر أحكامها . ولذلك قال :(وكان **الإحياء لله** ، والنفخ لعيسى) في صورة إحياء عيسى الموتى (كما كان **النفخ لجبرئيل** والكلمة لله) في صورة تكوين عيسى (فكان إحياء عيسى للأموات إحياء محقّقا من [الف/٢٨٨] حيث ما ظهر عن نفخه ، كما ظهر هو عن صورة أمّه ، وكان إحياؤه أيضا متوهّما أنّه منه ، وإنّما كان لله) وفي بعض النسخ[1]: « وإنما كان من الله » وهو أظهر .

(فجمع) الإحياء المحقق والمتوهّم (لحقيقته[2] التي خلق عليها - كما قلنا : إنّه مخلوق من ماء متوهَّم ، وماء محقَّق - نسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجه ، وبطريق التوهّم من وجه) .

وقد سرى هذان الوجهان في جملة أوضاعه وأحواله إلى أن سرى فيما أنزل من القرآن المجيد في قصّته عليه السلام (فقيل فيه من طريق التحقيق : « يحيي الموتى»

---

١) ذكره الكاشاني : ص ٢١٢ .

٢) عفيفي : بحقيقته .

وقيل فيه من طريق التوهّم :« فينفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله »[١] فالعامل في المجرور«يكون») أي يكون طيرا باذن الله ؛ أي كونه و وجوده بإذن الله على ما عليه الأمر في نفسه .

[تعلق الإذن بتكوّن الطائر أو بالنفخ ؟]

فيكون طائرا صورة ومعنى . لأن الأمر فيه حينئذ تنزّل على مدارجه المقدّرة من المراتب الاستيداعية والاستقرارية ، والموجب لذلك الكون إذًا الله ، لا نفخ عيسى ؛ فنسبة تكوّنه إليه من طريق التوهّم .

هذا على تقدير أن يكون العامل في المجرور «يكون»(لا « ينفخ ») .

(ويحتمل أن يكون العامل فيه « ينفخ ») و حينئذ يكون الطائر من النافخ بإذن الله ، إذ الإذن في عرف التحقيق نفاذ الأمر. فإذا كان الطائر من النافخ بنفاذ أمر الله فيه ، يكون من عيسى وهو روح الله . فيكون الأمر في تكوّن الطائر على هذا التقدير على غير مدارجه المقدّرة ، لا استيداعية منها ولا استقرارية . بل على معارجه الجعليّة ومرابطه المزاجيّة التوليديّة .

وأنت عرفت أن أمر التكوين والتوليد لابدّ وأن يكون على الحكم المعتاد ، وهو أن يكون تولّد كل فرد من أبويه النوعي -كما عرفت في قضية تمثّل جبرئيل في صورة البشر - فلابدّ وأن يكون الاشتراك بتمام الحقيقة بين الوالدين و ولده وبين المكوّن والمتكوّن . وإذ لم يكن الاشتراك هاهنا بين عيسى وما تكوّن من

---

١) ﴿ وَ رَسُولا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِن رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ وَ أُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَ الأَبْرَصَ وَ أُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وَ أُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [٣/٤٩] .

نفخه إلا في معنى الجسميّة والاحساس - الذي هو حقيقة الحيوان - صرّح بذلك إفصاحا بما مهّد أولا ، وإشعارا بما ينبئ عن الوجه المحقّق ثانيا في قوله : (فيكون طائرا من حيث صورته الجسميّة الحسيّة) .

أمّا الأول فظاهر مما مرّ . وأما الثاني فلأن تكوّن الطير من حيث أنّه من عيسى محقّق ، ضرورة أنه ترتّب على نفخه بإذن الله ، فهو منه على طريق التحقيق ، كما أن إحياء الموتى على ما صرّح به من الحيثيّة المذكورة من عيسى على طريق التحقيق .

وإذا تقرّر هذا الموضع هكذا لدى المتفطّن لا يخفى حينئذ عليه وهْنُ ما قيل في توجيهه[1] من أنّه : طير من حيث الجسميّة والحسّ ، لا بالحقيقة ، فإنّه لا حقيقة له وراء ذلك . فظهر أنّه الوجه المحقّق من الوجهين .

لايقال : الكون والإحياء المحقّق إنما هو من الله ؟

لأنّا نقول : الكلام فيما نسب إلى عيسى : إنّ له وجهين تحقيقيّ وتوهّميّ ، (وكذلك) جميع ما ينسب إليه من خوارق العادات له هذان الوجهان ، كقوله : (﴿ تُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَ الأَبْرَصَ ﴾ [٥/١١٠] وجميع ما ينسب إليه وإلى إذن الله) ممايتعلّق بالكون والوجود (أو[2] إذن الكناية) وذلك فيمايتعلّق بأحوال الوجود وأحكامه ، كما (في مثل قوله) :﴿ وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ (بِإِذْنِي ﴾

---

١) القائل الكاشاني (ص ٢١٢) ، وقد اعترض عليه القيصري أيضا حيث قال (٨٥٩):« وفيه نظر لأن المخلوق الطير بالحقيقة - وهو الخفاش - لاصورة الطير ، وليس جعل الصورة مجردة عن روحه مما يعدّ من المعجزات » .

٢) عفيفي : و .

[١١٠/٥] و) قوله :﴿ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا (بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾) [٤٩/٣] على طريقة اللفّ والنشر .

(وإذا تعلّق المجرور [بـ] ينفخ فيكون النافخ مأذونا له في النفخ ، ويكون الطائر عن النافخ بإذن الله . وإذا كان النافخ نافخا لاعن الإذن[١]، فيكون التكوّن[٢] للطائرطائرا بإذن الله ، فيكون العامل عند ذلك « يكون » ، فلولا أنّ في الأمر توهّما) كما في الثاني (وتحقّقا) كما في الأول (ما قبلت هذه الصورة هذين الوجهين ، بل لها هذان الوجهان لأن النشأة العيسويّة تعطي ذلك .

[ماظهر من عيسى من جهة انتسابه إلى مريم ونفخ جبرئيل ﷺ]

إنّ سائر ما يظهر من عيسى من جلائل الأحوال وكرائم الأخلاق كلّها ، إمّا أن يكون محقّقا من جهة مريم - من الأوصاف العبديّة الخلقيّة - وإمّا مقدّرامن جهة جبرئيل وروحانيّته المعنويّة من الله من الأوصاف الإلهيّة ؛(و) من ذلك أنه (خرج عيسى من التواضع ، إلى أن شرع لأُمّته أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، وأنّ أحدهم إذا لُطِم في خدّه وضع الخدّ الآخر لمن لطَمه)- أي لايكون في صدد الانتقام (ولايرتفع عليه ، ولايطلب القصاصَ منه - هذا له من جهة أُمّه ، إذ المرأة لها السفل ، فلها التواضع ، لأنها تحت الرجل حُكما) أي من حيث المرتبة والشرف ، ولذلك ترى نصيبَه ضِعف نصيبها في قوله : ﴿ وَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ [١١/٤] وشهادة اثنين منها

---

١) ضرورة أن قوله بإذن الله لاتعلق له بالنفخ حينئذ - هـ .

٢) عفيفي : التكوين .

بشهادة واحد منه ،(وحسّا) أي من حيث الوجود واقتضاء أصل الطبيعة ، و وضع الجزية صورة التحتيّة الحكميّة ، كما أنّ احتمال اللطم صورة التحتيّة الحسّية ، هذا ما له من جهة أُمّه .

وفيه **تلويح** أنّ الأوضاع المشروعة لأُمّته ما له من جهة أُمّه .

(وماكان فيه من قوّة الإحياء والإبراء فمن جهة نفخ جبرئيل عليه السلام في صورة البشر) . وأنت عرفت أن من شأن الحكم الإلهي واقتضاء الوجوب ظهورالأثر بصورة مؤثّره ، وتكوّن الولد على هيئة والده ، ولذلك لما أتى جبرئيل عند النفخ بصورة البشر(فكان عيسى يحيي الموتى بصورة البشر، ولو لم يأت جبرئيل بصورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصريّة - من حيوان أو نبات أوجماد - لكان عيسى لايحيي الموتى إلا حين يتلبّس بتلك الصورة ويظهر فيها ، ولو أتى جبرئيل بصورته النوريّة الخارجة عن العناصر والأركان) لا الطبيعة (إذ لا تخرج عن طبيعتها [١])- فإنّ الكل داخل تحت الطبيعة بما عرفت من قبل -(لكان عيسى لا يحيي الموتى إلاّ حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النوريّة) التي عليها الفاعل للإحياء - بناء على الأصل السابق -(لا العنصريّة مع الصورة البشريّة من جهة أُمّه) أي لايمكن له الإحياء في الصورة العنصريّة التي مع الصورة البشريّة من جهة أُمّه ، التي هي طرف القابل ، فإنّه في القبول يتبعها .

ومن ثمّة ترى عيسى عند قبوله الأحكام المنزلة بالأوضاع المشروعة إنّمايقبل منها مايتعلّق بالانقياد والإذعان كما سبق بيانه آنفا . وأمّا في الفعل - مثل

---

١) عفيفي : إذ لايخرج عن طبيعته .

الإحياء وإظهار المعجزة - فلا يمكن له ذلك إلا بأن يتأتى الفاعل .

وفي بعض النسخ : « من الصورة البشريّة » وهو أظهر .

وملخّص الكلام أنّه لولم يكن الإحياء منه في صورته العنصريّة التي مع الصورة البشريّة المستحصلة من أمّه لوقعت الحيرة حينئذ . (فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى : هو) من حيث إحيائه الموتى ،(لاهو) من حيث أنّه عيسى . لتبائن الصورتين حينئذ في مداركهم (وتقع الحيرة في النظر) الحسّي (إليه ، كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري ، أذ رأى شخصا بشريًا من البشر يحيي الموتى ، وهو من الخصائص الإلهيّة) التي لايمكن ذلك بنوع من الصناعات العمليّة **والأعمال الطلسميّة** . فإنّ غاية ما تكلّموا عليها تهيّؤ مادّة قابلة وتركيب أركان معيّنة ، بمقادير متّزنة بالميزان الذي عندهم ، حتى يفاض عليها نفس من العبد ؛ لا إحياء البدن الميت ؛ فإن ذلك مما لا كلام لهم و لغيرهم عليه أصلا ، سيّما إذا كان (إحياء النطق)- أي إحياء ناطق من الحيوان -(لاإحياء الحيوان) فقط على ما هوالمتبادر إلى الأذهان من إحياء الموتى ، فإنّه ليس من الخصائص الإلهيّة في شيء . إذ عند ورود التعفينات و إيرادها على الجيف الموتى لابدّ من حصول الحيوانات منها وتولدها فيها .

ويمكن أن يحمل إحياء النطق على الإحياء بالكلام والخطاب أو الدعاء منه - كما قيل[1] إنّه ورد كذلك - لولا وقوعه في مقابلة قوله : « لاإحياء

---

١) يظهر أنه إشارة إلى ماقاله الكاشاني (٢١٤) : « يعني إحياء بالنطق والدعاء ، فكان يقول : قم حيّا بإذن الله ؛ أو : باسم الله ؛ أو : بالله . فيحيا ويجيبه فيا كلمه به ويقول : « لبّيك » إذا دعاه . لا إحياء الحيوان الذي يمشي ويأكل ويبقى حيّا مدّة - على ماروي في قصّته أنّه أحيا سام بن نوح ، فشهد بنبوته ، ثمّ رجع إلى حالته » .

الحيوان» فاستشعارذلك منه على سبيل الإيماء وضرب من الإيهام والإشارة ، لا منطوق اللفظ وفحوى العبارة .

[لمية الاعتقاد بالإلهيّة في عيسى ﷺ]

هذا إذا ثبت ورود ذلك ، و إلا فلا حاجة إليه ، فإن إحياء الموتى مطلقا من الخصائص الإلهيّة ، ولذلك (بقي الناظرحائرا ، إذيرى الصورة) بالصورة (بشرا ، بالأثر إلها [1]) فإنّها من الخصائص الإلهيّة ، كما تقرّر عند أهل النظر أنّ وجود الخاصّة يستلزم وجود صاحبها ، فلابدّ وأن يكون الناظر حائرا عند رؤيته ذلك .

(فأدّى بعضهم فيه) ذلك النظر (إلى القول بالحلول) لما هم عليه أبدا في أصل ذوقهم ومشربهم من ثنويّة العلّة والمعلول ، فإنّهم ما خلعوا قطّ نعلي تعدّد المتقابلين ، مع توجّههم وقصدهم على مطايا النيّات بلوغ طُوى التنزيه المقدّس عن التثنّي والتغائر . ولذلك ذهبوا إلى القول بالحالّ والمحل ، (وأنّه هوالله بما أحيا [2] الموتى ، ولذلك نُسبوا إلى الكفر- وهوالستر- لأنّهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشريّة عيسى ، فقال : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾) [١٧/٥] (فجمعوا بين الخطأ والكفرفي تمام الكلام كلّه ، لأنّه) - أي الكفرالمنصوص عليه في الآية - (لابقولهم :« هوالله ») أي المسيح . لأنّ مؤدّى قولهم أنّ المسيح من حيث هوّيته الله - وفي عبارته هذه إشارة إليه - ولا شكّ في صدقه ،(ولا بقولهم :﴿ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾) فإنّ المسيح

---

١) عفيفي بالأثر الإلهي .
٢) عفيفي : أحيا به .

من حيث الصورة ابن مريم بلا شكّ ؛ بل بالجمع بينهما ، فإنّهم به ستروا الله بصورة بشريّة عيسى .

ثمّ إنّه لما بيّن أنهم جمعوا بين الخطأ والكفر في قولهم هذا ، وقد بيّن وجه كفرهم فيه ، شرع في تبيين خطأهم بقوله : (فعدلوا بالتضمين) - أي بسبب جعلهم الحقّ في ضمن المسيح حالاً فيه - (من الله - من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتيّة البشريّة بقولهم :﴿ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾) فإنّك قد عرفت في مطلع الفصّ هذا أنّ محل الروح عندهم يسمّى بالناسوت .

(وهو ابن مريم بلاشكّ) وإن ظهرمن هذا أيضا كفرهم ، ولكن الغرض من هذا الكلام تبيين خطأهم . وذلك لأنّهم عبّروا عن تلك العقيدة بقوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ بحمل هوهو . وذلك إنما يقتضى الاتّحاد بين المحكوم عليه وبه ، لاتضمينه له (فتخيّل السامع) من عبارتهم هذه (أنّهم نسبوا الإلهيّة للصورة و جعلوها عين الصورة) على ما هو مؤدّى مثل ذلك الكلام .

أمّا نسبة الأُلوهيّة للصورة ، فبحمل المسيح بن مريم بهويّتها على الله بهو هو ، وأما جعلها عين الصورة فبوصفهم المحمول ذلك بالإبن ، فحيث يخيّل السامع من كلامهم خلاف ماقصدوه من أصل عقيدتهم التي جبلوا عليها أوّلا (وما فعلوا) ذلك النسبة على وفق ما فهم السامع من كلامهم وطبق ما يخيّل من معتقدهم (بل جعلوا الهويّة الإلهيّة ابتداء في صورة بشريّة - هي ابن مريم- ففصّلوا بين الصورة والحكم) - وهو نسبة الإلهيّة - تفصيل الحالّ عن المحلّ ، (لا أنّهم جعلوا الصورة عين الحكم) على ما هو المفهوم من كلامهم ، والمقصود من خلقتهم ، وهو أنّ الصورة التشبيهيّة عين الحكم المعنويّ التنزيهيّ .

وظاهر أنّ المراد بـ« الحكم » هاهنا هو نسبة الأُلوهيّة لا المحكوم عليه ، ولا القول بالحلول . وبـ« الفصل » هو التفرقة ، لا إيراد ضمير الفصل ، فإنّه من التعسّفات البعيدة التي لا يليق سلوكها بالمحصّلين ، فكيف بالمحقّقين[1] ! و بـ « الخطأ » هو التعبير بما يخالف مقاصدهم ، بل ينافيه ، لا الحصر المستفاد من الفصل ؛ فإنّه من الكفر لا الخطأ . إذ حصر الحقّ في صورة بشريّة عيسى هو ستره المذكور المفسَّربه الكفر ؛ فلابدّ وأن يكون الخطأ معنى وراء ذلك حتّى يصحّ أن يقال : إنّ كلامهم جامع لهما .

تنبيه كاشف لابدّ من تذكره هاهنا :

[الوحدة الإلهية لاتعاند الكثرة]

إعلم أنّ الهويّة الإلهيّة - لانتفاء أحكام المتقابلات فيها - وحدتها ليست هي الوحدة المعاندة للكثرة ، بل هي الشاملة لها ، المستجمعة معها ، فعبّر عنها هاهنا بالحكم ، تنبيها على هذه النكتة ، وتنزّلا أيضا إلى مسلك النصارى في ذلك ، فإنّهم جعلوا الأُلوهيّة موطن ثالث الثلاثة وقالوا فيها بالأقانيم المتكثّرة .

---

١) تعريض للكاشاني حيث قال في شرح هذا المقطع (ص٢١٥) :« حصروا الهوية الإلهية ابتداء في صورةٍ بشريةٍ هي ابن مريم ، ففصلوا بين الصورة المسيحية والحكم عليها بالإلهية بـ « هو »- ضمير الفصل - فأفاد كلامهم الحصر ؛ لا أنهم جعلوا صورة المسيح عين الحكم عليها بالإلهية . والظاهر أن الشيخ استعمل « الحكم » بمعنى المحكوم عليه ، ليطابق تفسيره الآية ، فإنّ الله في الآية محكوم عليه ، والمسيح هوالمحكوم به . وقد يستعمل الحكم كثيرا بمعنى المحكوم به ، فلاحرج أن يستعمل بمعنى المحكوم عليه للملابسة ؛ وأراد أنهم أرادوا حلول الحق في صورة عيسى ، وهم يقولون بالفصل ، أي بالفرق ؛ وهو أن الله في صورة عيسى . فمعناه : حلّ الحقّ في عيسى بن مريم . فالحكم على هذا حلول الله » .

ثمّ إنّهم فصّلوا في المسيح بما كان عليه من إحياء الموتى (كما كان جبرئيل في صورة البشر – ولانفخ – ثم نفَخ . ففصّل بين الصورة والنفخ ؛ و) الدليل على ذلك أنّه (كان النفخ من الصورة) بشهادة المشاهدة ، وبيّن أن تلك الصورة ما لزمها النفخ ، (فقد كانت ولانفخ) ، فعلم أنّه ليس من ذاتيّات تلك الصورة ولا من لوازمها (فما هو النفخ من حدّها الذاتي) فإنّ الذي يدخل في الحدود لاأقلّ من أن يكون من لوازمها .

[العقائد المختلفة حول عيسى عليه السلام]

ثمّ إنّه إذا استمرّ المراء بين أهل النظر في أمر عيسى اختلف آراؤهم فيه ، (فوقع الخلاف بين أهل الملل في عيسى ، ماهو ؟ فمن ناظر فيه من حيث صورته الإنسانيّة البشريّة فيقول : « هو ابن مريم » ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثّلة البشريّة) بظهور أوصافها الروحيّة وملكاتها الكماليّة منها ، مما لايمكن صدوره من الصور الهيولانيّة الجسميّة (فينسبه لجبرئيل ؛ ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحيّة) ، وبيّن أن لكل شخص حيّ من الإنسان صورة هيولانيّة جسمانيّة هي مبدء النسبة إلى أُمه ، فإنّها مقتضى أصل القابليّة الأُولى ، ضرورة أنّها هي الآخر ، فلذلك وسمها بابن مريم .

وفي جمع بيّنات عدده[1] معه ما يدلّك على تولّد الصورة منها . وإذ كان

---

١) يعني أن بينات عدد اسم مريم وهو ٢٩٠ [ص ر] وهي ا د ا ، إذا جمع مع عدد مريم والمجموع -٢٩٦- صارالجمع عين عدد لفظة صورة ، اي عدد حروفها الثلاث ، وهي (ص و ر)، وتضمن العدد لبيناته بمنزلة تضمن الأم لولدها ، فالصورة البشرية العيسوية منزلتها من مريم منزلة الولد من الأم ـ كما لايخفى ـ نوري .

ذلك هوموطن تمام الظهور والإظهارأشار في النسبة إليها بصريح القول ، وصورة جسدانيّة هي مبدء النسبة إلى أبيه ، فإنّ الخيال والوهم الذين هما جناحا تأثيرها ورجلا تقوّمها ليس للفعل مبدء غيرهما فلذلك نسبها إلى جبرئيل .

ثمّ إنّ الحاصل من الصورتين والنتيجة الكاشفة عن مؤدّى تينك المقدّمتين إنما هي آثارها من الأفعال و الأحوال [٢٨٩/الف] الظاهرة من هيئة جمعيّتهما فهي إذن صورة جمعيّة الكل ، فلذلك نسبها إلى الله بذلك الاعتبار .

[الاعتبارات الثلاث في عيسى عليه السلام]

و إذ كان فيها أمرتمام الإظهار بالفعل ، صرّح فيه أيضا بالقول حيث قال: (فنقول :« روح الله » أي به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه ، فتارة يكون الحق فيه متوهَّما - اسم مفعول) ، حيث يعتقد فيه مبدئيّة ظهور الحياة ، فإنّها معنى جزئيّ[١]-(وتارة يكون الملك فيه متوهَّما) حيث يعتقد فيه ويعتبرمبدئيّة الأفعال الروحانيّة والملكات الملكيّة ، (وتارة تكون البشريّة الإنسانيّة فيه متوهّمة) حيث يعتبر منه ظهور الانفعالات البشريّة .

(فيكون عند كل ناظربحسب ما يغلب عليه) في اعتقاده : (فهو كلمة الله) باعتبار حصوله من نفخ جبرئيل ،(وهو روح الله) باعتبار مبدئيّته للإحياء ، (وهو عبدالله) باعتبار صورته البشريّة .

[تمايز عيسى عليه السلام عن غيره من بني نوعه]

(وليس ذلك) الوجوه (في الصورة الحسّية لغيره) من بني نوعه (بل

---

١) تعليل لقوله متوهما - تفطن - نوري .

كلّ شخص منسوب إلى أبيه الصوري، لاإلى النافخ روحه في الصورة البشريّة) ضرورة تخالفهما وتباينهما ، حيث يكون الكثرة الكونيّة هوالغالب عليه (فإن الله إذا سوّى الجسم الإنسانيّ - كما قال :﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ ﴾ نفخ فيه هو تعالى من روحه ، فنسب الروح في كونه)- حيث قال :﴿ وَ نَفَخْتُ فِيهِ ﴾ -(و عينه) حيث أضاف إلى نفسه بقوله :﴿ مِنْ رُوحِي ﴾ [٢٩/١٥] (إليه تعالى ، وعيسى ليس كذلك) لغلبة الوحدة الوجوبيّة عليه ، فليس لتلك التفرقة عليه قهرمان (فإنّه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشريّة بالنفخ الروحي)- فإنّ جسمه من الماء المتوهّم من نفخ جبرئيل-(وغيره -كماذكرناه - لم يكن مثله) .

[كلمة كُن]

ثمّ إنّه لما بيّن وجه اختصاص عيسى وامتيازه عن سائرالكلمات ، أخذ يكشف عن وجه اشتراك الكلمات كلها ، لما تحقّق به عيسى ، وتحقيق سريان الوجوه الثلاثة المذكورة وصور اختلاف الملل فيها ، تبيينا للمماثلة المنصوصة عليها بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ﴾ [٥٩/٣] بقوله :

(فالموجودات كلها كلمات الله التي لاتنفد ، فإنّها عن :« كن ») من حيث أنّ ظهورها من مستجنّ الغيب إلى مراتب المخارج بانبساط **النفَس الرحماني** المعبّر عنه بـ« كن » فهي صور تنوعاته ؛ (و﴿كن﴾كلمة الله ، فهل تنسب الكلمة) هذه (إليه تعالى بحسب ما هو عليه ، فلا تعلم ماهيّتها) أي الكلمة ما هي : أمن مقولة القول ، أونسبة خاصّة من إجتماع الأسماء ، أو غيرذلك ؟ (أو ينزل هو تعالى إلى صورة من يقول : «كن » ، فيكون قول «كن » حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها ، وظهر فيها) .

واختلف العارفون في هذه الكلمة اختلاف الملل في الكلمة العيسويّة :

(فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد ، و بعضهم إلى الطرف الآخر ، وبعضهم يحار في الأمر ولايدري ؛ و) لكن (هذه مسألة)- يعني مسألة تصوّر الوجهين هذه وتنزّل الحقّ إلى صورة القائل - لبُعده عن المدارك العقليّة (لايمكن أن تعرف إلا بذوق **كأبي يزيد** حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت ، فعلم عند ذلك بمن ينفخ ، فنفخ ، فكان عيسويّ المشهد) فعلم أنّ الإحياء ليس مختصّا بعيسى .

هذافي الإحياء الصوريّ بالكون العرَضي المفارق .

[الإحياء المعنوي]

(وأما الإحياء المعنويّ بالعلم) الذي هو أتمّ أصناف نوعه ، أعني إحياء النفوس البشرية المستهلكة في ظلمات القُوى الطبيعية بإشراب ماء حياة العلم بالله من العين الخاصّ الختميّ ومشرب ذوقه الكماليّ ، الذي هو أتمّ أنواع الحياة وأشرفها -فإنّ هذه الحياة أعني إحياء الأجسام بالنفخ هي الحياة الكونيّة العرَضيّة السفليّة الظلمانيّة - (فتلك الحياة الإلهيّة الذاتيّة العليّة النوريّة التي قال الله فيها :﴿ أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾) [١٢٢/٦] (فكلّ من أحيا نفسا ميتة بحياة علميّة في مسألة خاصّة متعلّقة بالعلم بالله ، فقد أحياه بها ، وكانت له نورا يمشي به في الناس . أي بين أشكاله في الصورة) من بني نوعه ، فإنّ المشاكلة والمماثلة إنما تستدعي التورّط فيما هم عليه من الضلالة في ظلمات العادات وغياهب الاعتقادات ، فالإنسان في تلك الورطات إذا ممّا لامندوحة له عمّا يهتدي به من الأنوارالكاشفة عن الطريق ؛ فلذلك صرّح في النص التنزيلي به .

ثمّ إنّه لما انساق الكلام إلى هذه الجمعيّة الختميّة ، حرّكه بواعث الشوق والانبساط إلى التنقّل من منثورات الحقائق نحو منظومات اللطائف ، بما ينبئ عن كمال ذوق هذه الورثة الختميّة ، وعلوّ قدرهم في فنون المعارف بقوله :

(فلولاه و لولانا) * (لما كان الذي كانا)

يمكن أن يجعل كناية « لولانا » عبارة عن الذين أحياهم الشرب من المشرب الختميّ ، وعين الحياة الحقيقيّة ؛ ويمكن أن يجعل لمطلق الإنسان ، وعلى الأول يكون قول :

(وإنّا أعبُدٌ حقّا) * تعريضا بما حكى عن عيسى :«إني عبد الله» أي نحن العبيد الحقيقي لله ، * (وإنّ الله مولانا) نحن ؛ وعلى الثاني معناه أنّ العبوديّة والأُلوهيّة الحقيقيّتين بالإنسان وقوله :

(وإنّا عينه) أيضا يحتمل الوجهين : فعلى الأوّل ضميره عائد إلى الحقّ . وعلى الثاني عائد إلى « الذي كانا » وهو عبارة عن الإنسان ، أي الإنسان عين الحقّ ، أو المحمّديّون هم العيون في هذا النوع ، إذ لكلّ أُمّة من الأُمم منزلة قوّة منه ، فهم الذين يدركون أنفسهم بهم ، وذلك مخصوص بالعين بين المشاعر ؛ (فاعلم) * ذلك (إذاماقلتَ إنسانا)

أي إنّه إنسان عين الحق ، أو الوجود .

(فلاتحجب بإنسانٍ) * (فقدأعطاك) بالعين (برهانا)

تطلع به على جميع الحقائق - إلهيّة وكيانيّة - وتحيط منه بالكل إحاطة إنسان العين بالشخص .

(فكن حقّا وكن خلقا) * بتلك الإحاطة الوجوديّة والشعوريّة

* (تكن بالله) وتأييده (رحمانا)

أي مبدء فيضان الرحمة من المعارف المحيية للنفوس الهالكة .

(وغذّ خَلقَه منه) أي من الله * (تكن روحا) لروحك (وريحانا) للمستنشقين منك روائح الحياة الأبديّة .

ثمّ لما بيّن أمر الجمع والإجمال بما لا مزيد عليه محرّضا للطالبين والواجدين أن يطعموا الخلائق من تلك الأغذية الإجماليّة ، فإنها أُسّ العلوم الذوقيّة والمعارف الوجدانيّة ، أشار إلى مبدء التفرقة الكونيّة من تلك الجمعيّة المشار إليها بحيث يفضى إلى ما هوالمقصد هاهنا بقوله :

(فأعطيناه) عطفا على قوله :« فلا يحجب » أي نحن في ذلك التعيّن العيني أعطيناه (ما يبدوا) * (به فينا) من الصوروالقوالب المشتملة عليها القوابل ، (فأعطانا) الظهور بها ؛ وهذه النسبة منشأ التفرقة .

(فصار الأمر مقسوما) * (بإيّاه و إيّانا)

ثمّ إنّ الظهوروالوجود وأحكامه من العلم والحياة لما كان هو سهم الحقّ في هذه القسمة :

(فأحياه الذي يدري) * (بقلبي) حياة علميّة هي أشرف أنواعها كماسبق .

فلئن قيل : إنما يصحُّ ذلك لولم تكن تلك الحياة له أزلا ، فإنّه على تقدير أزليّة حياته وعلمه لايتصوّر إحياؤه بوجه .

قلنا : إنّ العلوم والمعارف لله قسمان - على ما صرّح به الشيخ في أكثر تصانيفه -: منها ما يكون قديما أزليّا لازما لذاته تعالى ، ومنها ما يكون حادثا متجدّدا بتجدّد الكاملين من أشخاص الإنسان . و وجود القسم الثاني هو

الغاية لإيجاد الخلق . وفي قولـه : « الذي يدري بقلبي » إشعار بخصوصيّة القسم الأخير. فعلم أنّ الذي يُعلم ويُدرى بالقلب إحياؤه تعالى في هذا المظهر والنشأة (حين أحيانا)

ثمّ لما بيّن نصيب الحق وسهمه في تلك القسمة أشارإلى نصيب العبد ، منها بقوله :

(فكنّا فيه أكوانا) متحوّلة * (وأعيانا) ثابتة (وأزمانا)

بها نتحوّل ونثبت ، فإنّ الأُمورالكونيّة منحصرة في هذه الأقسام . وفيه إشارة إلى قرب الفرائض، فإنّ العبد بجميع جوارحه وقواه في هذه الحضرة متجدّدة معها بالفعل ، فلا تتوهّم من : « كنّا » أنّ ذلك كان في الأزل ، كما توهّمه البعض[1] ؛ فإن « كان » في أمثال هذه المواضع يفيد استمرار الأزمنة ، كما قال الشيخ - فيما ألحق بقوله « كان الله ولم يكن معه شيء » يعني :« والآن كما كان »- : إنّه لا حاجة إلى ذلك لدلالة «كان» عليه . اللهم إلاّ للإفصاح ودفع الاحتمال . وبيّن أن كون العبد آلة للحق وتبعا له في الوجود والشعور - كما هو قرب الفرائض - أمرٌ ذاتيٌّ للعبد ، فهو من الضروريّات التي لايحتاج فيها إلى تعيين وقت وحين ، دون عكسه ، وهو كون الحقّ آلة للعبد ، وهو المعبّر عنه عندهم بقرب النوافل ، فإنّه أمرعَرَضي إنما يتحقّق في بعض الأحيان ولذلك أشار إلى ذلك في صورة حينيّة بقوله :

(وليس بدائم فينا) * (ولكن ذاك أحيانا)

فهو إشارة إلى قرب النوافل ، لا إلى قرب الفرائض ، كما توهّمه البعض[2]؛

---

١) إشارة إلى ما قاله الكاشاني : ص٢٢٠ .

٢) راجع شرح الكاشاني : ٢٢٠ .

فإنّ كون الحقّ في العبد هو بأن يكون سمعه وبصره على ما لايخفى ، فهو صريح في ذلك القرب .

[كيف يصدر المادي من الروحاني]

ثمّ إنّه إذ قد ذكر ما استغربه العقول المحجوبة بالحجج النظريّة من أمر امتزاج النفخ الروحاني مع الصورة البشريّة العيسويّة ، وتركّب مادّتها الجسمانيّة منهما ، أخذ يحقّق ذلك بإثبات القاعدة الكليّة المقنّنة الذوقيّة ، وانطباق أُصول الحكم المتقنة الكشفيّة على ذلك بقوله :(وممّا يدلّ على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصريّ هو أنّ الحقّ وصف نفسه بالنفَس الرحماني ، ولابدّ لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة) من الترويح باستخراج أبخرة جسمانيّة صالحة لأن يتصوّر بصور الحروف والكلمات الحايزة سائر المراتب الوجوديّة - جسمانيّةكانت أو روحانيّة إلهيّة أو كيانيّة - ويعبّر بذلك عما انطوى عليه باطنه مما يقتضي الإظهار ، فيستريح به من تعب طلبه وما يلزمه من همّة وكربة ؛ وإليه أشار بقوله :

(وقد عرفتَ أنّ النفَس في المتنفّس ما يستلزمه ، فلذلك قبِل النفَسُ الإلهي صورَ العالم ، فهو لها كالجوهر الهيولاني) الذي إنما يتقوّم في الخارج ، ويظهر فيه بتلك الصور ، تقوّم النفَس وتصوّره في الخارج بصور الحروف .

[الطبيعة و إطلاقاتها]

(وليس) ذلك الجوهرالهيولاني (إلاّعين الطبيعة) وإذا كان الكلّ عين الطبيعة فلا يبعد أن يكون النفخ من الروحانيات مادّة للصورة البشريّة العنصريّة .

لايقال : إنّما تنحسم بهذا مادّة الاستبعاد لو لم تكن الطبيعة حقائق مختلفة ؟

لأنه قد ظهر بما بيّن في أمر النفس أنّه في العنصريّة والروحانيّة هي الطبيعة بما هي طبيعة ، وهذا يوافق إطلاق قدماء الحكماء - على ما حكى عنهم جابر[1] رضي الله عنه : -« أنّهم في عرفهم العامّ كما يطلقون الطبيعة على مبدء الحركة والسكون لما هي فيه بالذات ، فقد يطلقونها في الخاصّ من عرفهم على معان آخر : منها الطريق إلى الكون ، ومنها ذات الشيء» . ولا يخفى أن هذا العرف منهم لا يخالف ما أطلق عليه الشيخ بالعموم والخصوص ، بل يساويه مفهوما وذاتا .

وما قيل هاهنا[2]: « إنّها هي التي لايكون أفعالها إلا على وتيرة واحدة ، سواء كان مع الشعور أو لامعه » ، فهو مما لايناسب هذا الكلام أصلا ، فإنّه يقتضي أن يكون سائر المركبات - من الماديات - خارجة عن حيطة الطبيعة، فإنّ للمركّب من حيث أنّه مركّب أفعالا متنوعة على أنحاء شتّى .

وأيضا يلزم أن يكون الملأ الأعلى - على ما ذهبوا إليه - خارجة عنها ، إذ منها ما أُنزل فيه أنّه ﴿ شَدِيدُ الْقُوَى ﴾ [٥/٥٣] وسيشير إليه الشيخ بإثبات الاختصام لهم .

[مادّة تكوّن الأرواح والعناصر]

فإذا كان الكلّ طبيعيّة (فالعناصر صورة من صور الطبيعة وما فوق

---

١) يظهر أنه جابر بن حيان ، ولم أعثر على مصدر النقل .

٢) شرح الكاشاني : ٢٢١ . راجع أيضا ماأورده القيصري حول المقصود من الطبيعة : ص ٨٧٧ .

العناصر وما تولّد عنها ، فهوأيضا من صور الطبيعة : وهي الأرواح العلويّة التي فوق السماوات السبع ، وأما أرواح السماوات وأعيانها فهي عنصريّة ، فإنّها من دخان العناصرالمتولّد عنها) تولّد لطيف الأجزاء الدخانيّة من كثيف الأجزاء الناريّة ، فإنّ ألطف أجزاء النار هي التي يعلوها في صورة الدخان ، و في الدخان أيضا أجزاء لطيفة وكثيفة ، فاللطيف منها يتولّد منه أرواح السماوات وإليه أشاربقوله :(وما تكوّن عن كلّ سماء من الملائكة فهومنها ، فهم عنصريّون ومن فوقهم) من العقول المجرّدة المسمّاة بلسان الشريعة بـ « الملأ الأعلى » طبيعيّون ، فلهذا وصفهم الله بالاختصام - أعني الملأ الأعلى - لأنّ الطبيعة متقابلة ، والتقابل الذي في الأسماء الإلهيّة التي هي النِسب إنّما أعطاه النفس)

[مبدء التقابل في العالم]

فعلم من هذا أنّ التقابل ومايستتبعه من الاختصام إنّماهو أولا [الف/٢٩٠] وبالذات من النفَس ، وثانيا وبالعرض من الأسماء ، فلا تعلّل اختصام الملأ الأعلى بتقابل الأسماء ، فإنّ النفَس هو مبدأ التقابل وأصله .

(ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغنى عن العالمين ؟) وهو مما يسقط نسبة العالم عنها مطلقا ، (فلهذا) أي لأنّ الذات لها الغنى (خرج العالم على صورة من أوجدهم) فإنّها مستغنية عن نسبة الإيجاد (وليس) الموجد (إلا النفس الإلهي) فعلم[1] من هذا الفرق بين نفس

---

١) قد ورد في الخبر الصحيح عن بعض أئمتنا وسادتنا عليهم السلام في تفسير قوله سبحانه حكاية عن عيسى بن مريم عليه السلام :﴿ وَ لا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾[١١٦/٥] أن المرادمن النفس المضافة إلى كاف الخطاب هو أميرالمؤمنين علي المرتضى قبلة العارفين ، الذي قال :« معرفتي بالنورانية معرفة الله ، ☜

الحقّ المتّصفة بالنفس وبين ذاته . وكأنّك قد نبّهت في المقدّمة أنّ من الجلالة ما يلوّح عليهما تلويحا بيّنا فلا نعيده .

وليس في الوجود بمراتبه ظاهرا وباطنا إلا النفس الإلهي (فبما فيه من الحرارة علا، وبما فيه من الرطوبة [1]سفل ، وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل ، فالرسوب) في العالم الكبير (للبرودة و الرطوبة) كذلك فيما يماثله من أفراد الإنسان (ألاترى الطبيب إذا أرادسقي دواء لأحد ينظر في قارورة مائه ، فإذا رآه رسَب علم أنّ النضج)- وهي استعداداأخلاط المزاج وتهيّؤ موادّه للصلاح بما يقبل تصرّف الطبيب فيه - (قدكمل ، فيسقيه الدواء ليسرع في النجح) فإنّه بدون النضج التامّ لا يتوقّع ذلك . (و إنّما يرسب لرطوبته و برودته الطبيعيّة) فهما المقتضيان لكمال النضج المنجح ، والمزاج الحاصل منهما هو المسمى بالطين .

☜ ومعرفة الله معرفتي بالنورانية » ؛ ونفس الله تعالى لها مقامات مترتبة أربعة أو خمسة : مرتبة النقطة ، والرحمة ، ثم مرتبة الألف المطلقة ، والنفَس الرحماني المسماة بالريح في اللسان القرآني ، ثم مرتبة الحروف البسيطة المسماة بالسحاب المزجي في ذلك اللسان ، ثم مرتبة كلمة « كن » المركبة من بسائط الحروف المسماة بالسحاب الثقال وبالركام والمتراكم . وعلى تقدير اعتبار كونها خمسة يعتبر مرتبة الماء الفائض النازل من سماء مرتبة السحاب الثقال ، الذي به يحيي أرض الأموات ، وكل ذلك قد كنى عنه في اللسان القرآني كما أشرنا .

والمراد من الماء هاهنا هو وجود كل شيء ينزل من تلك السماء ، فإن كلمة « كن » واحدة في نفسها وتتعدد وتتكثّر بتعلقها بأعيان الأشياء الموجودة بأطوارها التي هي وجودات الأشياء ، ووجودات حقائقها الروحانية في العالم الأعلى ـ فافهم فهم نور ، لا وهم زور ـ نوري .

---

١) عفيفي : البرودة والرطوبة .

[خلق الإنسان بيديه تعالى]

(ثمّ إنّ هذا الشخص الإنساني عجن طينته بيديه ، وهما متقابلان[1]) ممّا يظهرمنه الآثار المتقابلة : كالخير والشرّ ، واللطف والقهر، والرحمة والغضب ؛ (وإن كانت كلتا يديه يمينا) في مصدريّة الرحمة واللطف كما قال في غيرهذا الموضع أنّ وجود الغضب والقهر لرحمته عليهما . وإليه أشاربقوله : « سبقت رحمتي غضبي » ؛ (فلا خفاء بما بينهما من الفرقان) فإن ذلك لاينفي الفرقان والثنويّة ، فلابدّ من التكثّر (ولو لم يكن إلا كونهما اثنين ، أعني يدين) وإنما لزم ذلك (لأنه لايؤثّر في الطبيعة) بعجن الطينة المشتملة على المتقابلين (إلا بما يناسبها[2]، وهي متقابلة ؛فجاء باليدين) .

(ولمّا أوجده باليدين سمّاه بشرا ، للمباشرة اللائقة بذلك الجناب) فإنّ المباشرة حقيقةً هي الإفضاء بالبشرتين . والبشرة : ظاهر الجلد . وذلك المباشرة إنما تكون (باليدين المضافتين إليه) تعالى . أعني مبدء التأثيرمن حيث التعدّد والتكثّر ، الذي هو طرف ظاهريّة الحق وبشرة مباشرته .

(وجعل ذلك من عنايته لهذا النوع الإنساني) فلذلك أمر ذوي العقول الشريفة بسجودهم له (فقال لمن أبى عن السجود له :﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾) [٣٨/٧٥] موميا فيه أن سبب استيهلاله لسجود الكل إنما هو مخلوقيته باليدين (﴿ أَسْتَكْبَرْتَ ﴾ على من هو مثلك - يعني عنصريا - ﴿ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾ عن العنصر ، ولستَ كذلك ، ويعني بالعالين من علا

---

١) عفيفي : متقابلتان .

٢) عفيفي : مايناسبها .

بذاته عن أن يكون في نشأته النوريّة عنصريًا ، و إن كان طبيعيًا) .

[فضل الإنسان على سائر المخلوقات]

(فما فضَل الإنسانُ غيرَه من الأنواع العنصريّة إلا بكونه بشرا من طين) فإنّه مزاج كمال النضج المنجح كما سبق تحقيقه . (فهو أفضل نوع من كلّ ما خلق من العناصرمن غير مباشرة) وأنت عرفت معنى المباشرة من ملامسة ظاهر الجلد وملاقاته ، وقد سبق لك أنّ الإنسان بسمعه وبصره عند أحد القُربين يتحقّق فيه ملاقاة الظاهرين ، كما لا يخفى - دون غيره من الأنواع ، علويّة شريفة كانت أو سفليّة خسيسة - (فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضيّة والسماويّة) .

(والملائكة العالون) - أي الذين ظهروا في الوجود قبل ظهور عوالم الإمكان كما أفصح عنه النظم الذي هو مطلع كتاب عقلة المستوفز[1]، وهو :

الحمد لله الذي بوجوده * ظهر الوجود و عالم الهيمان
والعنصرالأعلى الذي بوجوده * ظهرت ذوات عوالم الإمكان

- فهم (خيرمن هذا النوع الإنساني بالنصّ الإلهي) كما علم من قوله : ﴿ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾ .

وذكر الشيخ في فتوحاته المكيّة[2]:« إنّي رأيت رسول الله ﷺ فسألت أنّ الإنسان أفضل أم الملائكة ؟ فقال ﷺ : أما علمت بأن الله يقول : « من

١) عقلة المستوفز : ٤٣ .
٢) الفتوحات المكية : ٢/٦١ ، الباب ٧٣ ، السؤال ٢٩ من أسئلة الترمذي .

ذكرني في نفسه ذكرتُه في نفسي ، ومن ذكَرني في ملأ ذكرتُه في ملأ خير منه » . ففرحت بذلك » . فالملأ الذي خير منه هم **العالون** .

وينبغي أن يعلم أنّ الخيريّة هاهنا هو غلبة أحكام الوجود - أعني الوجوب وما يتبعه - وذلك هو الشرف والقرب بالمبدء ، دون الكمال الذي هو جمعيّة الوجوه[1]، إمكانيّة كانت أو وجوبيّة ؛ فعلم أن الخيريّة هاهنا ليست بحسب عموم الأفراد فقط ، وأنّه لاتدافع بين خيريّة بعض الملأ الأعلى لإنسان ، وبين ما له عندهم من الكمال الجمعيّ الإحاطيّ ، الذي به استحقّ خلافة الحقّ .

ثمّ إذا عرفت أنّ العالم على صورة مَن أوجده - أعني العالِمَ[2] - وهو المعبّر عنه بالنفَس الرحماني - كما ثبت آنفا -(فمن أراد أن يعرف **النفْس الإلهي** فليعرف العالَم ، فإنّه « من عرف نفسَه عرفَ ربه » الذي ظهر فيه) أي في ربّه ، فإنّ العالم ظاهر والربّ مظهره[3]. (أي العالم ظهر في النفَس الرحماني الذي نفَّس اللهُ به عن الأسماء الإلهيّة ما تجده) من الكرب (من عدم ظهور آثارها) بظهور أثرها ، (فامتنّ على نفسِه بما أوجده في نفَسه ، فأوّل أثر كان للنفَس إنما كان في ذلك الجناب) بظهور آثار الأسماء الإلهيّة بأعيانها الثابتة ؛

---

١) يعني أن الإنسان الجامع للجوامع ومجمع المجامع ، الذي له الكمال الاحاطي في الوجود المصحاح لخلافة الله ، ولكونه إمام الأئمة في حقائق الأشياء التي عالمها عالم الملأ الأعلى وفي أسماء الله الحسنى ، مرتبته فوق مرتبة الملأ الأعلى وذلك كذلك . ففي المقام تفصيل بحسب ملاحظة كون طبيعة الآدمية والإنسانية لها مقامات ونشآت متفاوتة . فهي من جهة نشأته الكمالية الجامعة لجوامع الحقائق المحيطة بالجل والقل ، فائقة على الكل ولاريب فيه ـ نوري .

٢) يعني العالم بكسراللام ، وهوالنور المحمدي والحقيقة المحمدية المطلقة التي هي عنصر عناصر الرحمة وظله في عالمنا [. .] جهة العنصرية الهيولى الأُولى ـ نوري .

٣) راجع تمهيد القواعد : ١٤٣ .

(ثمّ لم يزل الأمر يتنزّل بتنفيس الغموم[1] إلى آخرما وجد) وهوالإنسان بمراتبه من مدارج الإيقان ؛ ثم أخذ في تفصيله نظما بقوله :

(الكلّ[2] في عين النفَس * كالضوء في ذات الغلَس)

أي ظهور حروف الحقائق الكيانيّة في عين النفَس الرحماني كظهور الضوء في مطلع تباشير إصباح الإظهار عند انغمار أشعّة الأضواء المظهرة للأكوان العدميّة المتكثّرة في ظلمة الوحدة الإطلاقيّة الذاتيّة[3]، فإن « الغلَس » هو ظلمة آخرالليل ، وهذا أوّل نهار الإظهار .

كما أنّ العلم بالبرهان في آخر نهاره ، وذلك لأنّه إنّما يتحقّق في اللطيفة الإنسانيّة التي هي آخرأجزاء ذلك النهار ، ونهاية مراتب ظهوره عند إعراضها عن هذه التماثيل الموهمة ومشاعرها المشوّشة ، ذاهلاعن المواد الهيولانيّة ، ناعسا عن قواها ؛ فإنّ النفس الإنسانيّة حينئذ لابدّ وأن ترى عند توجّهها إلى مبدئها الفيّاض بالذّات رؤيا تدّل على ذلك النفَس الجامع للكلّ ، وهي المرتبة المسمّاة عندهم بالعقل المستفاد . و إليه أشار بقوله :

(والعلم بالبرهان في * سلخ النهار لمن نعس)
(فيرى الذي قد قلتُه * رؤيا تدلّ على النفَس)

---

١) عفيفي : ينزل بتنفيس العموم .
٢) عفيفي : فالكل .
٣) مراده من ظلمة الوحدة الإطلاقية الذاتية : الهويّة الذاتية الأحدية ، لااسم لها ولارسم في مرتبة حضرة المسماة بالذات ، فهي مرتبة المحو من دون صحو أصلاً -« يامن خفي من فرط ظهوره » - نوري .

فعلم أن البرهان[1] من أُمّهات صور النفَس الرحماني ، فإنّه عليه يترتّب الإيقان المنفّس له عن هموم الظنون والشكوك والجهالات المضلّة كما قال :

(فيريحه من كل غمّ * في تلاوته عبَس)

وذلك لأنّ مَن توجّه تلقاء حضرة الجواد لايمكن أن يخيب منه الآمال ، ومن استوهب المواهب من الوهّاب بالذات لابدّ وأن يرجع مقضيّ الحوائج على كلّ حال ؛ أما رأيت موسى ﷺ لما جدّ في طلب القبس قد ظهر له في صورة مطلوبه الناري معاينا له ، مع أنّه نور للملوك نهار الكشف وعسس ليالي البرهان وغياهب الحجاب كما أشار إليه بقوله :

(ولقد تجلّى للذي * قدجاء في طلب القبَس)
(فرآه نارا - وهو نو ..... * ..... رٌ في الملوك وفي العسس)

وإذا فهمت هذه المقالة علمت أنّ الطالب لابدّ له من إظهارالاحتياج والافتقار، متشمّرا أذيال التوجّه في مواقف الاستكانة والاضطرار، فإنّه ﷺ لما استجمع فيه شروط الطلب ، لوكان يطلب غيرالنار لرآه فيه ، وماخاب من سعيه وطلبه كما قال :

(وإذا فهمتَ مقالتي * تفهم بأنك مبتئس) أي فقير
(لوكان يطلب غير ذا * لرآه فيه وما نكس)

---

١) إذ البرهان الحق الحقيقي في العالم الأكبر هوالنور المحمدي الساري في السماوات والأرضين ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن : ﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [٤١/٥٣] وقد مرّ أن الرب بما هو رب هو ذلك النور البسيط المحيط ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] - نوري .

[ماحكاه القرآن من محاورة عيسى عليه السلام في القيامة]

ثمّ إنّه لمابيّن أن شخص الأب الأولى - المعبّر عنه بآدم - له الختم بحسب الوجود من حيث استيعابه أحكام الكثرة الأسمائيّة ، وأحديّة الجمع الذاتيّة ، أخذ يبيّن أنّ الكلمة العيسويّة لها تلك المرتبة بحسب الشهود ، قائلا :

(وأما هذه الكلمة العيسويّة) تبيينا لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ﴾ [٣/٥٩] وذلك لأنّها (لمّا قام لها الحقّ في مقام « حتى نعلم » و « يعلم ») يعني مقام الاختبارالمفيد للمختبر تجدّد العلم وحصول الحادث من نوعي العلم - على ما نبهت إليه آنفا - مقتبسا من قوله تعالى : ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَ يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴾ [٣/١٤٢] ومن قوله :﴿ وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَ الصَّابِرِينَ ﴾ [٤٧/٣١] فإنّ هذا المقام كما يفيد اختبارالمخاطب يقتضي استخراج ما عليه كلمته ، من الحِكم الكاشفة عن الأمر نفسه ، تنبيها للطالبين من الحاضرين ، وتبيينا للمسترشدين من الأمم الآتية ، طريق الحقّ . وفي صيغة « حتّى نعلم » وتكراره ما يدلّ على هذا .

(استفهمها عمانسب إليها :« هل هو حقٌّ أم لا»؟ مع علمه الأول بـ«هل وقع ذلك الأمر أم لا » ؟ فقال :﴿ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِى وَ أُمِّىَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [٥/١١٦] ولابدّ في الأدب من الجواب للمستفهم) تفصّيا عن اختباره ومايتبعه من إظهار الأمرعلى ما عليه في نفسه ، وذلك (لأنّه لما تجلّى له في هذا المقام)- وهو مقام « حتى يعلم ونعلم »-(وهذه الصورة)- يعني صورة اتّخاذه وأُمّه إلهين والسؤال عنه- (اقتضت الحكمةُ الجواب في التفرقة

بعين الجمع) الذي هو العبارة الكاشفة عن التوحيد الختمي ، جوابا للصورة المسؤول عنها ، وأداء لما هو مقتضى المقام .

(ف﴿ قَالَ ﴾ وقدّم التنزيه -:﴿ سُبْحَانَكَ ﴾فحدّد بالكاف الذي يقتضي[1] المواجهة والخطاب) اللذين إنّما يتحقّقان بالتشبيه ، فأتى بـالقرآن الجامع في مطلع كلامه ، ثمّ فصّله بقوله : (﴿ مَا يَكُونُ لِي ﴾ من حيث أنا لنفسي دونك ﴿ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ﴾ أي ما يقتضيه هويّتي ولا ذاتي) ذلك القول (﴿ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ﴾ لأنّك أنت القائل ، ومن قال أمرا فقد علم ما قال ، وأنت اللسان الذي أتكلّم به) .

[قرب النوافل والفرائض في مكالمة عيسى عليه السلام]

وبيّن أنّ في ظاهر كلامه هذا تدافع ، حيث نسب القول إلى الله والكلام إلى نفسه ، فدفع ذلك التدافع بقوله : (كما أخبرنا رسول الله ﷺ عن ربه في الخبر الإلهي فقال[2] : « كنتُ لسانه الذي يتكلم به » فجعل هويّته عين لسان المتكلّم ، ونسب الكلام إلى عبده)- فظهرأنّه لاتدافع بين أن يكون القائل - أعني اللسان عين هويّة الحقّ . وبين أن يكون الكلام للعبد ، كما ورد به الحديث القدسي . وعلم أنّ هذا كلّه قرب النوافل .

وإذ كان مقامه يستوعب القربين ، أشار إلى ذلك بقوله : (ثمّ تمّم العبد الصالح) - أي المتقرّب بالنوافل - (الجواب) عند مقاربته ومخاطبته بقرب الفرائض ، حيث يكون الحقّ متكلّما والعبد آلته (بقوله :﴿ تَعْلَمُ مَا فِي

---

١) عفيفي : التي تقتضي .

٢) مضى الخبر .

نَفْسِي ﴾ والمتكلّم الحقّ ﴿ وَ لاَ أَعْلَمُ ﴾ ما فيها)[١] .

ثمّ لما استشعرأن يقال هاهنا : إذا كان المتكلّم فيها هوالحقّ ، كيف يصدق منه قوله : « لا أعلم ما فيها ؟ » . قال : (فنفَى العلمَ عن هويّة عيسى من حيث هويته ، لا من حيث أنّه قائل وذو أثر) .

وإذ قد كان هذا القرب يستلزم الاتحاد الذاتي نبه إليه بقوله :« ولا أعلم ما فيها»- بإيراد الضمير وبإيرادالفصل على الاتّحاد الوصفي ، الدالّ على مبدء القول المسؤول عنه - واصَله بقوله :(﴿ إِنَّكَ أَنْتَ) عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ﴾ [٥/١١٦] (فجاء بالفصل والعماد تأكيدا للبيان واعتمادا عليه ، إذلايعلم الغيب إلاّالله) .

* * *

ثمّ إنّه لما بيّن أنّه قد أتى في هذا الجواب بالتفرقة ، التي هو عين الجمع ، أفصح عن ذلك بقوله :(وفرّق وجمع)- بالتنزيه والخطاب -(ووحّد وكثّر) من حيث انتفاء القول عن نفسه و إثباته للسانه الذي هوالحقّ تعالى (ووسّع وضيّق) من إثبات علم الحقّ بنفسه وسلبه عنها ، وبيّن أنه حينئذ قد أتى بالمتقابلين في صورة التثليث ، وذلك هو تمام الكثرة كما لايخفى على الواقف بأساليب علم العدد . فيكون هذا غاية فيما اقتضت الحكمة من أصل الجواب بالتفرقة التي هي عين الجمع .

---

١) ذلك استهلاك الآلة ـ بما هي آلة ـ واضمحلال إنّيتها في وجود ذي الآلة القاهر عليها والمحيط بها بالإحاطة الوجودية الماحية لوجود الآلة ، لكون تلك الإحاطة الوجودية القاهرة لاتُبقي محاطا يقابل المحيط بتلك الإحاطة . إذ المقابلة والتقابل توجبان الثنوية الوجودية ، والمشاركة في أصل طبيعة الوجود وحقيقتها ـ فافهم فهم نور لاوهم ظلمة وزور ـ نوري .

وإذ قدكان السؤال المذكور إنمّا هو عن مصدريّته للقول المذكور وبلاغه إلى الناس - وما سبق منه إنّمايفيد نفي استحقاقيّته من حيث هويّته لذلك القول وأن الذي يستحقّ ذلك مَن هو ، ثمّ تمم بتحقيق مواطن ذلك المستحق وتبيين مبدء القول المذكور- أعني العلم - ولا دلالة له أصلا على قوله للناس وبلاغه لهم على ما هومقتضى مقام النبوة ، ومبتنى أصل السؤال - لابد في الجواب من التعرّض لذلك وأنّ القول المنبأ به إليهم ما هو ، حتي يتمّ الجواب ؛ فلذلك قال :(ثمّ قال متمما للجواب :﴿ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِى بِهِ ﴾ فنفى أولا مشيرا إلى أنّه ماهو) عيسى (ثمّ)- أي عند القول -(ثمّ أوجب القول أدبا مع المستفهم) لأنّه سأل عن القول وبيّن أنّ عين العبد وإن كانت ممحوّة الوجود بالذات فينفى عنه الصفات الوجوديّة ضرورة ، ولكن باعتبار أنّه عبد مأمور لايخلو عن الوجود ، فلا ينفى عنه الوجود وأوصافه من جميع وجوهه ، بل بوجه و وجه (ولولم يفعل كذلك لاتصف بعدم علم الحقائق - حاشاه من ذلك) فإنّ صاحب علم الحقائق يعرف كل حقيقة بوجهها - وجه نفي - كما قال : ﴿ مَا قُلْتُ لَهُمْ ﴾ ووجه إثبات (فقال : ﴿ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِى بِهِ ﴾ [٥/١١٧] وأنت المتكلّم على لساني) [الف/٢٩١]- أي في قرب الفرائض-(وأنت لساني) يعني في قرب النوافل .

(فانظر إلى هذه التثنية[١] الروحيّة الإلهيّة) التي قد اشتملت عليها الكلمة العيسويّة ، وكيفيّة سريانها في سائر أحوالها وأفعالها وأقوالها أوّلا في أمر التحقّق

١) في شرح القيصري (٨٩٥):« التنبئة » . وقال :« التنبئة تفعلة من نبأ . وأكثر الناظرين فيه قرؤا « تثنية » من الثني . وهوتصحيف منهم ؛ إذ هذه الحكمة نبوية ؛ ولايحتاج التثنية - بالثاء - إلى الوصف بالروحية والإلهية . أي فانظر إلى هذا الإنباء الروحاني الإلهي ما ألطفها - أي عبارة - وما أدقها - أي إشارة » .

والتوهّم اللذين في أصل خلقته . وثانيا في الآية التي نزلت في حكاية إحيائها الموتى واحتمالها للوجهين كما سبق بيانه . وثالثا في السؤال عنها : ﴿ ءأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ﴾ حيث ثنّى الخطاب والإلهيّة . وكذلك في الجواب حيث ثنّى ضمير المتكلم في ﴿ كُنتُ قُلْتُه ﴾ وثنّى القول وثنّى العلم مرتين ، وثنّى ضمير الخطاب بـ﴿ إِنَّكَ أَنتَ ﴾ . وفي استيناف الجواب أيضا تثنية ، وكذلك اشتماله على النفي والإيجاب فيه تثنية .

[اللطائف الذوقيّة في محاورة عيسى عليه السلام]

ثمّ إنّ هذا الجواب مع دلالته على التوحيد الجمعي الختمي وإشارته إلى القربين له لطيف معنى ودقيق فحوىً . وإليه أشار بقوله :(ما ألطفها وأدقّها !) أما وجه لطفها فهو إيراد الجواب مطابقا للسؤال ، حيث أنّ في السؤال ثنويّة في مقوله ، يعني قوله : ﴿ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّيَ إِلَهَيْنِ ﴾ أتى في جوابه بمثل ذلك . ووجه دقّتها هو أنّه قد أدرج في عبارته ما يلوّح على الثنويّة المشتمل عليها كلمته من التروّح والتألّه ، حيث قال : ﴿ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ ﴾ وذلك لأن « الأمر » إشارة إلى طرف تروّحه - فإنّ الروح منه[١] - والتاء إلى التألّه ، فإنّه مع أشتماله عليه كناية عن الحقّ .

وهاهنا **تلويح** آخر ، وهو أنّ التميـيز بين الكنايتين - أعني التاء والياء المشاربهما إلى الحقّ والعبد - تميّز نسبيّ اعتباريّ ، لا حقيقيّ في الدرج ، أعني في عالم الامتزاج والتركيب . وذلك لأنّه إنمايتمايزان بتحتيّة النقطتين وفوقيّتهما. ويمكن أن يشار بوجه الدقة واللطف الى هذا التلويح .

---

١) يعني أن الروح من عالم الأمر دون الخلق + نوري .

وذلك المأمور به الذي قيل لهم :(﴿ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾فجاء باسم[1]« الله » لاختلاف العباد في العبادات والشرايع[2]، ولم يخص اسما خاصا دون اسم) من الأسماء الجزئيّة التي تتحوّل أحكامهابتجدّدالأزمنة والاستعدادات ،(بل جاء باسم الجامع للكل) فإن كلامه لابدّوأن يكون تامّاكاملاشاملا ليطابق ما أصله في الجواب من الجمع بين التنزيه والتشبيه والنفي والإثبات ، وسائرالمتقابلات .

* * *

ثمّ إنه لما أمرهم بعبادة الله - وهو الدالّ على جميع الأرباب إجمالا - أتى بمايخصّ تفصيلا ، إفصاحا بماهوالمطلوب من دعوة الأُمّة المختصّة به ، وتمكينا لذلك في خواطرهم - فإنّ التفصيل بعد الإجمال أمكن وأوقع - وتطبيقا لما جبل عليه الكلمة العيسويّة من الثنويّة بقوله :(ثمّ قال﴿ رَبِّى وَ رَبَّكُمْ ﴾ ومعلوم أن نسبته إلى موجود[3] بالربوبيّة ليست عين نسبته إلى موجود آخر) ضرورة لزوم تغاير النسبة عند تغاير أحد المنتسبين ، (فلذلك فصّل بقوله : ﴿ رَبِّى وَ رَبَّكُمْ ﴾ بالكنايتين : كناية المتكلم وكناية المخاطب) اللتان هما أدلّ مايفصّل به الإجمال و يميّزبه العام ، ولذلك قيل :« إنهما أعرف المعارف في صناعة آداب الألفاظ » .

ثمّ إنه قد أشار في هذه الآية إلى أنّه عابد لله في قوله لهم ذلك ، فإنّه تحت حكم الأمر في ذلك الفعل ، على ما أشار إليه قوله : (﴿ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِى بِهِ ﴾ فأثبت نفسه مأمورا ، وليست) نفسه في أفعاله وأقواله (سوى عبوديّته)

---

١) عفيفي : بالإسم .
٢) عفيفي : واختلاف الشرايع .
٣) عفيفي : موجود ما .

فعلم أن ذلك القول منه لهم عين عبوديّته لله على أيّ معنى حمل[١]، وذلك هو مقتضى أصل استعداده ، (إذ لايؤمر إلا من يتصوّر منه الامتثال - وإن لم يفعل - ولمّا كان الأمر تنزل بحكم المراتب) فإن الأمر هاهنا بمعنى طلب الفعل ، فهو فعل ، وهو آخر مراتب التنزّلات ، وله الإحاطة وبه تحصل المرتبة و(لذلك ينصبغ كل من ظهر في مرتبة مّا بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة) من الآثار و الأفعال -(فمرتبة المأمور لها حكم يظهر في كل مأمور) حقّا كان أو عبدا ،(و مرتبة الآمر لها حكم يبدو في كل آمر) كذلك . (فيقول الحقّ : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ ﴾)[٢/٤٣](فهو الآمر والمكلّف المأمور[٢] ويقول العبد :« رب اغفرلي » فهو الآمر والحقّ المأمور . فما يطلب الحقّ[٣] بأمره[٤] هو بعينه يطلب العبد من الحقّ بأمره) . وإن اختصّ طلب العبد بالدعاء في عرف الأدب ، وطلب الحقّ بالأمر . (ولهذا كان كلّ دعاء مجابا ولابدّ ، وإن تأخّر كما يتأخّر بعض المكلّفين ممّن أُقيم مخاطبا بإقامة الصلاة فلايصلّي في وقت ، فيؤخّر الامتثال و يصلّي في وقت آخر إن كان متمكّنا من ذلك ، فلابدّ من الإجابة ولو بالقصد) بأن يجيب الدعاء من جانب الحقّ ، أو يوديّ الصلاة من جانب الخلق .

وملخّص كلامه هذا أن عيسى عليه السلام عند قوله المذكور منصبغ بما يعطيه أمره المنزل عليه ، غير قادر على السكوت عنه .

* * *

١) يعني سواء قيل أراد بقوله إلا ما أمرتني نفي مانسب إليه ، أو إثباته على سبيل الرمز- هـ .
٢) عفيفي : والمأمور .
٣) حاصله أن الصلوة مثلا هي بعينها غفران الحق لعبده .
٤) عفيفي : فما يطلب الحق من العبد بأمره .

(ثمّ قال :﴿ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ ﴾- ولم يقل :« على نفسي معهم » كما قال : ﴿ ربِّي وَ رَبَّكُمْ ﴾- ﴿ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ﴾ لأن الأنبياء شهداء على أممهم ماداموا فيهم) وفي تكرارضميري المتكلّم والغائب ماهو مقتضى الكلمة العيسويّة (﴿ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي ﴾ أي رفعتني إليك وحجبتهم عنّي ، وحجبتني عنهم ، ﴿ كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ﴾ في غير مادّتي ، بل في موادّهم ، إذ كنتَ بصرهم الذي يقتضي المراقبة ، فشهودالإنسان نفسَه شهود الحقّ إيّاه . وجعله بالاسم الرقيب لأنه جعل الشهود له)- لدلالته على الحضور-(فأرادأن يفصل بينه وبين ربّه حتى يعلم أنّه هو) يعني أن عيسى في غيب كونه وعدميّته الأصليّة (لكونه عبدا ، وأنّ الحقّ هو الحقّ) أي الحيّ القائم الدائم الباقي[1](لكونه ربّا له ،فجاء لنفسه بأنّه شهيد ، وفي الحقّ بأنّه رقيب) .

ووجه اختصاص نفسه بالشهيد لإشعاره بأنّ عيسى في الهويّة الإطلاقيّة وصرافة غيبها من حيث أنّه عبد، وبيّن أنّ لتلك الهويّة تعانق الأطراف وجمعيّة الأضداد - على ما بيّن غيرمرّة - فلابدّ وأن يكون ذلك الغيب هو الحضور ، والشهيد هو الحاضر .

* * *

ثمّ إنّ الحضور أمر نسبي إنما يتصور بين اثنين ، فإنّ الحاضرإنما يقال له ذلك باعتبار قرينه ، فعلم على مسلك الاشتقاق الكبير وجه مناسبة الرقيب[2] واختصاصه هاهنا بالحقّ .

---

١) فالحاء إشارة إلى الحي ، والقاف إلى القائم ، وتكراره إلى الدائم الباقي - هـ .
٢) يظهر أنه إشارة إلى التشابه الكتبي بين قرينه ورقيبه بغضّ النظر عن التقديم والتأخير في القاف والراء ومحل النقطة في النون والباء .

على أنّ هاهنا **تلويحا** يكشف عن وجهي الاختصاص كشفا بيّنا ، فإنّ الشهيد مع أن عقده عقد العبد[١]، فإن بيّناتهما يتوافقان بالموادّ[٢]،كما أنّ الرقيب باعتبار ملاحظة الأوّل والآخر هو الربّ ، وعقد الربّ بفضله[٣] هو عقده[٤] .

* * *

(وقدّمهم في حقّ نفسه فقال : ﴿ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ﴾ إيثارا لهم في التقدّم، وأدبا) لماهومقتضى مقام تواضع الكمّل وإشارة أيضا على اختصاص شهادته بهم (وأخّرهم في جانب الحق عن الحقّ في قولهم[٥]:﴿ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ﴾ لما يستحقّه الرب من التقدّم[٦] بالرتبة) وعدم اختصاص رقابته تعالى بهم .

(ثمّ اعلم أنّ للحقّ : الرقيب . الاسم الذي جعله عيسى لنفسه ، وهو الشهيد في قوله : ﴿ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴾ فقال : ﴿ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾) ففي مقابلة تخصيص شهادته المستفاد من تقديم « عليهم » تعميم شهادة الحق (فجاء بـ«كل » للعموم ، وبـ«شيء » لأنّه أنكرالنكرات . وجاء بالاسم الشهيد فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود) على ما هو مقتضى تعميمه .

ثمّ إنّ هذا التعميم والتخصيص إنما يستفادان من التركيب بحسب ظاهره

---

١) شهيد = ١٣ = عبد (بالرد) .
٢) بينات شهيد = ين ، ا ، ا ، ال . بينات عبد = ين ، ا ، ال .
٣) فضل الرب لعله هو حرف الباء المدغم في نفسه + نوري .
٤) تفاضل الرب والرقيب في الباء المكرر في الرب ، وهو = ٢ ، والقاف والياء الموجودان في الرقيب وعقدهما = ٢ .
٥) عفيفي : قوله .
٦) عفيفي : التقديم .

وخواصّه التي هي مطمح نظر علماء الرسوم في صناعة المعاني . فلذلك قال : « اعلم » فإنّ ما سبق من المعاني وأكثر ما يتعرّض له من اللطائف الشريفة على الآيات الكريمة في هذا الكتاب وغيره إنّما يظهر بضرب من الإيماء ويفصح عنه لسان الإشارة والتنبيه ، دون الإعلام ، كما في دلالة هذه الآية على أنّ الحقّ هو الشهيد في المادّة العيسويّة ، فإنّه أيضا بلسان التنبيه ، فلذلك قال : (فنبّه على أنّه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال :﴿ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ﴾ فهي شهادة الحقّ في مادّة عيسويّة كما ثبت أنّه لسانه وسمعه وبصره) .

[الكلمة العيسويّة والمحمديّة]

(ثمّ قال) بلسانه الذي هو الحقّ بعد إعلامه بالسمع وتنبيهه بالبصر - فإنّ محل الإعلام هوالسمع ،كما أنّ موطن التنبيه إنما هوالبصر-(كلمة عيسويّة ومحمديّة) ؛ وهذا أيضا من ثمرات شعب الثنويّة الأصليّة التي عليها الكلمة العيسويّة في مرتبة الكلام الكاشف عن الكل أنّه تكلم بلسانين ، وانتسب قوله إلى الرسولين ، عيسى ومحمد - عليهما الصلاة والسلام .

(أما كونها عيسويّة فإنّها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه ؛ وأما كونها محمديّة فلموقعها من محمد ﷺ بالمكان الذي وقعت منه) من إجلاله لها وقيامه في مواقف تعظيمها، (فقام بها ليلةكاملة يرددها لم يعدل إلى غيرها حتىطلع الفجر[١]) وفيه إشارة إلى أن ترتّب طلوع فجرالإظهار في غياهب الغيبة والكمون

---

١) المسند : ١٤٩/٥ . ابن ماجة : كتاب إقامة الصلاة ، باب (١٧٩) ماجاء في القراءة في صلاة الليل ، ٤٢٩/١ ، ح ١٣٥٠ . مستدرك الحاكم : ٢٤١/١ . شرح السنة : ٤٥٣/٢ ، باب تطويل قيام الليل ، ح٩١٠ . الدرالمنثور : ٢٤٠/٣ ، سورة المائدة/١١٨ .

على كلامه الكامل هو إجابة دعائه ﷺ ، وذلك قوله : (﴿ إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [١١٨/٥]) .

[نظر في الضمائر المذكورة في الآية]

(و« هم » ضميرالغائب ، كما أن « هو ») في قوله : ﴿ وَهُوَ الَّذِى فِى السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِى الأَرْضِ إِلَهٌ ﴾ [٨٤/٤٣] (ضميرالغائب) فمن غلب عليهم حكم الغيب الذاتي ، وظهر فيهم مقتضاه من اندماج الأحكام الظاهرة فيهم وعدم إذعانهم للمشهود الحاضر ، هم الذين أبوا من متابعة الأنبياء ، ولذلك أشار إليهم بضمير الغائب (كما قال : ﴿ هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾) [٢٥/٤٨] (- بضمير الغائب - فكان الغيب سترا لهم عمّا يراد بالمشهود الحاضر) من الإيمان به واليقين له (فقال : ﴿ إِنْ تُعَذِّبْهُمْ ﴾ بضمير الغائب) وذلك العذاب (هو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحقّ ، فذكرهم الله قبل حضورهم ، حتّى إذا حضروا تكون الخميرة) المنضجة لاستعداداتهم المستكمله لهم ، أعني تذكير عيسى إيّاهم عند الله ، فإنّ الوجود الكلامي مرتبة من الوجود يستتبع الشهود ويستلزمه على ما لا يخفى (قد تحكّمت في العجين) - أي عجين تعيّناتهم المحجوبة في الغيب -(فصيّرته مثلها) في الحضور والشهود ، والذي يدلّ على أنّ حجابهم هو عين كونهم في الغيب الذاتيّ قوله : (﴿ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ﴾ فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه) في تلك الغيبة ، وأشار بانقهارهم و إذلالهم في ذلك الغيب عند تسميته إيّاهم بالعباد ، (ولا ذلّة أعظم من ذلّة العبيد ، لأنّهم لاتصرّف لهم في أنفسهم) لغلبة قهرمان الأحكام الذاتية في الغيب عليهم (فهم بحكم ما يريد به سيّدهم ، ولا شريك له فيهم ، فإنه قال : ﴿ عِبَادُكَ ﴾ فأفرد) .

(والمراد بالعذاب إذلالهم ، ولا أذلّ منهم ، لكونهم عبادا ، فذواتهم تقتضي أنهم أذلاّء) بما جبلوا عليه من الغيب وكمونهم فيها ، (فلا تذلّهم ، فإنّك لاتذلّهم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيدا) .

(﴿ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ أي تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقّونه بمخالفتهم) لمايراد منهم من الإيمان بالمشهود الحاضر ، وامتثال الأوامر في عالم الأفعال ، (أي تجعل لهم غفرا يسترهم عن ذلك) المخالفة (و يمنعهم منه ﴿ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ ﴾ [٥/١١٨] أي المنيع الحمى) .

(وهذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده يسمى الحق بـ«المعزّ» والمعطى له هذا الاسم بـ« العزيز » ، فيكون منيع الحمى عمّا يراد به[١] المنتقم المعذّب من الانتقام والعذاب) وفيه إشارة إلى التوحيد الذاتي حيث قال : ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الحَكِيمُ ﴾ .

(وجاء بالفصل والعماد أيضا تأكيدا للبيان) من حصر العزّة والحكمة فيه المستلزمة للتوحيد هاهنا على ما بيّن (ولتكون الآية على سياق واحد) من الاشتمال على الثنويّة المجبولة عليها الكلمة هذه ، كما مرّ غير مرّة - (في قوله :﴿ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ﴾) عند التعبيرعن أصل ما تفرّع عنه أحواله وأقواله المسؤول عنها ،(وقوله :﴿ كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ﴾) عند الكشف عن ظاهرما ابتنى عليه تلك الأحوال منه والأقوال .

(فجاء أيضا :﴿ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾) على مساقها في الاشتمال على الثنويّة التي هي أصل أمر الكثرة وتمامها ، على ما بيّن في موضعه ولوّح عليه .

---

١) عفيفي : يريد به .

[لما ذا كرّر رسول الله ﷺ هذه الدعاء ليلة كاملة]

ومن ثمّة ترى الخاتم يردّدها عند الاستجابة منه ، وأظهرها بصورة الكثرة التي هي مقتضى أمرها ، (وكان سؤالا من النبيّ و إلحاحا منه على ربّه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر ، يردّدها طلبا للإجابة ، فلو سمع الإجابة في أوّل سؤال ما كرّر، وكأنّ الحق يعرض عليه فصولَ ما استوجبوا به العذاب عرْضا مفصّلا ، فيقول له في كل عرْض [عرْض[1]] وعين عين) عند استطلاعه ﷺ على ما عليه أمر الكل في [الف/٢٩٢] طي ثنويّة الفريقين وكثرتها الأصليّة الكماليّة : (﴿ إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ﴾) المفتقرون إليك ، المتذللون عندك نهاية الذلّة ، فهم المستأهلون السائلون بلسان القابليّة عذابك -

- وهاهنا **تلويح** يدلّ على مناسبة بيّنة بين العباد و العذاب[2]-

-(﴿ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾) بدون تمييز عين و تخصيصه بالدعاء له ، غيرأنّه خصّص الفريق الأوّل بنسبتهم إليه تعالى وجعلها ذريعة في تحقيق أمرهم ، والثاني بالمغفرة الساترة لهم عن إظهار تلك النسبة . ولذلك رتّب عليه صورة الحصروالتوحيد ، فهو الدعاء للفريقين على ما هو مقتضى جبلّتهم .

(فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحقّ وايثارجنابه لدعا عليهم - لا لهم - فما عرض عليه إلاّ ما استحقّوا به) وذلك عين (ماتعطيه هذه

---

١) إضافة من عفيفي .

٢) إشارة إلى اشتراك الكلمتين في الحروف وافتراقهم في الدال والذال فقط .

الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه) ، فـ« ما » في « ما يعطيه » بدل ممّا استحقّوا به [١] وفيه إشارة إلى أنّ وصول أهل العذاب والمغفرة إلى ما استحقّوه إنما هو بدعاء الخاتم ، على ماهومقتضى الأُصول .

(وقدورد أنّ الحق إذا أحبّ صوت عبده في دعائه إيّاه أخّر الإجابة عنه حتى يتكرّر ذلك منه حبّا فيه ، لا إعراضا عنه ؛ ولذلك جاء باسم الحكيم ، والحكيم هو الذي يضع الأشياء مواضعها ، ولايعدل بها عمّا تقتضيه وتطلبه حقائقها بصفاتها ، فالحكيم : العليم بالترتيب) أي العارف بترتيب الأحكام والأوصاف على الحقائق ، ووضع كلّ منها مواضعها بمواقيتها المختصّة بها ، فإنّه من آثار الاسم الحكيم .

(فكان ﷺ بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله) يعني العلم بمواضع كل شيء ومواقع تحقّقها وثبوتها ، وما يستتبعه من العلم بترتيب الإجابة على دعائه وسائر الصفات والأحكام مطلقا .

[أدب الدعاء رمز الاستجابة]

(فمن تلا فهكذا يتلوا) بمثل هذا التحقّق العلميّ الشهوديّ التفصيليّ على ما بيّن وراثة لحضرة الختميّة ؛ وفي هذا الكلام إيماء إلى أن الشيخ قد تلاها هذه التلاوة ،كما أنّ في اكتفائه بالضمير والصلاة إشارة إلى أنّ الرسولين إنّما وفّقا للمصدريّة المذكورة بميامن الكمال الختميّ الذي لمحمّد بالذات ، ولعيسى بالتبع من وجه .

---

١) راجع شرح القيصري (ص ٩٠٥) حول تركيب هذه الفقرة من المتن .

(وإلاّ فالسكوت أولى به) لأنّ ذلك مقتضى مقامه ، فهومن المرحومين على ما ورد[1] : « رحم الله امرء عرف قدره ولم يتعدّ طوره » فالسكوت للجاهل نجاته واستراحته من التعب .

(وإذا وفّق الله العبد إلى نطق بأمرمّا) - دعاء كان أو تمنيّا أو ترجيّا - (فما وفّقه إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته) في طلبه ، على ما هو مقتضى الجود وقهرمان أمره في ديوان الخلق والإيجاد (فلا يستبطئ أحد ما يتضمّنه ما وفّق له ، وليثابر مثابرة رسول[2] على هذه الآية في جميع أحواله) فإنّه لابدّ من الإجابة وإسعاف المسؤول ، وإن تأخّر في هذه الدار الصوريّة . وإليه أشار بقوله : (حتى يسمع بأُذنه) الجسمانيّة التي في هذه النشأة (أو بسمعه) الروحانيّ (كيف شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة ، فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأُذنك ، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك) وفقما نبّه عليه في تسوية العبارتين بقوله : «كيف شئت أوكيف أسمعك الله » أي جواب تحقّق المجازاة مترتّب على سؤال القائل ، إمّا بلسان أصل قابليّته وشيئيّته الكونيّة ، أو بلسان جمعيّته السمعيّة الإلهيّة . وهذا أيضا من أحكام تلك الثنويّة المشتمل عليها الكلمة هذه .

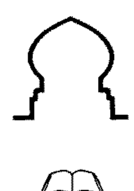
* * *

١) نسب إلى أميرالمؤمنين عليه السلام وأورده الجاحظ ضمن مأة كلمة انتخبها من درر كلماته عليه السلام (الكلمة الخامسة) . و ورد في عيون أخبار الرضا عليه السلام (٥٤/٢ ، الباب ٣١ فيما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المجموعة) : « عن أميرالمؤمنين عليه السلام : ما هلك امرؤ عرف قدره » .

٢) عفيفي : رسول الله .

ثمّ إنّك ينبغي أن تعلم هاهنا أنّ من آثار ما اشتمل عليه الكلمة النبويّة من أمر الثنويّة وجلائل ثمارها - التي إنّما تجتنى من شجرة النبوّة عند بلوغها ووقت إدراك مقصودها - هو معرفة الفريقين التي عليها فيصل التفرقة ومباني أحكام التفصيل ، وهو الذي به تتفاوت مراتب الأنبياء عند الارتقاء إلى معارج كمالها في أمر النبوّة - ولذلك تراه أنّه به وافق الذوق الختميّ وعليه طابق نقطة تمام النبوّة ، حيث أخذ يردّده الخاتم ، إلى أن استجيب .

وكأنّك قد نبّهت في التلويحات السابقة بما يطلعك على أصل هذه النكتة عند تحقيق نهاية أمر الكثرة التي عليها استقرّت إمالة قهرمانها في الاثنين ؛ فليكن ذلك على ذُكر منك إذ به ينكشف من جلائل الدقائق ما يعسر للعبارة المتعاورة أن ينبّه عليها بضرب من الدلالات المعتبرة عند أرباب الرسوم .



[١٦]

فصّ حكمة رحمانيّة في كلمة سليمانيّة

ووجه اختصاص الكلمة السليمانيّة بالحكمة الرحمانيّة هوعموم حكمها ، فإنّ للكلمة السليمانيّة إحاطة سلطنة وقهرمان على البريّة كلّها ، كما أنّ « الرحمان » بين الأسماء هو الشامل حكمه على الموجودات كلها ، فما من موجود له نوع من الحياة إلا وهو تحت ضبطهما وأمرهما .

ولذلك يلوح فضلهما على اسم « الحي » على ما أخبر عنه قوله تعالى حاكيا عنه : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴾ [١٦/٢٧] .

[تصدير كتاب سليمان عليه السلام باسم الله تعالى]

وحيث أنّ لسليمان عموم الحكم على كلّية تفاصيل الأمر وبيانه صدّرالفصّ بقوله : (﴿ إِنَّهُ ﴾ يعني الكتاب ﴿ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ ﴾ يعني مضمونه) وهذا قول بلقيس ، يقول لقومها عند إراءتها لهم الكتاب ، لاحكاية مضمون الكتاب وما في طيّه ، على ماتوّهمه أكثر أهل الظاهر من المفسّرين ، وارتكبوا في توجيه تقديم سليمان اسمه على اسم الله تعسّفات بعيدة - كما سيشير إليه الشيخ - .

فقوله :﴿ إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ ﴾ بيان لمرسِل الكتاب ، فإنّه أول ما اهتمّ ببيانه وإشاعته ، سيّما إذاكان سلطانا مثل سليمان ؛﴿ وَإِنَّهُ ﴾ بيان لمضمون الكتاب يعني (﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ[1]﴾) فالكتاب حينئذ مصدّرباسم الله ، وعلى ما فهمه أهل الظاهر مصدّر باسم سليمان ، وإليه أشار بقوله : (فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله [تعالى]) بماتوهّموه (ولم يكن كذلك، وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي) من التوجيهات البعيدة ،كما يقولون : « إنما قدّم اسمه على اسم الله وقاية له أن يقع عليه الخرق ، وأنّه إن وقع الخرق يكون على اسمه ، لا على اسم الله » . و« أنّ اسمه لكمال مهابته في قلوب البرية مانعة لهم عن الخرق » ، وغير ذلك (مما لايليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربّه ، وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول فيه : ﴿ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴾) [٢٩/٢٧] ، فإنّه لابدّ لكل نبيّ وداعٍ إلى الله أن يكون عارفا بمقادير استعدادات المدعوّين ومدارج نسبهم في الإنكار والإقرار. فإذا كانت بلقيس في هذا المقام من الإقرار كيف

---

١) سرّ تثليث الأسماء في البسملة بهذا الترتيب في هذا المقام (*) كان سليمان فيه هو أن الله هوالمنان الفيّاض بإفاضة الوجود وإفاضة سائركمالات الوجود ، وكلّ من الإفاضتين إن هي إلا الرحمة ، ولكن إفاضة أصل الوجود هوالرحمة الامتنانية المسمّاة بالرحمة الواسعة والرحمة الرحمانيّة ، وبالنفَس الرحماني ، وبانبساط نورالوجود ، وغيرذلك من الأوصاف والألقاب ، كلّ في باب من الأبواب . وأمّا إفاضة كمالات الوجود بما هو وجود ـ كالعلم والحياة والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر ـ فإفاضتها هوالرحمة الرحيمية المسماة ـ بالرحمة المكتوبة ـ أي المكتوبة على نفسه تعالى التي نفَسها ـ بفتح الفاء ـ هي اللوح الكريم ، وأمّ الكتاب ، والكتاب المبين . يكشف بهذه الإشارة سرّ التثليث والترتيب ، كما لايخفى على أُولى النهى ، فضلا عن أُولي الانتهاء ـ نوري .

(*) يعني مقام الدعوة الابتدائية ـ منه .

الله كناية عن الوحدة الذاتية ، والرحمان الرحيم عن الوحدة الصفاتية والأسمائية + نوري .

يليق بسليمان على جلالة قدره أن يخاف منها على خرق كتابه ؟ وهي يقول عندورود ذلك الكتاب :﴿ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴾ (أي يكرم عليها) .

ثمّ أشار إلى منشأ خطأهم إقامة لعذرهم على ما هو مقتضى أدب الطريق بقوله : (وإنما حملهم على ذلك - ربما - تمزيق كسرى كتاب رسول الله ﷺ ، وما مزّقه حتى قرأه كلّه وعرف مضمونه . فكذلك كانت تفعل بلقيس - لولم توفّق لما وفّقت له -) من النسبة الداعية لها إلى القبول (فلم يكن يحمي الكتاب عن الخرق - لحرمة صاحبه - تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله تعالى ، ولا تأخيره) عنه .

[الرحمة الامتنانيّة والوجوبيّة]

ثمّ إن سليمان لعموم سلطانه على الموجودات له خصوصيّة نسبة إلى **الرحمة** التي هو الوجود ، كما عرفت ذلك . ولما كانت الرحمة نوعين :

امتنانيّة[١] - وهي التي لا تترتّب على ما يستجلبه من الاستعدادات و الأعمال المورثة ، بل به يحصل الاستعداد وما يتقوّم به من القوابل، كالفائض بالفيض الأقدس من الوجود العامّ الشامل ، الذي بـه يتنوّع الاستعدادات في التعيّن الأوّل -

و **وجوبيّة** - وهي التي تترتّب على الاستعدادات والأعمال المورثة له ، كالعلوم والكمالات المترتّبة على ما يستتبعه من المقتضيات والمعدّات -

١) قد يعبر في بعض الوجوه عن الامتنانية بالفضل ، وعن الوجوبية بالعدل ، وكما يعبر عن الأول بالفضل ، قد يعبر عن الثاني بالثواب والجزاء . كل في مقام + نوري .

-(فأتى سليمان بالرحمتين : رحمة الامتنان ، ورحمة الوجوب ، اللتان هما الرحمان الرحيم) كاشفا بهما عن معنى اسم الله ، المصدّر به الكتاب ، تبيينا للذّات بأظهر أوصافها ، وتحقيقا لمبادئ ما ظهرمن الكثرة الكونيّة في الوحدة الوجوديّة (فامتنّ بالرحمان) - أي بتعميم الرحمة والوجود على الكل بدون سابقة استعداد مقتضية لها ، كما قال تعالى : ﴿ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [١٥٦/٧] -(وأوجب بالرحيم) أي بتخصيص الرحمة التي هي العلم والكمالات على من يستجلبها باستعداده ،كما قال :﴿ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ﴾ [١٥٦/٧] .

[عمومية اسم الرحيم ودخوله في الرحمان بالتضمّن]

وإذ قد ظهر لك أنّ **الرحمة الامتنانيّة**[١] حيث ليس للمرحوم عين أصلا ، ثمّ بها ظهر المرحومون وعمّت لهم ، **والوجوبية** حيث ليس للمرحومين كمال ثمّ بها انفردوا بالكمال وخصّوا بما يليق به انتسابهم إلى جناب الراحم وجلاله الأحدي : كأن إلى مثل هذا المعنى أشارقول **إمام المحقّقين جعفرالصادق**[٢]: « الرحمان اسم خاصّ صفته عامة . والرحيم اسم عامّ صفته خاصّة » .

وبيّن أنّ الوجود العام - يعني الرحمة الامتنانية - له الإحاطة بالكل :

---

١) ولعل في قوله سبحانه : ﴿ الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ [٥٠/٢٠] إشارة إلى الرحمتين ، ومن هاهنا كأنه قيل : إن الرحمة الرحمانية بمنزلة المادة المنتشرة ، والرحمة الرحيمية بمنزلة الصورة الاختصاصية المخصصة المنوعة ، والهداية الاختصاصية وإن كانت مختصة بأرباب الكمال ، ولكن كمال أهل الكمال من الأنبياء المقربين عليهم السلام هو بعينه الغاية المقصودة من خلقة كل شيء ، فإنه بمنزلة تمام التمامات وكمال الكمالات ، سيما في المواد الختمية من المحمدية والآلية صلى الله عليهم أجمعين ـ تفطن فإنه لطيف شريف ـ نوري .

٢) مجمع البيان : ٢١/١ ، مرسلا مع فرق يسير .

فالوجوبيّة منها مندرجة فيها - اندراج الجزء تحت الكل- و إليه أشار بقوله :
(وهذا الوجوب من الامتنان ، فدخل الرحيم في الرحمان دخول تضمّن)
ويبيّن[١] أنّ هذا غير اعتبار العموم والخصوص فإنّ دخول الخاصّ تحت العامّ
ليس دخول تضمّن ؛ ثمّ إنّه وإن أمكن اعتبارالعموم والخصوص في الرحمتين،
ولكن ليس فيما نحن بصدده ، فإنّ هذه النسبة إنما تتصورعند اتّحادهما وحملهما
بهو هو ، وهو غير مراد هاهنا ، ولذلك علّله بقوله : (فإنّه كتب على نفسه
الرحمة [٢]سبحانه) فإنّ نسبة بعض المكتوب إلى الجملة من الكتاب نسبة الجزء
إلى كله ، لانسبة الجزئي الخاص إلى كليّه العام ، وهذا المكتوب هورحمة الوجوب
إنما كتبه ،(ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحقّ من الأعمال التي يأتي بها هذا

---

١) حاصله أن العموم والخصوص من جهة المعنى والمفهوم والجزئية والتضمن من جهة الوجود ـ فلا تغفل ـ نوري .

٢) يعني عن النفس ، النفس الكلية الإلهية المساة بالعلوية العليا ، المساة بشجرة طوبى ، وسدرة المنتهى ، وجنة المأوى . وكل نفس من نفس المؤمنين والمؤمنات إنما هي رأس من رؤس تلك الكلية الإلهية ، وغصن من أغصان الشجرة الطوبى والسدرة ، وجنة من شعب وشؤون جنة المأوى . قال تعالى : ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَ ادْخُلِي [جَنَّتِي]﴾[٨٩/٣٠] فبعدطي كل نفس يمانية لسلوكها الإيماني ، هذه المقامات الثلاثة المترتبة ، إلى أن ينتهي أمرها إلى دخولها في جنته جل وعلا، وتسليمها الأمانة المودعة فيها إلى صاحبها سبحانه تصير تلك النفس المسلمة نفسها إليه تعالى ، فانية عن نفسها ـ فضلاعن غيرها ، منوجدة بالوجود الحقاني ، باقية بالبقاء السبحاني ـ فحالتئذ صارت منزلتها من الحق منزلة نفسه تعالى بوجه لايعرفه إلا الراسخ في العلم ، فيصدق حينئذ كتب على نفسه الرحمة ، ويصير العبد صالحا حينئذ لأن يسلم **الأمانة الرحيمية** إليه ، وأما الأمانة المرجوعة قبل ذلك فهي **الأمانة الرحمانية** التي هي أمانة أصل الوجود الابتدائي ، كما أظهرنا وقال شاعرنا :

اين جان عاريت كه به حافظ سپرده دوست * روزي رخش به بينم وتسليم وى كنم

وكما قالوا : « إن التوحيد لهو إسقاط الإضافات » ويمكن أن يحمل كلام المتن على ما أشرنا إليه ، ولكن بعض فقرات الشرح كأنه يأبى عن هذا الحمل ـ نوري .

العبد حقّا على الله أوجبه له على نفسه ، فيستحق بها)- أي بتلك الأعمال - (هذه الرحمة - أعني رحمة الوجوب -) كما عبّر عنه الحديث القدسيّ المفصح عن قرب النوافل .

[تسمية العبد باسم الأول والآخر والظاهر والباطن]

(و من كان من العبد[1] بهذه المثابة) في القرب بالتزام النوافل من الأعمال (فإنّه يعلم مَن هو العامل منه)- أي من العبد ، فإنّ له أعضاء عاملة وغيرعاملة -(والعمل مقسم على ثمانية أعضاء من الإنسان)- اليدين والرجلين والسمع والبصر واللسان والجبهة - (وقد أخبر الحقّ) في الحديث المذكور (أنّه تعالى هويّة كل عضو منها ، فلم يكن العامل غير الحقّ ، والصورة للعبد ، و الهويّة مدرجة فيه) أي في العبد الذي هو اسم من اسماء الحقّ ، والاسم عين المسمّى ، فلم يكن للغير هنا دخل . وعنه أفصح بقوله : (أي في اسمه ، لاغير) أي ما بقي من المدرج فيه تلك الهويّة غير اسم العبد[2] (لأنّه عين ما ظهر وسمّي خلقا ؛ وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد) . وهذا نتيجة رحمة الوجوب .

(وبكونه لم يكن ثمّ كان ، ويتوقّف[3] ظهوره عليه وصدور العمل منه) - أي يتوقّف ظهور الحقّ على العبد الكائن كونا متجدّدا وصدور العمل منه - (كان الاسم الباطن والأول) أما الأول فظاهر، لكونه لم يكن ثمّ كان . وأما

---

١) عفيفي : من العبيد .
٢) إن أراد من سلب الغيرية غيرية العزلة فمسلم لاعيب ولاريب فيه عند أهله ، وإن أراد منه سلب الغيرية في الحكم والصفة فهو كفر وزندقة كما مر منا غير مرة - نوري .
٣) عفيفي : وبتوقف .

الباطن فلأنّه يتوقّف على كونه المتجدّد ظهور الحق ، فلابدّ وأن يكون باطنا بالنسبة إليه ، وإلا لم يتوقّف عليه الظاهر. سيّما إذا كان مصدرا للأعمال . فإنّ الآثار إنما يصدر عن البواطن .

فلئن قيل : قد صرّح آنفا بأنّ العامل لم يكن غير الحقّ ، فكيف يكون مصدر الأعمال عبدا ؟

قلنا : إنّ العامل وإن كان هوالحقّ ، لاغير، ولكن مصدريّته أمر معنويّ هو صفة العبد ، كما أفصح عنه الحديث ، حيث قال[1]: « كنت سمعه الذي يسمع وبصره الذي يبصر » ، فإنّ ضمير يسمع ويبصر للعبد . وإن كان السمع عين الحقّ . وكذلك مايتوقّف عليه ظهورالحقّ من العبد . هكذاينبغي أن يفهم هذا الموضع ، فإنّه قد اضطرب الأقوال هاهنا كل الاضطراب[2].

وإذ قدعرفت أن هذه الأسماء إنماظهرت من الخلق(فإذارأيت الخلق رأيت الأوّل) بكونه لم يكن ثمّ كان ، (و) رأيت (الآخر)[الف/٢٩٣] بكونه أنهى مراتب الصورة ،(والظاهر) بكونه هو المدرك بالمشاعرالحسيّة ،(والباطن) بكونه يتوقّف عليه ظهور الحقّ ويصدر منه صنوف الأعمال التي منها الإظهار .

[ملك سليمان الذي لاينبغي لأحد]

(وهذه معرفة لايغيب عنها سليمان ﷺ) يعني رؤية هذه الأسماء التي لها الإحاطة التامّة والجمعية الكاملة من الخلق (بل هي من) جملة (الملك الذي لاينبغي لأحد من بعده) .

---

١) مضي الحديث .

٢) راجع الشروح في شرح هذا المقطع ترى الاختلاف في تفسير المتن .

وهاهنا **تلويح** يدلّك على أُمور لابدّ من الاطّلاع عليها ، وهو أنّ للتسعة الإحاطة التامّة والجمعيّة الكماليّة -كما عرفت غير مرّة - وبيّن أنّها إذا وقعت في مرتبة العشرات لاكتساب الجمعيّة البرزخيّة التي هناك لها مزيد كمال ، ولذلك تراه يترتّب عليها حينئذ إشعار بأُمور تستتبعه آثار في عالم الإظهار ، لإبرازه النسب التي هي منبع العجائب وأصل بدائع الصنائع -كما بيّن في موضعه - ولوقوع ذلك العدد في اسم سليمان موقعه و إحاطته بطرفيه بوحدتهما الكماليّة [١] قد ظهر منه ماظهر ، وهوالملك الذي لاينبغي لأحد من بعده - كما لايخفى .

[كان لرسول الله ﷺ مثل ملك سليمان ولايتظاهر به]

ثمّ إن ذلك **الملك** قد يكون بحسب العلم والشعور، وقد يكون بحسب الوجود والظهور ، والذي اختصّ به سليمان بين الكمّل هو الظهور به ، و إليه أشار بقوله :(يعني الظهوربه في عالم الشهادة) المسمّاة بعالم الملك أيضا ،(فقد أُوتي محمّد عليه الصلاة والسلام ما أُوتي به[٢] سليمان وما ظهربه) ، ومن تأمّل في كيفيّة انطواء الاسمين على ذلك العدد[٣] يظهر له ذلك .

والذي يدلّ على أنّه أُوتي محمّد ﷺ ذلك الملك[٤] أنّه جاءه عفريت[٥]- أي خبيث - من الجن (فمكنته الله تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليفتك به ، فهمّ بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح فيلعب

---

١) لعله إشارة إلى وقوع (٩) في عدد اسم سليمان (١٩١) بين الواحدين .
٢) عفيفي : أوتيه .
٣) محمد = ٩٢ ، وهذا العدد مشتمل علي (٩) و مجموع واحدين نظير عدد سليمان (١٩١) .
٤) راجع أيضا الفتوحات المكية : ٥٨٥/١ .
٥) راجع الحديث بألفاظه المختلفة في الدرالمنثور : ١٨٧/٧ ، سورة ص/٣٥ .

به ولدان المدينة ، فذكردعوة سليمان فردّه الله خاسئا ، فلم يظهر عليه بما أُقدر عليه ، وظهر بذلك سليمان) .

(ثم قوله ﴿ ملكًا ﴾) أي ثم إظهاره ، فإنّ القول أبين مراتب الإظهار(فلم يعمّ ، فعلمنا) بتنكير الملك في قوله و إظهاره (أنّه يريد ملكا مّا) خاصّا من الأملاك ، (ورأيناه قد شورك في كل جزء جزء[1] من المُلك) فإنّ لكل أحد من النبيّين تصرّفا في جزء من أجزاء الملك (الذي أعطاه الله تعالى ، فعلمنا) بهذه الآية المنزلة (أنّه ما اختصّ إلا بالمجموع من ذلك) الأملاك ، فأحديّة جمع الكلّ هوالملك الخاصّ الذي سأله هذا ، وعلمناه لمنطوق كلامه (وبحديث العفريت أنّه ما اختصّ إلا بالظهور ؛ وقد يختصّ بالمجموع والظهور) الذين هماأثررحمة الامتنان ورحمة الوجوب . و« قد » هاهنا للتحقيق ، مثل :﴿ قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ ﴾ [٢٤/٦٣] .

(ولو لم يقل ﷺ في حديث العفريت :« فأمكنني الله منه » لقلنا : إنّه لما همّ بأخذه ذكّر الله دعوةَ سليمان ، ليعلم أنّه لا يُقدِره الله على أخذه ، فردّه الله خاسئا . فلما قال : « أمكنني الله منه » علمنا أنّ الله تعالى قد وهبه التصرّف فيه ، ثمّ إنّ الله ذكّره فتذكّر دعوةَ سليمان ، فتأدّب معه . فعلمنا من هذا أنّ الذي لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم) على ما هو مؤدّى الرحمتين .

[عموميّة الاسم الرحيم]

(وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين ، اللتين

---

١) عفيفي : كل جزء من الملك .

ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب **الرحمان الرحيم** . فقيّد رحمة الوجوب) في قوله :﴿ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [١٢٨/٩] (وأطلق رحمة الامتنان في قوله :﴿ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾) [١٥٦/٧] (حتى الأسماء الإلهية ، أعني حقائق النسب) - و إنّما فسّر الأسماء الإلهية بحقائق النسب ، فإن الأسماء من حيث خصوصيّاتها الامتيازية التي بها تغائر الذات ، **لها مرتبتان** : إحداهما عند وجود النسبة بظهور المنتسبين كليهما ، ويسمّى أسماء الربوبيّة . والأُخرى أقدم منها رتبة وأبطن نسبة ، وذلك عند فَقْد أحد المنتسبين وجودا ، أعني المعلوم والمقدور والمراد ، فإنّه ليس لها في الحضرات الأُول إلا محض الاعتبار ، ويسمّى **بالأسماء الإلهية** فهي حقائق النسب وبواطنها - .

[هو الراحم والمرحوم]

(فامتنّ عليها بنا) لظهورها بأعياننا (فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهيّة والنسب الربانيّة) أي هذا النوع الإنساني[١] لكونه أنهى ما ينساق إليه مقدّمات المراتب الاستيداعيّة والاستقراريّة ، وأقصى ما يستنتج منه أقيسة الأسماء الإلهيّة والنسب الربانيّة ، فهو إذن النتيجة المستحصلة من تلك الامتزاجات بنوعه ؛ لا بأشخاصها المتفاضلة ، كما لايخفى .

فلمّا أفضى أمر رحمة الامتنان وترتيب أشكالها البيّنة الإنتاج إلى هذه النتيجة الجمعيّة الكماليّة ، التي هي حاصرة للكل ، ثمّ بها أمر تلك الرحمة ، فأفاض في رحمة الوجوب ، وإليه أشار بقوله : (ثمّ أوجبها على نفسه بظهورنا

---

١) اختلف الشراح في تفسير قول الماتن « بنا » ، فالجندي والكاشاني اعتقدا أنها خاص بالكمل ، واعترض عليهم القيصري قائلا أنه عام لجميع أفراد الإنسان كاملا أوناقصا ، ولعل القول الوسط كلام الشارح بأن المراد هو النوع الإنساني .

لنا) ظهورا علميّا ليرحمنا بالرحمة الرحيميّة الشهوديّة ،كما رحمنا بالرحمة الرحمانيّة الوجوديّة ، وبيّن أن هذه النتيجة وإن كانت نتيجة من وجه ، ولكن هوالكلّ من وجه آخر ، وهو من حيث ظهور العلم والشهود ، ولذلك قال في هذه الرحمة « على نفسه » تنبيها إلى هذه الدقيقة :

(وأعلمنا أنّه هويّتنا) عند ذلك الظهور بقوله :﴿ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرِ﴾ [١١/٤٢] (لنعلم أنّه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه ، فما خرجت الرحمة عنه) فهو الراحم والمرحوم - امتنانيّة كانت الرحمة أو وجوبيّة كما بيّن .

* * *

(فعلى ما امتنّ [١] ؟ وما ثمّ إلا هو) هذا مقتضى **لسان الإجمال** الذي عبّر عن صرف الوحدة الإجمالية . وكأنّك قد عرفت غير مرّة أنّه لبيان تمام التوحيد لابدّ مما يشعربطرف التفصيل منها لئلا يتوهّم الوحدة العدديّة المقابلة للكثرة ، على ما هو المبادر إلى سائر الطباع ، وإليه أشار بقوله :

(إلا أنّه لابدّ من حكم **لسان التفصيل**) توفيةً لحقّ أدائه ، وذلك (لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم ، حتّى يقال : « إنّ هذا أعلم من هذا » مع أحديّة العين) وفي عبارته لطيفة حيث أنّ في هذا أحديّة تأبي الشركة ، ففي لسان التفصيل إشعاربعين الإجمال ، وقوله :« مع أحدية العين تنبيه إليه ».

[التفاضل في الأسماء]

(و) هذا التفاضل (معناه معنى نقص تعلق الإرادة عن تعلّق العلم)

---

١) عفيفي : فعلى من .

فإنّك قد عرفت في المقدّمة أنّ العلم له التقدّم الإحاطي والتحكّم الشمولي على الإرادة . كما أنّ الإرادة لها التقدّم الإحاطي على القدرة ، فإنّ **العلم** عندهم عبارة عن تعلّق الذات بنفسها وبجميع الحقائق على ماهي عليه، ثمّ ذلك التعلّق إن اعتبر على الممكنات خاصة بتخصّصها بأحد الجائزين مطلقا يسمّى **إرادة** ، كما أنّه إن اعتبر اختصاصه بإيجاد الكون يسمّى **بالقدرة** ، (فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية) ومرجعها ترتّب نسبة بعضها إلى بعض بالكمال والنقص ، وهو نقص تعلّق الإرادة عن تعلّق العلم (وكمال تعلّق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلّق القدرة)؛ هذا فيما ظهرفيه نسبة الكمال والنقص من الأسماء المترتبة .

(وكذلك السمع الإلهي والبصر) الإلهي ، فيما الظاهرفيه التقابل في حيطة الترتّب المذكور ، فإنّه داخل تحت حكم التفاضل المذكور، كما للسمع هاهنا بالنسبة إلى البصر ؛ وفي عبارة المتن إشعار بذلك .

(و)كذلك (جميع الأسماء الإلهيّة على درجات في تفاضل بعضها على بعض) في الحيطة والتقدّم . وإن ظهرذلك في بعض منها ، واختفى في بعض (كذلك تفاضل ما ظهر في الخلق) في اتّصافه بالأوصاف الكمالية (من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحديّة العين) فإنّ الموافقة والمطابقة بين الظاهر والمظهر، يعني الأسماء والأعيان واجبة التحقّق . هذا إن قلنا بالمغايرة بين الظاهر والمظهر ، وإن أجملنا القول في ذلك ، فالتفاضل بين الأشخاص عين التفاضل الأسمائي[1].

وفي عبارة المتن ما يشعر بهذا الإجمال ، حيث قال : « معناه معنى نقص

---

١) راجع الفتوحات المكية : ٦١/٢ .

تعلّق الإرادة عن تعلّق العلم » بتكرار « المعنى » كما لا يخفى على الفطن .

[تضمن كل اسم على سائر الأسماء وسريان هذا الحكم في المظاهر]

(وكما أنّ كل اسم إلهي إذا قدّمته)- ذِكْرا كان أو اعتبارا -(سمّيته بجميع الأسماء ونعتّه بها ، كذلك فيما ظهرمن الخلق ، فيه أهليّة كلّ ما فوضل به) إذ كل شيء وإن ظهرفيه اسم لكن لابدّ من تضمّنه للكلّ واختفائه فيه ، وهوالمراد بالأهليّة ، إذ أهل الشيء إنما يقال لمن جمعه وإيّاه ذلك من دين ونسب أو صناعة وبلد ومايجري مجراه . فالأهليّة للشيء هوجمعيّته له ، ولاشكّ في جمعيّة كلّ شيء لسائر الأشياء ، كما قال الشيخ :

كل شيء فيه معنى كل شيء * فتفطّن واصرف الذهن إليّ
كثرة لا تتناهي عددا * قد طوتها وحدة الواحد طيّ

[اشتمال كل جزء على المجموع]

(فكل جزء من العالم مجموع العالم - أي هو قابل لحقائق[1] متفرقّات العالم كله)، فإنّك قد لوّحت أن العالِم هوالعالَم نفسه - بفتح لام التفصيل - وكلّ جزء من العالَم عالِمٌ حيّ ناطق ، ولذلك تراه قد جمع جمع السلامة التي لذوي العقول الناطقة في قوله تعالى : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [١/٢] .

و الذي يقضى منه العجَب حال هؤلاء الذين ادّعوا : « أنّا نحن نحكم بالظاهر » وهم مضطرّون في ظواهر أمثال هذه الألفاظ المفصحة عن الحقائق إلى التأويلات البعيدة ، تطبيقا لما تواطؤوا عليه من العقائد التقليديّة ، وهذا

١) عفيفي : للحقائق متفرقات (ن- مفترقات) . قال القيصري : وفي نسخة مفردات .

من الحِكَم البالغة للحكيم العليم ، ونعمه السابغة على المسترشدين ، أنّه جعل فعْلهم ينادي على تكذيبهم فيما أدعوه أنّ الظاهر لهم ، ولله درّ من قال[1]:

ونهج سبيلي واضح لمن اهتدى * ولكنما الأهواء عمّت ، فأعمَت

(فلا يقدح قولنا : « إنّ زيدا دون عمرو في العلم » أن تكون هويّة الحق عين زيد وعمرو ، ويكون في عمرو أكمل وأعلم منه في زيد ، كما تفاضلت الأسماء الإلهيّة - وليست غير الحقّ - فهو تعالى من حيث هو عالمٌ أعمّ في التعلّق من حيث هو مريد وقادر ، وهو هو ، ليس غيره) .

(فلا تعلمه - هنا يا وليّ - وتجهله هنا ، وتثبته هنا وتنفيه هنا ، إلاّ إن أثبتّه بالوجه الذي اثبتَ نفسه ، ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه) ، وبيّن أن النفي إنّما يتوجه إليه باعتبار النسب وإضافتها إليه ، ولذلك فيه قال : « عن كذا » إشعارا به . وذلك ظاهر في كلّ ما يدلّ على النفي .

(كالآية الجامعة للنفي والإثبات في حقّه حين قال :﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [١١/٤٢](فنفى) عن أن ينسب إليه بالذات نسبة ما أو إضافة ، إذ المنتسبان هما المثلان ، فالنسبة تثبت المثليّة ، فنفيها يستلزم نفي النسبة ضرورة ، فنفاها عن الذات بأبلغ وجه كما يقال : « مثلك لايبخل » (﴿ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ فأثبت بصفة تعمّ كل سامع بصير من حيوان) .

(وما ثمّ إلاّ حيوان ، إلا أنّه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس) كما نبّهت إليه في معنى « العالمين » وجمعه جمع السلامة . وهذه التفاوت في

---

١) من أبيات التائية الكبرى لابن الفارض . وفيه (جلاء الغامض : ٧٣) : ولكنها الأهواء .

المدارك إنما هو في الدنيا ، (وظهر في الآخرة لكل الناس ، فإنّها الدارالحيوان وكذلك الدنيا ، إلا أن حياتها مستورة عن بعض العباد) استتار التفاضل الأسمائي في بعض أفرادها المتقابلة ، كما سبق التنبيه إليه . وذلك (ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقائق العالم) ؛ وذلك لأنّ النشأة الدنياوية - لإتمام أمرالصورة وغلبة سلطانها فيها ، وهي إنما تقتضي التميز وتحكم بالتفرقة بين الأعيان وفاء بما هومقتضى نشأته - آبية عن ظهور الوحدة الإطلاقية والإجمال الذاتيّ فيهاكلّ الإباء .

(فمن عمّ إدراكُه) في هذه النشأة سائرَ مراتب الأشياء و مدارج بطونها (كان الحقّ فيه أظهرفي الحكم ممّن ليس له ذلك العموم ، فلا تُحجب بالتفاضل وتقول)- أي قائلا أنت -(لايصحّ كلام من يقول « إنّ الخلق هويّة الحقّ » بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهيّة التي لاتشكّ أنت أنّها هي الحقّ) عند وقوفك على مواقف خلقيّتك ، وأنّها الممنون بها على الأسماء لإظهارها إيّاها (و مدلولها المسمّى بها ليس إلا الله) .

[لم يقدّم اسم سليمان عليه السلام على اسم الله تعالى في كتابه]

وإذ قد بيّن أمر التفصيل بما هو مقتضى لسانه على ما لابدّ منه ، أخذ فيما هو بصدده في الفصّ قائلا : (ثمّ إنّه كيف يقدم سليمان اسمه على اسم الله - كما زعموا - وهو من جملة من أوجدته الرحمة) المسبوقة بالله (فلابدّ أن يتقدّم « الرحمان الرحيم » ليصحّ استناد المرحوم) يعني سليمان ؛ فإنّك قد عرفت أن المقدّم - ذكرا أو فكرا أو كتابة - من الأسماء لابدّ وأن يكون أصلا لما يتأخّر و يتفرّع عليه ، حتى يكون على ترتيب نظم الحقائق ، فإنّ المستحقّ للتقديم في كل جمعيّة و مزاج إنّما هو الأمر الكلّي النافذ الحكم فيما دونه من

الجزئيّات المتفرّعة عنه ، فإنّ رتبة الجزئيّات المتفرّعة إنما هوالتأخير ، فلابدّ من تأخير سليمان . فلو قدّم على الاسمين يكون على غير الترتيب . فقوله :(هذا عكس الحقائق ، تقديم من يستحقّ التأخير ، وتأخير من يستحقّ التقديم في المواضع[1] الذي يستحقّه) إشارة إليه .

[بلقيس كانت عالمة حكيمة]

ثم أشار إلى وجه نسبة **بلقيس** إلى **سليمان** ، والرابطة القاضية بينهما بهذه المراسلة وما يتبعها من الهداية والاهتداء ، بما في بلقيس من تدبير سياسة الملك وتأسيس بنيان السلطنة و إرهاض أمرها بقوله : (ومن حكمة **بلقيس** وعلوّ علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب . وماعملت ذلك إلاّ ليعلم أصحابها أنّ لها إيصالات إلى [الف/٢٩٤] أُمور لا يعلمون طريقها ؛ وهذا من التدبير الإلهي في المُلك . لأنّه إذا جُهل طريق الأخبار الواصل للملِك خاف أهلُ الدولة على أنفسهم في تصرّفاتهم ، فلا يتصرّفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرّف . فلو تعيّن لهم « على يدي من تصل الأخبار إلى مَلِكهم » لصانعوه وأعظموا له الرشا ، حتى يفعلوا مايريدون ولايصل ذلك إلى ملِكهم . فكان قولها : ﴿ أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴾ [٢٧/٢٩] ولم تسمّ من ألقاه - سياسةً منها ، أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخواصّ مدبّريها . وبهذا) الوجه من المناسبة التي بينها و بين سليمان (استحقّت التقدم عليهم) والاختصاص بالمكاتبة إليها . هذه حكمة بلقيس التي هي **عالمة الجنّ**[2].

---

١) عفيفي : الموضع .
٢) حكي في التفاسير أن أم بلقيس كانت جنية ؛ راجع مجمع البيان : ٧/٢٢٤، سورة النمل/٤٥ . الدرالمنثور : ٧/٣٦٣ ، عن مجاهد . وقال ابن العربي (الفتوحات: ٢/٤٩٥ ، الباب ٢٠٩):☜

[فضل الإنس علي الجنّ]

(أمّا فضل العالِم من الصنف **الإنساني** على العالم من **الجنّ** بأسرار التصريف وخواصّ الأشياء ، فمعلوم بالقدْر الزماني ، فإنّ رجوع الطرْف إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه) .

(لأنّ حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه) - لكونه من اللطائف البرزخيّة التي إنما غلب عليه التروّح وانقهر التجسّم -(أسرع من حركة الجسم فيما يتحرّك منه) لغلبة الكثافة العائقة له في حركته .

(فإنّ الزمان الذي يتحرّك فيه البصرعين الزمان الذي يتعلّق بمبصره مع بُعد المسافة بين الناظر والمنظور. فإنّ زمان فتح البصر زمان تعلّقه بفلك الكواكب الثابتة ، وزمان رجوع طرْفه إليه عين زمان عدم إدراكه) وذلك لأنّ هذه الحركة ليست للأجسام التي في حيطة الزمان حتى تكون متقدّرة به - تقدّر حركات الأجسام به - بل للقوّة الجسَدانيّة التي هي البرزخ بين لطيف الروح وكثيف الجسم ، فإنما تتقدّر بباطن الزمان ، المسمى بلسان الاصطلاح بـ« **الآن الدائم** » و« **الدهر**» ؛ فلايكون حينئذ للزمان - الذي هو النقوش والأشكال المترتّبة عليه - قدر عند هذه الحركة أصلا .

فعلم أن الزمان هاهنا بمعناه ، و أنّ الآن الذي يتقدّر به هذه الحركة هو

☜ « وهذا القول [كأنه هو] الذي صدر منها يدل عندي أنها لم يكن كما قيل متولدة بين الإنس والجان ، إذ لو كانت كذلك لما بعد عليها مثل هذا من حيث علمها بأبيها وماتجده في نفسها من القوة على ذلك حيث كانت أبوها من الجان على ما قيل ... » .

باطن الزمان وأصله، لاجزؤه في الخارج -كما قيل في توجيه هذا الموضع[1]: فإنّ الزمان لاجزء له في الخارج ، إذ هومتّصل واحد في نفسه ، إنما يفصله الوهم .

[كيفية إحضار عرش بلقيس]

(والقيام من مقام الإنسان) لكونه حركة الجسم المتقدّرة بالزمان (ليس كذلك ، أي ليس له هذه السرعة . فكان آصف بن برخيا أتمّ في العمل من الجنّ) ضرورة أن عمله غيرمتخلّلة بالزمان ، وهوالغاية في تلك الحركة المطلوبة (فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمن الواحد . فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقرّا عنده) .

و إنما صرّح بالاستقرار (لئلا يتخيّل أنّه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال ، ولم يكن عندنا باتّحاد الزمان انتقال) ضرورة أن الانتقال لابدّ له من الزمان ، ليطابق الحركة والزمان والمسافة ، فهو ماكان من قبيل الانتقال (و إنما كان إعدام وإيجاد من حيث لايشعر أحد بذلك) من المحصورين في حيطة القوى الجزئية ، التي إنما يدرك الأُمور بإحساسها من الخارج (إلا من عرفه) من الداخل .

[العالم في خلق دائم]

(و) الذي يدل على أنّهم محجوبون عن هذه المرتبة (هو قوله تعالى :

---

١) تعريض لما قاله الكاشاني (ص٢٣٨):« والزمان في قول الشيخ ... بمعنى الآن - ... وهو الزمان الذي لايقبل الانقسام في الخارج لصغره ، ويقبله في الوهم - المسمى بالزمان الحاضر ، لا الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل ، فإن ذلك عدمي وهذا وجودي ، ولفظ الآن يطلق عليها بالاشتراك اللفظي » .

﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[١٥/٥٠] (ولا يمضي عليهم وقت لايرون فيه ما هم راؤون له) حتى يفهموا من الخارج معنى الخلق الجديد . وذلك لأنّه ليس في حيطة الزمان . (وإذاكان هذاكما ذكرناه فكان زمان عدمه - أعني عدم العرش من مكانه - عين وجوده عند سليمان ، من تجديد الخلق مع الأنفاس . ولاعلم لأحد بهذا القدر) من الخارج ، كما سبق بيانه ، ولا من الداخل إلا بالتعريف الإلهي . وإليه إشارة بقوله : (بل الإنسان لايشعر به من نفسه أنّه في كل نفَس لايكون ، ثمّ يكون) .

وفي إيراد لفظة « ثمّ » هاهنا إيهام معنى التراخي وما يستتبعه من التقدّم والتأخّر الزمانيّين . فلذلك قال :(ولا تقل : « ثمّ تقتضي المهلة » . فليس ذلك بصحيح و إنما ثم) في أمثال هذه المواضع (تقتضي تقدّم الرتبة العليّة) وذلك فيما لم يكن للزمان دخل ، كقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ [١١/٤١] أو يكون للزمان هناك دخل ، ولكن لا ترتيب فيه زمانيّ ، و ذلك كما في اللغة (عند العرب في مواضع مخصوصة ، كقول الشاعر[١]) :

(كهزّ الرديني . . . . * . . . . . ثمّ اضطرب)

(وزمان الهزّ عين زمان اضطراب المهزوز بلا شكّ .وقد جاء بـ« ثم » ولا مهلة ، كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس ، زمان العدم زمان وجود المثل)

---

١) شطري بيت لأبي دؤاد جارية بن الحجاج الشاعر الجاهلي ، من قصيدة له يصف فيها الفرس :

كهزّ الردينيّ تحت العجاج * جرى في الأنابيب ثمّ اضطرب

الرديني : الرمح ؛ نسبه إلى إمرأة تسمى ردينة . والعجاج : الغبار . والأنابيب : جمع أنبوبة وهي ما بين كل عقدتين من القصب . يقول : إذا هززت الرمح جرت تلك الهزّة فيه حتّى يضطرب كله (شرح شواهد المغني للسيوطي : شواهد ثم ، ٣٥٨/١) .

وقد عثر أكثر أهل النظر على هذا الترتيب ، وهو المسمى عندهم بالتقدّم الذاتيّ والطبيعيّ ؛ وبذلك تفطّنوا على تبدّل الأعراض ، وإليه أشار بقوله (كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة) فإنّ علومهم لما كانت مأخوذة من الخارج وأمر الأعراض هوالظاهر بالذات هناك دون الجوهر ، لذلك فهموا تجديدها دونه ، وذهبوا إليه . وعرش بلقيس لما كان من الجواهر المستقرّة ، إنما يعرف من عرّفه الله من الداخل أمر ذلك التجديد .

(فإنّ مسألة حضور[1] عرش بلقيس من **أشكل المسائل** ، إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفا في قصّته ، فلم يكن لآصف من الفضل في ذلك إلا حصول التجديد في مجلس سليمان ، فماقطع العرشُ مسافة ، ولازويت وطويت له أرض ، ولا خرقها - لمن فهم ما ذكرناه) من كيفيّة تبديل العرش في صورة التحويل ، من حكيم يعرف طريق تحصيله وميزان تقويمه وتعديله .

[كان سليمان هبة الله لداود عليه السلام]

(وكان ذلك على يدي بعض أصحاب سليمان عليه السلام ليكون أعظم لسليمان عليه السلام في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها ، و سبب ذلك) الظهور من سليمان عليه السلام بين الأنبياء - يعني ظهور قهرمان تصرّفه في الثقلين ونفوذ حكمه في الملوين . وأن أمر تصريف العالم بيدي أحد من خدّامه - (كون سليمان هبة الله لداود عليه السلام من قوله تعالى : ﴿ وَ وَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ ﴾ [٣٨/٣٠] والهبة عطاء الواهب بطريق الإنعام) أي مبدء صدوره هبة الجواد المطلق ، وغاية ظهوره هو إنعام منه لخلّص خواصّه من العبيد ، فهو حينئذ في جلالة القدر

---

١) م ن : حصول .

لابدّ وأن يكون بما لايقابله ولا يعادله شيء من أعمال العباد - تخلّقا كان ذلك أو تحقّقا - و إليه أشار بقوله :

(لابطريق الجزاء[١] الوفاق أوالاستحقاق) وهوأن يكون العبد قد استحقّ ذلك بمحض استعداده لما يستحقّه بنفسه ؛ وإنّما لم يكن ذلك :

أما الأول فلأنّه لابدّ من معادلة الجزاء لما يورثه من الأعمال ، وموافقته له في ميزان ظهور الأحكام والآثار ، و ليس من العبيد ما يكون بذلك المنزلة والاعتبار .

وأما الثاني فلأنّ استعداد العبد - من حيث هو عبدٌ - إنما يقتضي الأوصاف العدميّة - على ما هو مؤدّى أمرالقبول وتنفيذ حكمه - فلا يقتضي التأثير والتصرّف في شيء ، فضلا عن تقلّد أمر التصريف في الثقلين .

(فهو النعمة السابغة) من الله على العالمين من حيث إفاضة الحقائق على المسترشدين من أُمّته وتغذيتهم بها وتربيتهم منها ، (والحجّة البالغة) من حيث غلبته بمجرّد البرهان على المستبصرين منهم من ذوي الأنظار و أُولي الأفكار ، (والضربة الدامغة) من حيث ظهوره بالسيف على العامّة من المنكرين من الثقلين ، فهوالوليّ ، النبي ، الرسول الظاهر على العالمين بالفيض والرحمة الظاهرة والباطنة والقهر .

ثم هاهنا تلويح :

إعلم أنّ حروف «داود» بعددها وعدد بيناتها « يسأل عطية »[٢]ويقتضيها

---

١) عفيفي : - الجزاء .   ٢) داود = دال ألف واو دال = ١٩٤ = يسأل عطية .

ولذلك تراه قد اختص بها بين الأنبياء . و إذ كان لسليمان - حسبما فيه من الحروف ثلاث جهات -: الولاية ، والنبوّة ، والرسالة . يقتضي توجّه هبة الله له وترشيحه لمراقي عزّه إلى أن يبلغ تلك الجهات منتهى كمالها بما لا مزيد عليه . فترقى في الأول منها إلى أن أصبح **نعمة سابغة** في إفاضة ما يربي المسترشدين ويغذّيهم . وفي الثانية منها حجّة بالغة للمتردّدين . وفي الثالثة منها **ضربة دامغة** للمنكرين . وهذه هي الغاية في المراتب المذكورة . ولذلك وصف كلا منها بما هو تمامه بكمال الحروف - أعني الغين الذي لا مزيد عليه بينهما ، فإنّ كل كلمة آخرها وتمامها ذلك الحرف يقتضي الكمال والختم في معناها ، على ما لايخفى لمن تصفّح ذلك وتأمّل .

[مقايسة علم داود وسليمان عليه السلام وأمة محمد صلى الله عليه وآله]

(وأما علمه)- وهو الأول من الوجوه الثلاثة الكمالية -(فقوله ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾ مع نقيض الحكم) الصادر من داود عليه السلام في مسئلة الزرع و أكله الماشية [1] (وَ كُلاًّ) من الأنبياء (آتَيْنَا حُكْمًا) بحسب ما تقتضيه استعدادات اممهم (وَ عِلْمًا ﴾) [٧٩/٢١] هو مبدء ذلك الحكم .

(وكان علم داود) على ما هو مقتضى النص الكريم - وهو قوله :﴿ آتَيْنَا ﴾ (علما مؤتى ، آتاه الله) وحيا كان أو إلهاما (وعلم سليمان علم الله في المسألة) على ما هو مقتضى قوله تعالى : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾ (إذ كان الحاكم) عند تفهيمها إيّاه (بلا واسطة ، وكان سليمان) في تلك المسألة (ترجمان حق في مقعد صدق) وكلّ من الحكمين بما فيهما من التناقض حق ،(كما أنّ المجتهد

١) ورد تفصيل القصة في التفاسير مثل مجمع البيان : ٥٧/٧ تفسير الآية : الأنبياء/٧٩.

المصيب لحكم الله[1]، الذي يحكم به الله في المسئلة لو تولاها بنفسه أوبما يوحى به لرسوله : له أجران، والمخطئ لهذا الحكم المعين له أجر[2]، مع كونه علماوحكما).

(فأُعطيت هذه الأمّة المحمّديّة)- لكونهم ورثة الخاتم -(رتبة سليمان في الحكم ، ورتبة داود ، فما أفضلها من أُمّة) .

واعلم أنّ القرابة المستدعية للوراثة لابدّ وأن تكون بين كل نبي وأُمّته ، ومن ثمّة ترى في أمر بلقيس وقصّتها سراية الحكمين المتناقضين مع جمعيّتهما ، من أحكام تلك القرابة القاضية بالوراثة . و إلى ذلك أشار بقوله :(و لمّا رأت بلقيس عرشها- مع علمها ببُعدالمسافة واستحالة انتقاله في تلك المدّة - عندها ﴿ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ ﴾ [٢٧/٤٢] وصدّقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال[3]: وهو هو) في نفس الأمر (وصدق الأمر) في حكمه بالاتّحاد ، كما صدقت بلقيس في حكمها بالمغايرة .

أما الثاني فلما ذكر من أمر التجديد . وأما الأول فظاهر يعرف كل أحد من نفسه ،(كما أنك) لاتشكّ أنّه (في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن[4] الماضي) .

---

١) من الموضع الذي أشرنا إليه في الفص اليوسفي إلى هنا سقط الأوراق من نسخة د .
٢) إشارة إلى الحديث المروي : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » . راجع البخاري : ١٣٣/٩ ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب أجرالحاكم إذا اجتهد . مسلم : ١٣٤٢/٣ ، كتاب الأقضية ، باب (٦) بيان أجرالحاكم إذا اجتهد ، ح ١٥ . ابن ماجة : ٧٧٦/٢ ، كتاب الأحكام ، باب (٣) الحاكم يجتهد فيصيب الحق ، ح٢٣١٤ . المسند : ٤، ١٩٨ و ٢٠٤ . كنزالعمال : ٧/٦ ، ح١٤٥٩٧ .
٣) راجع أيضا الفتوحات المكية : ٤٩٥/٢ .
٤) د : الزمان .

[إشارة سليمان عليه السلام بالتباس أمرالوجود على الناس]

هذا بيان علم سليمان ، وأنّه النعمة السابغة على البريّة ، وأما بيان إثباته لذلك العلم ، وأنّه **الحجّة البالغة** فيه . فإليه أشار بقوله : (ثمّ إنّه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح) أي استحضره فإنّ « الذكر » هو استحضارالشيء ، وهو إمّا بالفعل في القلب ، و إمابالقول في الحسّ ، وهذا يشملهما . أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فلدلالة قوله : (ف﴿ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ ﴾) [٤٤/٢٧] وهو البيت العالي المروّق ، الخالص من الشوب ، الصافي من الكدر ، ومنه جاء : « صراحا » أي جهارا ، و « هذا أمر صريح » أي لا تعريض فيه ولا خفاء . وفيه إيماء إلى ما أشار إليه سليمان قولا ، وهو قوله سائلا عنها : ﴿ أَهَكَذَا عَرْشُكِ ﴾ [٤٢/٢٧] فإن ذلك تنبيه قوليّ غير صريح في المراد ، وهذا فِعليّ محسوس صريح فيه .

(وكان صرحا أملس ، لاأمت فيه) ولا اعوجاج (من زجاج ﴿ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ ﴾ ماء[١] ف﴿ كَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا ﴾ حتى لايصيب الماء ثوبها . فنبّهها بذلك على أنّ عرشها الذي رأته من هذا القبيل ، وهذا غاية الإنصاف فإنّه أعلمها بذلك إصابتها في قولها ﴿ كَأَنَّهُ هُوَ ﴾) ذاهلة عن تلك الإصابة بإدخالها في صرح صريح المحسوسات و إراءتها ماعليه كلمتهامن المطابقة للواقع، والمخالفة لما عليه الأمر في نفسه .

(فقالت عند) ظهور (ذلك) الحجّة البالغة والتنبيه الصريح :(﴿ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾) بظلام الجهل وحجاب الكفر فيما كنت عليه قبل (﴿ وَ

١) عفيفي :لجة أي ماء .

أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ ﴾ أي إسلام سليمان) ، يعني أنّ المعيّة إنما هو في الإسلام (﴿ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾) [٢٧/٤٤] .

[مقايسة قول بلقيس وفرعون]

(فما انقادت لسليمان و إنما انقادت لرب العالمين ، وسليمان من العالمين ، فما تقيّدت في انقيادها) و إسلامها بتلك المعيّة ، فإنّها قارنت إسلامها بإسلام الرسل ، فلا تتقيّد (كما لاتتقيّد الرسل في اعتقادها في الله ، بخلاف فرعون ، فإنّه قال : ﴿ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ ﴾ [٧/١٢٢] و إن كان يلحق بهذا) التصريح بالرسل في إسلامه و إظهار من هو الواسطة في فوزه بهذه الكرامة شكرا لها (الانقياد البلقيسي من وجه ، لكن لايقوي قوّتها [١]) فإنّه قد[٢] قيّد الربّ الذي أسلم له دونها (فكانت أفقه من فرعون في الانقياد لله) يعني الربّ المطلق .

ثمّ إنّ الذي ظهر [الف/٢٩٥] من فرعون - على ما ورد به النصّ - قوله : « آمنت بالذي آمنت به بنو إسرائيل »[٣] لا ﴿ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ ﴾ على ما نقل عنه . و إن كان الذي آمنت به بنو إسرائيل هو ربّ موسى وهارون ، لا تفاوت بينهما إلا بالإجمال والتفصيل . فاستشعر بلسان تعبير فرعون مقصوده بتلك العبارة المجملة قائلا :

(وكان فرعون تحت حكم **الوقت** حيث قال : « آمنت بالذي آمنت به بنو إسرائيل » فخصّص) الربّ الذي أسلم له بالذي آمنت به بنو إسرائيل(و

---

١) عفيفي : قوته .

٢) د : - قد .

٣) إشارة إلى قوله تعالى :﴿ وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [١٠/٩٠] .

إنما خصّص لمارأى السحرة)- الذين جعلهم مقابلين لموسى ومناظرين له توهينا لأمره وإهانة له . وذلك لابتذال السحر بين الناس واختصاص مباشريه بين كل قوم بالخستة والاحتقار- (قالوا في إيمانهم بالله ﴿ رَبِّ مُوسَى وَ هَرُونَ ﴾) [١٢٢/٧] فمنع فرعون احتشام علوّه في الأرض وغلوّه في الاستكبار أن يتبعهم في ذلك القول استنكافا عن تقليدهم، وإباء عن الاقتداء بهم في ذلك ، فغيّرالعبارة وقال : « آمنت بالذي آمنت به بنواسرائيل » . والعجب حال من لم يتفطّن لهذه اللطيفة المصرّح بها ، وارتكب المجاز في نسبة ذلك القول إلى فرعون[١] .

(فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان ، إذقالت :﴿ مَعَ سُلَيْمَانَ ﴾) [٤٤/٢٧] وعنت بهذه المعيّة المقارنة بسليمان في نفس هذا الانقياد والإذعان بمايستتبعه، لاالمقارنة الزمانيّة و[٢] المكانيّة . وبيّن أن المراد بالمعيّة والمقارنة - إذاكان - هو المقارنة في الفعل ، يلزم أن يكون المتقارنان متساويين في طريان ما يلزم ذلك الفعل من الأحوال والأوضاع ، وبلقيس إذ[٣] قارنت بسليمان - تلك المقارنة - (فتبعته) في سائر عقائده وأحواله ، ولازمته في مسالكه بجميع أغوارها وأنجادها (فما يمرّ بشيء من العقائد إلا مرّت به معتقدة ، ذلك كما نحن على الصراط المستقيم الذي الرب عليه ، لكون نواصينافي يده، ويستحيل مفارقتنا إيّاه) فيجب مقارنتنا له في جميع الأفعال والأقوال وجملة الأحوال .

---

١) إشارة إلى ما قاله الكاشاني في شرحه (ص ٢٤٠) : « وإنما نسب إليه الشيخ الإيمان برب موسى وهارون ، لأن إيمان بني إسرائيل إنما كان برب موسى وهارون ، فأسند إليه مجازا ، وإلالم يقل فرعون : رب موسى وهارون » . وقد تبعه في ذلك القيصري (ص ٩٣٧) أيضا .

٢) د : و .

٣) د : إذا .

وبيّن أن المعية من الطرفين وأنّ عين العبد في عدمه الأصلي كما كان ، (فنحن معه بالتضمين) مختفيا في ضمنه ، (وهو معَنا بالتصريح) ظاهرا في مجلاه . ومن ثمّة ترى في الكلام المنزل السماوي الذي هو المبيّن الكاشف عن الأمر بما هو عليه ظاهرا مفصحا عن ذلك (فإنّه قال : ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾) [٤/٥٧] مصرّحا بمعيّته لنا ، فهو معَنا بهذا النصّ الصريح في المعيّة (و نحن معه بكونه آخذ[١] بنواصينا) وهو إنما يدلّ على المعيّة ضمنا ، فإنّ دلالته على المعيّة عقليّة ضمنيّة .

إذ الناصية لغة هي : قصاص الشَعر . وهي ما ينتهي به الشَعرمقدّما كان أو مؤخّرا ، وذلك في عرف أهل الذوق عبارة عن الكثرة الإحاطية التي قد انحشرت في الإنسان وظهرسواد ازدحامها على الدماغ ، فإنّ فيه مدارك الشعور و الإشعار ، و مصادر الأفعال الاختيارية التي[٢] من جملتها الكلام ، الذي هومنتهى غايات الكثرة المتّصل طرفها بالوحدة ، فإنّه صورة العلم ، وهو ظاهرالوجود كما عرفت . وبيّن أن الآخذة[٣] بالناصية هوالذي يتحرّك بها وفيها ، فإنّ لكلّ كثرة جهة جمعيّة ، هي الآخذ بأزمّة آثارها و إظهار مطاوي أسرارها ، فإنّ تلك الكثرة هي باطن تلك الجهة من وجه ، و إن كان ظاهرها من آخر ، وهذا هو الوجه الذي نتكلم عليه ، ولذلك قال :

(فهو تعالى مع[٤] نفسه حيثما مشى بنا من صراطه) فإنّ النفْس في عرفهم

---

١) د : آخذا .
٢) د : - التي .
٣) د : الآخذ .
٤) د : معه .

مشتقّ من النفَس المنسوب إلى الرحمان ، وبيّن أنّ تلك الجهـة الجمعيّة التي بها يظهر العالم بأجناسه وأنواعه وأشخاصه لابدّ لها من هيأة وحدانيّة اعتداليّة في كلّ منها ، هي منهج ظهور ذلك النوع وصراط صورته الخاصّة ، بحيث لو تجاوز عنها إلى طرفيها من الإفراط والتفريط لم يمكن ظهورها أصلا .

(فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم ، وهو صراط الربّ تعالى) فإنّه لكل نوع ربّ يحفظ ذلك الهيأة الوحدانيّة على استقامتها (وكذا علمت بلقيس من سليمان) عند إسلامها من دقائق حكمه ، و إذعانها له في لطائف إرشـاده و هدايته ، (فقالت ﴿ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾) [٤٤/٢٧] مفصحة عن معبودها بأسمائه الإلهيّة والربوبيّة ، وسماته الكيانيّة ، بما يكشف عن المعيّة المذكورة ، لما في الربّ من معنى النسبة التي يلازم طرفيها معا ، و لذلك عمّت (و ما خصّصت عالما من عالم) فإنّه لوأنّها ما علمت من سليمان تلك المعيّة الإطلاقية ما عمّت ، بل خصّصت كما خصّص بنو إسرائيل .

[التسخير المختصّ بسليمان ﷺ]

ثمّ لما ظهر أمر بالغيّة حجّة سليمان في إسلام بلقيس و إرشاده لها ، إلى أن بلغت مراقي كمالها على ما بيّن ، شرع في تحقيق **دامغيّة ضربته** على الترتيب المشار إليه أولا بقوله :

(وأما التسخير الذي اختصّ به سليمان وفضل به على غيره ، وجعله الله من الملك الذي لاينبغي لأحد من بعده : فهو كونه عن أمره) وقوله وآثار منطوق كلامه وحرفه (فقال : ﴿ فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ ﴾ [٣٦/٣٨] فما هو من كونه تسخيرا ، فإنّ الله يقول في حقّنا كلّنا من غيرتخصيص : ﴿ وَ سَخَّرَ

لَكُم مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِنهُ ﴾[١٣/٤٥] أي من غير تخصيص من الله ، فإن مبدء ذلك التخصيص إنما هو تراكم التفرقة المشوّشة لتوجّه الهمّة وصلابتها ، الموجبة لنفوذ حكمها في المسخّر لها ، وذلك من جهة العبد .

(وقد ذكر تسخيرالرياح والنجوم وغير ذلك ، ولكن لاعن أمرنا ، بل عن أمرالله ، فما اختصّ سليمان إن عقلت إلا بالأمرمن غير جمعيّة ولا همّة ، بل لمجرّد[1] أمر) لفظيّ وحرف صوتيّ رقميّ .

وكأنّك لوحت في مطلع الفصّ على ما يطلعك على كيفيّة ذلك ولميّته إجمالا من تلويحات اسم سليمان - فتذكّر .

(وإنما قلنا ذلك لأنّانعرف أن أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أُقيمت في مقام الجمعيّة ، وقد عاينّا ذلك في هذا الطريق ، فكان من سليمان مجرّد التلفظ بالأمر) - صرّح بالتلفّظ تبيينا لما ذكر من مبادئ نفوذ كلامه ، وهو محض تلفّظه -(لمن أراد تسخيره من غير همّة ولا جمعيّة) .

[اختصاص سليمان عليه السلام بالملك في الدنيا ، ولايعمّ الآخرة]

ثمّ إنّ هاهنا إشكالا ، وهو أنّ استجابة دعاء سليمان يقتضي أن لا يكون بعده لأحد مثل ما أعطي له من الملك ، وهذا خلاف ما تقرّر من أمر خاتم الولاية ، وماثبت أن لكلّ أحد في الآخرة من عوام[2] المؤمنين أضعاف ما في الدنيا من الملك . فأشار إلى إزاحة مثل هذه الشبهة بقوله :

---

١) عفيفي : بمجرد .
٢) د : عوالم .

(واعلم - أيّدنا الله وإيّاك بروح منه - أنّ مثل هذا العطاء إذاكان لعبد - أيّ عبد كان -فإنّه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته) فلا يخالف استجابة دعاه ماادّخر له ولغيره في الآخرة ، فإنّ ذلك لسليمان ولغيره من المؤمنين بحاله ما ينقصه شيء (و لا يحسب عليه ، مع كون سليمان طلبه من ربه تعالى ، فيقتضي ذوق الطريق أن يكون قد عجّل له ما ادّخرلغيره)- يعني لخاتم الولاية -(ويحاسب به إذا أراده في الآخرة) ، والذي يدلّ على هذا ماظهر من طيّ كلامه ، حيث نسب العطاء إلى نفسه ، وما نسب إلى العبد بوجه ، (فقال الله له : ﴿ هَذَا عَطَاؤُنَا ﴾ - ولم يقل : لك ولا لغيرك -﴿ فَامْنُنْ ﴾ أي اعط ﴿ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾) [٣٩/٣٨] ، فما نسب إلى العبد إلا الإعطاء أو الإمساك بما لايحاسب عليه ،(فعَلمنا)- لابمجرّد فهم المعاني الوضعيّة ، بل - (من ذوق الطريق أنّ سؤاله ذلك كان عن أمر ربه) ولذلك لايحاسب عليه (والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهيّ كان الطالب ، له الأجر التامّ) ، أي الخالي عن غوائل الحساب والعقاب على طلبه ، فإنّ طلبه ذلك امتثال أمر و عبادة ، (و الباري تعالى إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه ، و إن شاء أمسك . فإن العبد قد وفّى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربّه فيه) حيث قال : ﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [٦٠/٤٠] ، (فلو سأل ذلك من نفسه ، من غير أمر ربّه له بذلك ، ليحاسب به[١]) .

[اللبن صورة العلم]

(وهذا سار في جميع مايسأل فيه الله كما قال لنبيّه محمد - عليه الصلاة والسلام -:﴿ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [١١٤/٢٠] ، فامتثل أمرَ ربّه ، فكان يطلب

---

١)عفيفي : من غير أمر ربه بذلك لحاسبه به .

الزيادة من العلم) وينتظر وروده لتغذية فطرته في جميع المراتب والعوالم (حتى كان إذا سيق له[١] لبن يتأوّله علما ،كما تأوّل رؤياه لمارأى في النوم أنّه أُتي[٢] بقدح لبن*، فشربه وأعطى فضله عمربن الخطاب . قالوا : فما أوّلته ؟ قال : العلم[٢] . وكذلك لما أُسري به أتاه الملك بإناء فيه لبن و إناء فيه خمر ، فشرب اللبن[٣]) .

وأنت عرفت وجه مناسبة اللبن بالعلم سابقا ، لكن له وجه آخريليق بهذا المقام ، وهوأنّ اللبن أقبل غذاء للاتحاد بالمزاج الكونيّ الجمعيّ ، والخمر أبعدها قبولا للاتّحادبه ، لامتداد زمان التغالب والتقابل بينه وبين ذلك المزاج ، وهو زمان سكره وانقهارسلطان جمعيتّه تحت تأثير الخمرونشأته ، فهويخالطه ويخامره زمانا إلى أن يقهره المزاج ويغتذي به ، والعلوم والمعارف الإلهيّة متفاوتة بحسب المشارب وقبولها إيّاها ، فإنّ من ذوي الأذواق من لايفهم التوحيد إلابنوع من امتزاج الظاهر بالمظهر ومخامرته إيّاه ، ويتوقّف في أمر الاتّحاد غاية التوقّف .

وأما المحمّد والمحمّديون ، إذ وردوا عين الإطلاق الذاتيّ وشربوا من زلال قراحه الذي لا يمازجه شوائب السوى ، ولا يخامره كدر الغير ، فهم الذين قد أصابوا ما عليه أصل قابليّة الإنسان و وصلوا إليه ، و إليه أشار بقوله :(فقال له الملك :« أصبت الفطرة ») ، إذ الفطرة في ظاهر اللغة من قولهم : فطرت العجين : إذا عجنته لخبزته من وقته . وفطرة الله للخلق هو إيجاده و إبداعه

---

١) د : حتى إذا كان سيق له . *) عفيفي : أُوتي بقدح لبن . أُتي بقدح من لبن .

٢) رواه مسلم :١٨٥٩/٤ . ولايخفى عدم صحة الحديث إذا قورن بقوله تعالى ﴿ رب زدني علما ﴾ ، فإن إناء العلم لايضيق حتى يبقى فضلة يعطى لشخص آخر ، ورسول الله ﷺ مأمور بطلب الزيادة من العلم بنص الآية .

٣) مسلم : ١٤٥/١ ، كتاب الإيمان ، ح٢٥٩ . باب (٧٤) الإسراء برسول الله ﷺ . و١٥٤/١ ، ح٢٨٢ . راجع أيضا دلائل النبوة للبيهقي : ٣٥٧/٢ و ٣٦٢ و٣٨٢ .
تفسيرالقمي : ١٣/٢-١٢ ، الآية الأولى من سورة أسري . عنه البحار : ٣٣٢/١٨-٣٣١ .

على هيأة مترشّحة لفعل من الأفعال ، وهو ما ركز في الناس من المعرفة .

هذا كلامهم ، وعلم منه أن الفطرة تتضمّن ماعليه أصل استعداد الناس أجمع ، من الإجمال الجمعيّ الإطلاقيّ ، دون التفصيل الفرقانيّ الذي اختصّ به . و إليه أشار بقوله :(أصاب الله بك أُمّتك) ؛ ولما كان اللبن إشارة إلى هذا النوع من العلم ، أعطى فضله لعمر بين أصحابه ، فإنه طرف عمومه الذي منه يستفيض الأُمّة .

(فاللبن متى ظهر فهوصورة العلم)- عينيّة كانت الصورة أو مثاليّة - هذا عبارة لسان الفرق التفصيليّ ، وأما بلسان[1] الجمع القرآنيّ (فهوالعلم)، لاغير ، (تمثّل في صورة اللبن) ، تنزّلا في مدارج الامتزاج[2] والاختلاط ،(كجبرئيل تمثّل في صورة بشر سويّ لمريم) .

(ولما قال عليه الصلاة والسلام[3]:« الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » نبّه على أنّه كل مايراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم) في أنّه صور يعبّر بها عن الأُمور الواقعة ، أو الذي سيقع ، فهو من هذه الحيثيّة (خيال ، فلابدّ من تأويله) .

(إنما الكون) وهو كما عرفت في المقدّمة عبارة عن الأعراض المتشخّصة بها الأشياء في هذا العالم من المحسوسات ، وما يتقوّم بها . ولا شكّ أنّها أُمور متحوّلة متغيّرة ، وصور غير مستقرّة كاشفة عن آخر مثلها ، فهو بهذا الوجه :

(خيال) * و إن كان بوجه آخر (وهو)
من حيث أصله الباقي منه - دون الهالك[4] - (حقٌّ في الحقيقة)

---

١) د : لسان . ٢) د : تنزلا في صورة الامتزاج . ٣) مضى في ص ٤٢١ . ٤) د : الهلاك .

(والذي يفهم هذا) * أي الكون بوجهيها ، أو طريق تأويل هذه الصور الكونيّة الخياليّة وسبيل تعبيرها ، فإنّ السالك إذا فهم ألسنة إرشاد الكائنات * (حاز أسرار الطريقة)فاستغنى عن مرشدآخر في صورة شخصية معيّنة ، فإنّ الحق يرشده في صور الأكوان .

(وكان[1] ﷺ إذا قدّم له لبن ، قال : « اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه » لأنه كان يراه صورة العلم ، وقد أُمر بطلب الزيادة من العلم . وإذا قدم إليه غير اللبن قال : « اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه ») .

[السؤال إذا كان عن أمر إلهي لايحاسب به السائل]

(فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهيّ ، فإنّ الله لايحاسبه به في الدارالآخرة . ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهيّ ، فالأمر فيه إلى الله : إن شاء حاسبه به[2] ، وإن شاء لم يحاسبه . وأرجو من الله في العلم خاصّة أنه لا يحاسبه به ، فإنّ أمره لنبيه عليه الصلاة والسلام بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمّته . فإن الله يقول :﴿ وَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [٣٣/٢١] ، وأيّ أسوة أعظم من هذا التأسّي لمن عقل عن الله) و استفاض العلوم من محلّه خالصة عن شوائب امتزاج الوسائط ؟

[المقام السليماني]

ثم إنّه لما كان طرف التشبيه غالبا على ذوق سليمان - على ما علم في طيّ

---

١) راجع المسند : ٢٢٥/١ و٢٨٤ . الشمائل النبوية : ٢٦٥ ، باب (٣١) ، ح ٢٠٥ . أبوداود : ٣٣٩/٣ ، كتاب الأشربة ، باب ما يقول إذا شرب اللبن ، ح ٣٧٣٠ .

٢) د : حاسبه له .

أوضاعه من التفاته إلى الملك ، وانقياد الأكوان له جملة ، على ما علم منه ومن تلويح اسمه - وبيّن أن مقتضيات أحكام هذا الطرف مما لايفهمه - فهم قبول - إلا النُدر من العلماء ، أُولي الأذواق الكاملة والحكم الشاملة ، قال [الف/٢٩٦] (لو نبّهنا على المقام السليماني على تمامه ، لرأيت أمرا يهولك الاطلاع عليه)لاشتمال ذلك على أُصول غريبة تنهدم بها قواعدالعقائد التي عليها تعويل أهل التحقيق . (فإنّ أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان ومكانته وليس الأمر كما زعموا) ، كما نبّه في مطع الفصّ على بعضه وفي طيّه علىآخر حيث قال : مبدء تسخيره عليه السلام إنّما هو مجرّد التلفّظ بدون ضميمة همّة ولا جمعيّة ،كما بيّن آنفا . ولهذا البحث تفاصيل يحتاج إلى أُصول غريبة وعلوم غيرمأنوسة ، لذلك اكتفى عنه بهذا الإجمال .

* * *

[تمهيد للفصّ الآتي]

ثم اعلم أنّ **الوجود** الذي هوقهرمان أمرالظهور ومصباح ذلك النور- على ما لايخفى - له ظاهر يعبّر عنه بالرحمانية ، كما أن داود الذي هو سلطان أمر الإظهار بما ورد في حقه من الخلافة المنصوص عليها -كما ستقف على تحقيقه - وتسخير الطير والجبال اللذين هما أشدّ ما في العالم علوّا على الإنسان ، وأكثره عصيانا وإباء للإذعان ، له نتيجة يظهر منها تمام تلك السلطنة ، وهو سليمان . فيكون بين « داود » و « الوجود » خصوص نسبة ، كما بين « سليمان » و « الرحمان »[١] . وإليه أشار بقوله :

---

١) عقود سليمان = ٢٠ = عقود رحمان .

[١٧]

فصّ حكمة وجودية في كلمة داودية

ويلوّح على تلك النسبة بيّنات عددها [١].

[النبوّة والرسالة اختصاص إلهي ، لاكسبي]

وبيّن أن مراتب كمال العباد ومدارج ترقّيهم فيه ضربان :

أحدهما : ما يصلح لأن تحصل لهم وراثة من[٢] أعمالهم المعدّة لهم في استحصاله ، كاستفاضة المعارف واستعلام الحقائق واستجلاب تطوّرات الأحوال وفنون الأذواق بضرب من الأفكار الصافية والتوجّهات الخالصة عن الشوائب المشوّشة .

وثانيهما : ما لايصلح لأن يكون من العبد عمل يوازيه ، ويورث ذلك ، لجلالة شأنه عن رتبة العبد بما هو عبد ، واختصاصه بالحق ، كالرسالة والنبوّة

---

١) وجود = ١٩ = ط ي . بيناتهما : أ أ . داود = ١٥ = هـ ي . بيناتهما : أ أ .
٢) د : - من .

التشريعيّة ، و لما كان من مقتضى الكلمة الداوديّة ومؤدّى كمالاته الخصيصة به أمر الخلافة وكمالها الذي هو الرسالة والنبوّة التشريعيّة ، صدّر الفصّ بتحقيقها قائلا :

(اعلم أنّه لما كانت النبوّة والرسالة اختصاصا إلهيا ليس فيها شيء من الاكتساب - أعني نبوة التشريع -) ، وهو وضع الصور الجزئيّة والأحكام التكليفيّة - الكاشفة عن الأمر وتفصيله - على ما هو حقّ الإنباء وكماله .

وقد احترز به عن نبوّة تعريف الحقائق الكليّة وتبيين العلوم الإلهيّة - مما يمكن اكتسابه بوراثة الأعمال الفكرية والمهيّجات الذوقيّة ،كما قال النبي ﷺ [١]: « من عمل بما علم ورّثه الله علم مالم يعلم » أوبقرب نسبة الأنبياء ووراثتهم ذلك منهم ، كما قال[٢] :« العلماء ورثة الأنبياء » .

وذلك لأنّه قد يستحصل كليّات الحقائق الأسمائيّة والمعارف الإلهيّة الجمليّة بالفكر وسائر ضروب التوجّهات وفنون التعمّلات ، دون جزئيّات تفاصيل

---

١) الإحياء : ١/١٠٥ . وفي قوت القلوب (١/١٣٨) : «من عمل بمايعلم ورثه الله علم مالم يعلم» . وأخرج أبونعيم مثله (حلية الأولياء : ذكرأحمد بن أبي الحواري ،١٠/١٥) عن أنس بن مالك ، عن النبي ﷺ ـ ثم قال أبونعيم : ـ« ذكرأحمد بن حنبل هذا الكلام عن بعض التابعين ، عن عيسى بن مريم ﷷ ، فوهم بعض الرواة أنه ذكره عن النبي ﷺ ، فوضع هذا الإسناد عليه لسهولته وقربه » .

٢) عن رسول الله ﷺ في الكافي :كتاب العلم ، باب ثواب العالم والمتعلم ، ١/٣٤ ، ح ١ . أمالي الصدوق : ٦٠ ، المجلس الرابع عشر ، ح٩ . عنه البحار : ١/١٦٤ . ابن ماجة : المقدمة ، باب (١٧) فضل العلماء ، ١/٨١ ، ح ٢٢٣ . المسند : ٥/١٩٦ . كنزالعمال : ١٠/١٣٥ ، ح ٢٨٦٧٩ .

وعن الصادق ﷷ في الكافي : كتاب فضل العلم ، باب صفة العلم وفضله ، ١/٣٢ ، ح ١ . بصائر الدرجات : ٣ ، الباب الثاني ، ح٢ . عنه البحار : ٢/٩٢ . عوالي اللئالي : ٤/٧٤ .

تلك الحقائق ، على طبق ما في العين من الأشخاص الخارجيّة . فإنّ ذلك من الخصائص الإلهيّة التي إنما يتحقّق بها العبد بطريق الوهب فقط ؛ وبيّن أن حكم الأُصول الكليّة يسري في الفروع وجزئيّاتها ، فلذلك (كانت[1] عطاياه لهم من هذا القبيل : مواهب ليست جزاء) لسوابق أعماله الوارثة لها (ولا يطلب عليها منهم جزاء) بلواحق شكره المستجلبة للمزيد عليها .

(فإعطاؤه إيّاهم على طريق الإنعام والإفضال) بدون سوابق مقتضيات ولا لواحقها (فقال : ﴿ وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ ﴾ [٨٤/٦] يعني لإبراهيم الخليل ، وقال في أيوب : ﴿ وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ ﴾ [٤٣/٣٨] ، وقال في حقّ موسى : ﴿ وَ وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَرُونَ نَبِيًّا ﴾ [٥٣/١٩] ، إلى مثل ذلك) مما حصل لسائرالأنبياء من جلائل النعم ودقائقها بطريق الوهب ، على ما نصّ عليه في كلامه .

وفي هذه الآيات الكريمة ما يكشف عن كمال تحقّق[2] الخليل وبلوغه فيه مبلغ التمام ، حيث أنّ موهوبه ليست فيه نسبة ولاغيبة مماهو مقتضى السلوب والإضافات ، بل محض الوجود - كما اطّلعت عليه في فصّه ، فتذكّر .

(فالذي تولاّهم أوّلا) في كليّة أمرهم - أعني النبوّة التشريعيّة -(هو الذي تولاهم في عموم أحوالهم) الجزئيّة (أو أكثرها) ، فإنّه يمكن أن يكون بعض تلك الجزئيّات بالكسب ولكن على سبيل الندرة . ويعلم من هذا الكلام وجه أُمّية الخاتم ، ومعنى قوله[3]: « أنتم أعلم بأُمور دنياكم » .

---

١) عفيفي : كما كانت .
٢) د : تحقيق .
٣) مضى ذكره في ص (١٩٤) وذكرنا أن الحديث موضوع .

(وليس) ذلك المتولي أوّلا وثانيا (إلا اسمه الوهّاب) .

[ما آتى الله تعالى داود ﷺ من الفضل]

(وقال في حق داود : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا ﴾) [١٠/٣٤] . (فلم يقرن به جزاء يطلبه منه) بل نسب ذلك إلى نفسه وقال : ﴿ مِنَّا ﴾ ، (ولا أخبر أنّه أعطاه هذا الذي ذكره جزاء) بل نصّ على أنّه كان فضلا وعطاء .

(ولما طلبه الشكرعلى ذلك) النعمة الجليلة (بالعمل[١]) الذي هومقتضى حكمه (طلب من آل داود ولم يتعرّض لذكر داود ، ليشكره الآل على ما أنعم به على داود ، فهو في حقّ داود عطاء نعمة وإفضال ، وفي حقّ آله على غير ذلك ، لطلب المعاوضة) بالأعمال القلبيّة والجوارحيّة ، شكرا لتلك النعمة .
وهذا الطلب من آل داود مما عليه داود من الخلافة المطلقة المنصوص عليها .
فإنّه إذاكان يطلب من غيره المستخلفين عليهم الأعمال شكرا على ما أنعم على داود يكون غاية في تعظيم خلافته وجلال قدره، سيّما إذا طلب ذلك من أهل الخليفة الذين هم مجبولون على التنافس والتباغض ، فإنّ دلالته على جلالة قدر الخليفة أكثر وأظهر .

(فقال تعالى : ﴿ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا ﴾) [١٣/٣٤] ، فعلم أنّ انتصاب ﴿ شُكْرًا ﴾ إمّا على التمييز ، و إمّا على أنّه مفعول لأجله .

[شكر الأنبياء]

ثمّ إنّ الشكر و إن لم يكن مطلوبا من الأنبياء ﷺ ، ولكن لم يزل يواظبون

---

١) عفيفي : العمل .

عليه ، وذلك الشكر هوالبالغ في الشكريّة . وإلى ذلك أشار بقوله تعالى :(﴿ وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ﴾)[١٣/٣٤] وإليه نبّه بقوله : (وإن كانت الأنبياء قد شكروا الله تعالى على ما أنعم به عليهم ووهبهم ، فلم يكن ذلك عن[١] طلب من الله ، بل تبرّعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله ﷺ حتى تورّمت قدماه ، شكرا لما غفر الله له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر ، فلما قيل له في ذلك قال[٢]: « أفلاأكون عبدا شكورا » وقال في نوح :﴿ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ﴾[٣/١٧] ، فالشكورمن عباد الله قليل) وذلك لأن الشكر البالغ إلى كماله التامّ فيه هو أن يكون بلا طلب من المنعم الواهب ، وهو إنما يكون للكمّل من الأنبياء الذين يصل إليهم النعم من ديوان الوهب كماعرفت .

[خصوصيّة اسم داود]

ثم إنّ الخلافة التي تحقّق بها داود إنما تقتضي التصرّف والتأثير في العالم ، وهو إنما يتصور بعد قطعه عن العالم ، ضرورة أنّ المتأثرما لم ينفصل عن المؤثّر[٣] فيه - انفصال قطع يقابله به - لم يتمكّن من التصرّف فيه والتسلّط عليه كلّ التسلّط .

(فأوّل نعمة أنعم الله بها على داود أن أعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف الاتّصال ، فقطعه بذلك عن العالم إخبارا لنا عنه بمجرّد هذا الاسم)

---

١) عفيفي : علي .
٢) البخاري : ٦٣/٢. ١٦٩/٦،كتاب التفسير ، سورة الفتح . ١٢٤/٨ . مسلم : ٢١٧٢/٤-٢١٧١، صفات المنافقين ، باب (١٨) إكثار الأعمال ، ح٧٩ ، ٨٠ ،٨١ . المسند : ٢٥١/٤ و٢٥٥ . ١١٥/٦ . راجع تخريجات الحديث في الدرالمنثور : ٥١٤/٧-٥١٢ ، سورة الفتح/١ .
٣) م : المائر .

فإنّ اسم « داود » **يلوح على القطع**[1] بعينه بأوّل بيناته ، وذلك لأنّ الأسامي والألقاب [الف/١٧٩]- المنزلة من سماء الوهب - مخبرة عمّا اشتمل عليه المسمى من الخصائص والأوصاف التي له عندالعارف بفنون دلالات الحروف و وجوه كشفها وتبيّنها ، وهذا من خصائص علوم أصحاب **الأئمة الهداة** وتلامذتهم -و قد نبّهت عليه في المقدمة - فيكون انتصاب « إخبار» على أنه مفعول له من « قطعه » لا غير[2] .

[الحروف المتصلة والمنفصلة]

ثمّ إنّ الحروف الكتابيّة التي هي الكاشفة عن الحقائق ، التي تتعلّق بطرف الولاية والبطون - كما سبق التنبيه عليه - تنقسم بالحصر القطعي إلى ما يتّصل ويتّصل به - وهو حروف الاتّصال ، وأكثر الحروف كذلك - وإلى ما يتّصل ولا يتّصل به ، بل ينقطع به الكلمة وينفصل ، فهو جهة تمامها ، وهو حروف الانفصال . وذلك ستّة يجمعها « روزداذ » وإلى ما لايتّصل ولا يتّصل به ، وهذا غيرظاهر ولا معدود في الحروف . لأنّ الظهور يستدعي مظهرا يتّصل به

---

١) ط ع ق ١٧٩ ، أي تسعة وسبعون ومأة ، وهذه الحروف الثلاثة هي مادة لفظ « قطع » ، استخرجت من جمع عدد بينات حروف اسم « داود » ، وترجمة كلمة داود : « داو جرحه بالود » اي بمحبة الله . وهذه المداواة لايتصور إلا بقطع النظر عن كلية ما سوى الله بالانقطاع إليه بشراشر وجوده ، وهذا الانقطاع إنما هو تخلية نفس داود لينصلح للتحلية بود الله وعشقه ومحبته تعالى ، كما ينظر إليه قوله تعالى : ﴿ وَ يُحِبُّونَهُ ﴾ في قوله ﴿ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ ﴾ [٥/٥٤] .

تاكه ازجانب معشوقه نباشدكششى * كوشش عاشق بيچاره بجائى نرسد

فلا تغفل - نوري .

٢) تعريض لما قاله القيصري (٩٤٨) :« إخبارا منصوب بفعل مقدر ، تقديره : أعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال ، وجعله إخبارا لنا عنه ، أو فأخبر ذلك الاسم إخبارا لنا ، أو حال من الاسم ، أو من ضمير الفاعل في قطعه - أي مخبرا » .

حتّى يتمكّن من البروزعن سواد الخفاء على بياض الظهور، فهذا القسم مندمج في سواد الخفاء غير معدود في جملة الحروف . لأنّ ملاك أمرها إنما هو الإظهار والإبراز - كما عرفت - وهذا هو الهمزة فقط .

[المناسبات الحرفية في اسمي محمد وداود]

ثمّ إنّ المناسب لعالم الامتزاج والاختلاط هوالقسم الأوّل ، كما أنّ الموافق لعظمة الخلافة وحشمة أمرها هو الانفراد والانقطاع عن الرعايا وهوالقسم الثاني . فلذلك سمّي داود الذي قد اختصّ في التنزيل بنصّ منشور الخلافة بحروف هذا القسم ، (وهي : الدال ، والألف ، والواو ، وسمّي محمّدا ﷺ بحروف الاتّصال والانفصال ، فوصله به وفصّله عن العالم ، فجمع له بين الحالتين في اسمه) .

وذلك لأنّ الاسم محل إظهارالشخص بما هو عليه ، ولما كان محمد ﷺ خاتم أمر الإظهار وسلطان حكمه - الذي إنما يتحقّق في الكثرة والانفصال مع انطوائه على تمام المعنى الذي يقتضي الوحدة والاتّصال - لابدّ وأن يكون من الحروف المختصّة به دلالة على وجهيه .

إذا عرفت هذا تبيّن لك أنّه لابدّ من اشتمال اسمه على النوعين من الحروف ، دلالة منه على طرفيه . وسائرالأنبياء وإن كانوا ذاطرفين ولكن ليس لأحد بينهم أمر تمام الإظهاروختمه ، فلا يكون في اسمه الذي هو مبدء الإظهار دال عليه . فلذلك قال :

«فجمع له بين الحالتين في اسمه »، (كماجمع لداود بين الحالتين من طريق

المعنى[١] [٢]، ولم يجعل ذلك في اسمه[٣]) .

(فكان هذه) الجمعيّة الاسميّة (اختصاصا بمحمّد على داود) لما بينهما من الاشتراك في الظهور بالخلافة والرسالة الإحاطيّة . ومن ثمّة ترى المشترك بين اسميهما هو « الدال » الدالّ على الدولة والظهور ، ولكن لما كان في المحمد متصلا بميم التمام والكمال يكون دالاّ على جمعيّته الصوريّة والمعنويّة ، فإنّ الاتّصال يستتبع الاتّحاد الذي هو من لوازم المعاني والعلوم . وإليه أشار بقوله : (أعني التنبيه عليه)- أي على الاختصاص المذكور الذي له بين الأنبياء - (باسمه ، فتمّ له ﷺ الأمر من جميع جهاته) اسما ومسمّى وصورتا ومعنى . وفي آدم وإن كان الدال فيه مع ميم التمام ، ولكن منفصلا عنه ، غير متصل به ؛ فلا يدلّ إلا على الدولة الصوريّة والجمعيّة الوجوديّة التي له .

(وكذلك في اسمه) المنصوص عليه اسميّته في التنزيل في قوله تعالى﴿ مُبَشِّرًا

---

١) قال الكاشاني : « وهو اختصاصه بالجمع بين النبوة والرسالة والخلافة والملك والعلم والحكمة » . وقال القيصري : « أي من طريق المسمى » .

٢) إما صلة الرب فلمكانته في الولاية التي هي باطن النبوة التشريعية ، وأما فصله عن كلية ماسوى الحق فلما مر أيضا ، إذ التخلية لابد منها في التحلية ، التي هي التخلق باخلاق الحق ، كما أن التحلي بحلية النبوة لابد لها من التحلي بحلية الولاية . فافهم - نوري .

هذا إذا أُريد من الاتصال صلة رحم الرب . وأما إذا أُريد منه صلة رحم الخلق - كما هو مقتضى الرسالة والنبوة التشريعية ، فلضرورة التحقق بخلة التشبيه أيضا ،كما هو وظيفة الأنبياء والرسل ، الذين هم وسائط وروابط بين الخلق والحق ، لكون منزلة الواسطة المنزلة البرزخية ، جامعة بين التنزيه والتشبيه ، مع كون هذه الجامعية أيضا ضربا من التخلق بأخلاقه تعالى ، كما يراه أهل الحق - نوري .

٣) ولما كانت كلية حروف اسم « داود » حروف الانفصال كانت خلة التنزيه في حقيقة وجوده وفطرته الروحية غالبة جدا على خلة التشبيه ، والنبوة التشريعية لابد لها من الخلتين -كما لايخفى على أُولي النهي - نوري .

بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ﴾ [٦١/٦] (فهذا من حكمة الله) المستفادة من الصورالمنزلة من عنده ، فإنّ الحِكم منها مايستحصل بالفكر وما يجري مجراه من أنواع التعمّلات والسعي وفنون التسبّبات والكسب . ومنها ما يستفاد من الصورالحرفيّة القرآنيّة ، والدلائل الكشفيّة العيانيّة .

وبيّن أنّ الحِكم و إن كان كلها من الله ، ولكن المنتسب منها إليه أوّلا و بالذات هو الثاني .

[سرّ تسبيح الجبال والطير مع داود عليه السلام]

(ثمّ قال في حق داود فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه ترجيع الجبال معه التسبيح ، فتسبّح لتسبيحه ليكون له عملها ، وكذلك الطير)، والوجه في تخصيص هذين النوعين بالمتابعة ، هو أنّهما أشدّ أنواع الأكوان ترفّعا على الإنسان ، وعلوّا عليه و إباء لقبول الإذعان له ، لغلوّ القساوة والخفّة فيهما ، وبيّن أن كلا منهما يمنع الانقياد وقبول التصرف .

أمّا الأوّل فلإفراطها في طرف الكثافة العاصية عن القبول . وأمّا الثاني فلتفريطه في طرف الخفّة وعدم استقراره بين يدي الفاعل عند التأثّروالقبول .

وبيّن أنّ الطرفين مع غلوّ إبائهما وعلوّهماعلى الإنسان إذا دخلا في انقياده و إسلامه ، فما في أواسطهما - مما يقرّب إلى حدّ الاعتدال - يكون بذاك الانقياد أحرى وأولى . ضرورة أنّ رقيقة نسبته إلى الإنسان أوثق وأظهر .

ولا يخفى على الواقف بأساليب هذا الكلام من المستبصرين ، أنّ تأويل الجبال والطير هاهنا بالعظام والقوى لايوافق كمال خلافة داود وانقياد البريّة له

وتسلّطه عليها [١]. ثمّ هذا المعنى وإن كان له وجه في حدّه عند الكلام على الحِكم الأنفسيّة ، ولكن لايوافق هذا السياق ، فإنّه في صدد تسخير الأكوان الآفاقية له ، على ما هو من خصائص خلافته الخاصّة به ، وسيجيء في معنى تليين الحديد ما يؤيّد ذلك .

[سرّ إعطاء القوّة والحكمة لداود ﷺ]

ثمّ إنّ مثل هذه الخلافة لابدّ وأن يكون بالقوّة التي بها يتمكّن من الظهور سياسة وحكما . والحكمة التي بهاتترتّب الأُمورعلى الوضع الأتمّ والنظم الأليق، والفصاحة التي بها تظهر الأشياء و الأحكام ؛ فإلى هذه الأُمور أشار بقوله : (وأعطاه القوّة ونعَتَه بها) [الف/٢٩٧] في كريم كتابه إظهارا لما أنعم عليه فيها ، كما هو مقتضى كمال أمر الخلافة وتمام إظهارها في قوله : ﴿ وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾ [١٧/٣٨] أي القوّة (وأعطاه ﴿ الْحِكْمَةَ ﴾) أي معرفة حقائق الموجودات كلها تحقيقا (﴿ وَ فَصْلَ الْخِطَابِ ﴾)[٢٠/٣٨] أي إظهارما يفصّل الأشياء ويميّزها حقّ التميز من الكلام والخطاب اللايق بأُمم زمانه ، و

---

١) يظهر أن كلام الشارح تعريض لماأورده الجندي وتبعه الكاشاني فقال :« إن الجبال تحكي بصورها رسوب الأعضاء والتمكن والثبات التي هي مخصوص بالكمل في ظواهرهم ، والطير تحكي بطيرانها حركة القوى الروحانية فيه - وفي كل عبد كامل إلى تحصيل مطالبها عند التسبيح الكامل ... ولما كان داود من كمال توجهه وتجرده وانقطاعه إلى الله بالمحبة الذاتية ... تبعته ظواهره وبواطنه وجوارحه وقواه كلها ، أظهر الله تعالى سر انخراط أعضائه وقواه الروحانية في التنزيه والتقدس في صور الجبال والطير متمثلة له ...» .

والأظهر أنه لاوجه لتعريض الشارح بعد ما قال القيصري مكملا لكلامهم : « ... ولما كانت الجبال الظاهرة والطير المحشورة مثالا للأعضاء والقوى الروحانية والجسمانية ، وصورا ظاهرة في الخارج لهذه الحقائق التي في العالم الإنساني ... حصل ذلك التأثير الروحاني أيضا في روحانية الجبال والطير ، فسبحن ذلك التسبيح بعينه ... » .

مبدء فصل الخطاب هو ما أنعم عليه في اسمه بحسب الصورة الخطيّة ؛ كما يشعر به عبارته هذه ، كما أنّ مبدء المعرفة ما فيه بحسب معناه ، كما لايخفى .

[اختصاص داود ﷺ بالتنصيص على خلافته]

وبيّن أنّ هذه الكمالات الوجوديّة المستتبعة لإظهار ما عليه كلمته ، من فنون جلائل الأوصاف كلّهامتفرّعة على خلافته المنصوص عليهافي التنزيل فهي مبدؤها وأصلها . و إليه أشاربقوله :(ثمّ المنّة الكبرى والمكانة الزلفى التى خصّه الله بها التنصيص على خلافته ، ولم يفعل ذلك مع أحدمن أبناء جنسه) من الرسل (و إن كان فيهم خلفاء ، فقال :﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوَى ﴾ [٢٦/٣٨] أي ما يخطر لك في حكمك من غير وحي مني ﴿ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ أي عن الطريق الذي أُوحي بها إلى رسلي) .

وذلك أنّ لكل عبد طريقين إلى منهج الاستفهام واستعلام الأحكام : أحدهما طرف قدس العقل ، الذي به يوحى إذا ترقى أمره إلى غايته الكمالية ، كما في الرسل ﷺ ، وهو الذي يأتي بالحقّ على مدارج تنزّلاته الوجوديّة ، و ترتيبها الأصلي التي منها جاء من عالم المعاني إلى المثال ، إلى الحسّ ؛ والآخر طرف هويّته الإطلاقيّة وجمعيته الكماليّة التي يسمّى بالهوى .

وهما في الحقيقة سبيل الله . فإنّ الهوى يلوّح بيّناته على الحقّ[1] ، ولذلك فسّر سبيل الله بقوله :« أي عن الطريق الذي أُوحي بها إلى رسلي » ، تفسير تخصيص . فإنّ الخلافة إنما يتمّ أمرها بالترتيب الحكمي المتقن ، على ما عليه

١) حق = ١٠٨ . جمع أعداده = ٩ . بينات هوى = اأوا = ٩ (هامش النسخة) .

نظام الوجود في مدارج تنزّلانه ، وطريق الوحي هو المعطي لذلك الحكم دون الهوى . فإنّ الغالب في هذا الطريق أمر الإجمال وأذواقه الجماليّة ، وقد اختفى فيه أمرالفرق ونظام أحكامها جملة ،كما يلوّح ذلك من بيناتّه[١].

(ثمّ تأدّب سبحانه معه) إعظاما لقدر مرتبته العظمى ، وترشيحا لمزيد حشمته التي ربّى لها (فقال : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾) [٢٦/٣٨] أي موطن تمام التفصيل الذي من جملته تعرّف أحكام الجزئيّات وخواصّها ، وهي إنما يستكشف حق الكشف والتبيين[٢] من العدد والحساب ، كما عرفت وجه لمّيته في المقدمة - فتذكّر .

(ولم يقل له : « فإن زللت عن سبيلى فلك عذاب شديد ») .

* * *

---

١) الظاهر منه إرادة بينات كلمة « الهوى » إذ التسعة الواسعة التي هي روح جسد بينات الهوى إنما هي إجمال تفاصيل مراتب الأعداد . وسرّ ذلك هواتساعها لجميع المراتب التفصيلية ـ كما تقرر في محله . ويجب أن يكون كل إجمال بالنسبة إلى تفاصيله كذلك .

ومن هاهنا قالت الأساطين في العلم :« إن بسيط الوجود والوجود البسيط كل الوجودات بوجه أعلى » . وقالوا : « مَن كشف التفصيل في عين الإجمال فهو الكامل » أي الجامع للجوامع ، أي الإنسان الذي صار بالغا كاملا ، وهو جامع الجوامع ـ نوري .

ولكن لوكان مراده ما أظهرنا من معنى الإجمال [..] يصير به المعنى الإجمالي بهذا الوجه كمالا فوق الكمالات وكمال الكمالات . فالحمل على هذا الوجه ليس بجيد ولا يلائم للمقام . بل المراد هو الإجمال الذي مرتبته دون مرتبة العلم التفصيلي ، كما يكون المحدود إجمالا للحد ، والحد تفصيلا له ، ويكون مرتبة الإجمال بهذا الوجه دون مرتبة التفصيل في باب العلم . ويمكن أن يعتبر التسعة الواسعة إجمالا بهذا الوجه بالنسبة إلى تفاصيل مراتب الأعداد . وعلى هذا الحمل يقع في موقعه الذي هو مراده ، ويناسب فهمه ومرامه من كون طريق الهوى أدون من طريق الوحي . كما ينظر إليه قوله تعالى : ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [٤/٥٣] ـ نوري .

٢) د : - والتبيين .

[تفاضل آدم وإبراهيم وداود عليهم السلام في الخلافة]

(**فإن قلت** : « وآدم ، قد نُصّ على خلافته » ؟

قلنا : ما نصّ مثل التنصيص على داود) على صورة التفويض مخاطبا إيّاه ، آمرا له بالحكم ، (وإنما قال) في قضيّة خلافة آدم :(﴿ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [٣٠/٢] ، ولم يقل : « إني جاعل آدم خليفة في الأرض » ولو قال ، لم يكن مثل قوله : ﴿ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً ﴾ في حقّ داود ، فإن هذا محقّق) لدلالة النصّ على تفويض الخلافة لداود ، على ما لا يخفى ؛ (وذلك) النصّ الوارد في آدم (ليس كذلك)؛ أمّا أولافلأنّه ليس فيه صيغة التفويض أصلا ، بل إنما هو[1] إخبار. وأمّا ثانيا فلأنّه لايدلّ بوجه من وجوه الدلالات على أن ذلك - الخليفة التي هو جاعلها - آدم .

(وما يدلّ ذكر آدم في القصّة بعد ذلك على أنّه عين ذلك الخليفة الذي نصّ الله عليه) وبيّن أن مرتبة الكلام من المراتب له الكمال في المجالي الوجوديّة لأنّه مع ظهور الأمر فيه ، مظهر إيّاه ، كاشف عن الخصائص والأوصاف و وجوه التفاصيل التي فيه . و من ثمّة ترى دلائل خلافة آدم في هذه المرتبة إجماليّة ، لعدم ظهور الخلافة بأحكامها الخصيصة بها فيه مفصّلا ، بل كان فيه مجملا وبالقوّة . و إلى مثل هذا أشار بقوله :

(فاجعل بالك لإخبارات الحقّ عن عباده إذا أخبر) فإنّها كاشفة عن المرتبة التي لذلك العبد ، مبيّنة عن مبلغ كماله فيها ، كما في قصّة آدم و إجمال

---

١) د : - وهو .

حكم خلافته . (وكذلك في حقّ إبراهيم الخليل : ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾) [١٢٤/٢] فإنّه وإن دلّ على وجوه من الكمال الذي له - حيث خاطبه وخصّصه بإمامة الناس - والإمام هو المقدّم رتبة وشرفا ، فعلاوقولا ، ليقتدى به الأمم - فالإمامة أخصّ من الخلافة ، وكل خاصّ يستلزم عامّه ، ولكن لما قال « إماما » (ولم يقل : « خليفة ») ما دلّ على خصوصية كمال الخلافة فيه وما ظهر ذلك منه ، (وإن كنّا نعلم) ضمنا بحسب النظر العقليّ -كما عرفت آنفا -(أن الإمامة هنا خلافة ، ولكن ما هي مثلها لوذكرها بأخصّ أسمائها ، وهي الخلافة) كما في **خلافة داود** ، فإنّه ذكرها باسمها الخاصّ بها ، مفوّضا لها إيّاه ، دون خلافة إبراهيم ، وإن كان لذلك أيضا وجوه من الكمال ، قد خلت عنها غيره ، من جملتها التعبير عن تقدّم إبراهيم فيه بالوجوه المذكورة بالجملة الاسميّة ، الدالّة على الاستمرار الزماني وبالاسم الفاعل لئلا يتوهّم التجدّد الزماني في جعله إماما ، كما لغيره من الأنبياء ، فهو ذاتي له ، ولذلك ترى **الخاتم** يقتدي به في الصلاة عليه .

(ثمّ في داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم) في الوجود الكلامي والتنزيل الختمي ، الذي هو منتهى مراتب الإظهار وغاية أمر الكلّ في تطورات الشعور والإشعار ،(وليس ذلك) الإظهار(إلاعن الله ، فقال له : ﴿ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾ [٢٦/٣٨] ؛ وخلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة) في أمر الإظهار والتنصيص في التنزيل بالخلافة في الحكم ، الذي هو السلطنة ، فإنّ الخلافة قد تطلق على من يخلف مَن هو قبله ، فيحتمل أن يكون خلافة آدم من هذا القبيل ، (فيكون خلافته أن يخلف مَن كان فيها قبل ذلك ، لا أنّه نائب من الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم . وإن كان الأمر كذلك وقع) في آدم بحسب الظهور ، فإن ظهور الخلافة فيهما سواء (ولكن

ليس كلامنا إلا في التنصيص عليه والتصريح به) في التنزيل الختمي العربيّ المبين ، الذي هوأجلى مراتب الإظهار، وأتمّ أصناف الصور وأجلّ أطوارها .

[خليفة الله تعالى ، وخليفة رسول الله ﷺ]

(ولله في الأرض **خلائف عن الله** ، وهم الرسل . وأمّا الخلافة اليوم فعن الرسول ، لا عن الله) وذلك لأنّ أمر الإظهارمطلقا - إمامة كان أونبوّة ، أو رسالة أوخلافة - إنما يتمّ دائرة كماله ويختم خزائن ترقّيه **بالخاتم الرسول** ، فقبل بلوغ أمر الإظهار تلك المرتبة تكون الخلافة عن الله حتى يتمّ كماله ، فإذا بلغ وتمّ [١] فإنّما يتفرّع من الخاتم ذلك ، كما لايخفى . **فالخلفاء** بعد محمّد إنما هم عنه لا عن الله .(فإنّهم لايحكمون إلا بما شرع لهم الرسول ، لايخرجون عن ذلك) .

١) إن البلوغ لايتحقق إلا بصيرورة مادة الفطرة الختمية عقل الكل الذي هو خليفة حضرة الذات الأقدس تعالى في جميع صفاته العليا وأسمائه الحسنى . ومن جملتها الإرسال والمرسِل - بكسر السين - وذلك لكون عقل الكل إمام ائمة الأسماء ، وهو اسم الله الأعظم الجامع لجوامع الأسماء كلها .كما قال ﷺ :« أُوتيت جوامع الكلم » وكل كلمة من الكلمات الإلهية اسم من أسمائها .

فالكلمة المبعوثة في عالمنا هذا إن هي إلا رأس من رؤس تلك الكلمة الجامعة الكاملة ووجه من وجوهه . إذ كل عقل من عقول الرسل البشرية في هذا العالم إنما هومرتبة ومنزل من منازل عقل الكل ، تكون مرتبته دون مرتبة ذلك الكلي الجامع ، فيكون رسولا من رسله ، حتى نفس الرسول الختمي ﷺ فإنه أيضا رسول من عند نفسه الذي هوعقل الكل ،كما يشير إليه قوله ﷺ : « لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبي مرسل » ؛ فوقوع النكرة في مساق النفي يفيد العموم ، ومثل عقل الكل المحمدي الختمي ، مثل البحرالمحيط بمحيطات الأبحرالكلية ، فكل بحرمن تلك المحيطات إنمايجري من محيط الكل ، ثم يجري إليه عند انصرام الأجل ، فهو المبدء والمعاد في الكل .

وهذا هو معرفته ﷺ ومعرفة آله الوارثين لكماله النورانية كما قال أخوه ووصيه ، بل نفسه ﷺ عليّ :« معرفتي بالنورانية معرفة الله ، ومعرفة الله معرفتي بالنورانية » ، فافهم فهم نور ، لا وهم زور - نوري .

(غير أنّ هاهنا دقيقة) ذوقيّة إنما يدركها أصحاب الرسول الخاتم برقيقة نسبتهم إليه ، وقرابتهم المورثة لهم عنه (فلا يعلمها إلا أمثالنا ، وذلك في أخذ ما يحكمون به ، مما هوشرع للرسول ﷺ . فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه ﷺ أو بالاجتهاد الذي أصله أيضا منقول عنه ﷺ) ولا يخفى على من له ذائقة إدراك اللطائف من موائد الحقائق ، أن الأوضاع الشرعيّة والصور المنزَلة الفرقانيّة والقرآنيّة بهيآتها الجمعيّة الوحدانيّة ، من جملة الصور الشخصيّة التي للخاتم الرسول ﷺ ، الباقية على صفحات الأيام مدى الدهور والأعوام . فتلك الصورة هي محلّ استفاضة خواصّ أُمّته ، ومجلى هدايتهم ، فهو الطريق الأمم والصراط الأقوم لمن له نسبة القرابة المورثة إلى موطن تحقّق الخاتم ، ومأخذ أحكامه ؛ فإنّه إذا اجتمع النسبة المعنويّة المورثة مع صورته الختمية لايمكن أن يكون لذلك عائق عن الوصول .

وإلى ذلك أشاربقوله[١] ﷺ[٢] :« إنّي تارك فيكم الثقلين ،كتاب الله وعترتي» . فمن سلك مسلكه من وارثيه وتصوّربصورته الباقية ،لابدّ وأن يصل إلى الحقّ ،

---

١) حديث الثقلين روي عنه ﷺ في عدة مواضع و بألفاظ مختلفة مضمونها واحد ، وممن رواه ابن سعد في الطبقات : ذكرماقرب لرسول الله ﷺ من أجله :١٩٤/٢ . معجم الطبراني الصغير : ١٥٨ و١٦٣ . الترمذي : كتاب المناقب ، باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ : ٦٦٣/٥ . مستدرك الحاكم : ١٤٨/٣ و١٠٩ . فرائد السمطين : الباب الثالث والثلاثون ، ١٤٢/٢ . كمال الدين : الباب الثاني والعشرون : ٢٣٤-٢٤٤ . الخصال : باب الاثنين ، ح٩٨ ، ١/ ٦٥-٦٧. راجع تخريجات الحديث في ملحقات إحقاق الحق : ٤٣٦/٤-٤٤٣ . ٣٠٩/٩-٣٧٥. ٢٦١/١٨-٢٨٩ .

٢) إذ تلك الرقيقة ليست منا ومن سنخنا بل كانت فينا ومن سنخ من كان تحل عبادته بوجه الخلافة عن المعبود الحق الحقيقي المستحق للعبادة بالذات ، وبالإصالة . وأما الخليفة الختمية فبضرب من التبعية لايعرفه إلا الأوحدي الفريد في الدهر ـ نوري .

و يأخذ الأحكام من معدنه ، ولكن في مادة الخاتم أيضا . فإن الواصل هو الرقيقة الاتحادية الأصليّة ، في صورة شخصيّة الخاتم ، فهم في صورة الخفاء والكمون[1] بين أصحاب الخاتم . و إلى مثل ذلك أشار حيث لم يقل : « منّا » وقال : (وفينا من يأخذه عن الله ، فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم ، فتكون المادّة له من حيث كانت المادّة لرسول الله ﷺ) .

(فهو في الظاهر) بصورة شخصيّته العنصريّة (متّبع ، لعدم مخالفته في الحكم) ، و إن كان في نفسه مستقلّ في أخذه ذلك الحكم ، (كعيسى إذا نزل فحكم) ، فإنّه في الظاهر متّبع ، وفي نفس الأمر مستقلّ .

* * *

و إذ كان للخاتم مرتبة تمام الإظهار في جميع ما يحقّق به غيره من الكمّل سرى ذلك في سائر الأحكام منه ، فكذا في أمر الاتّباع . وإليه أشار بقوله : (وكالنبي في قوله :﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾) [٦/٩٠] ، فإنّه ظهر أمر الاتّباع والاقتداء في مرتبة الإظهار الكلاميّ المعرب .

(وهو)- أي الحكم المأخوذ على الاستقلال من الوليّ المتّبع -(في حقّ

---

١) ويؤيده ما حقّقه الشيخ الرئيس ابن سينا في رسالته المعراجية في شرح منزلة أمير ملك الولاية ، علي المرتضى قبلة العارفين ، أمير المؤمنين عليه السلام في جملة ما قال إنه كان بين الصحابة كالمعقول بين المحسوسات .

أقول : ولعمر إلهي إنه عليه السلام و إن كان فوق ذلك عند التحقيق كما حقق نفسه عليه السلام بالتحقيق الأتم ، حيث قال في حديث النورانية : « معرفتي بالنورانية معرفة الله ، ومعرفة الله معرفتي بالنورانية » وكان الشيخ أشار إلى مرتبته عليه السلام هذه ، حيث جر كلامه في ذلك المقام ، إلى أن قال :« قد يصل الإنسان إلى مقام يكاد أن تحل عبادته » . وهذا هو خلاصة كلامه في شرح مقام علي عليه السلام ومنزلته بين أصحابه ـ نوري .

ما يعرفه من صورة الأخذ مختص) بالآخذ من وجه و (موافق) لشرع النبي من آخر ، فالحكم المذكورللوليّ المتّبع ، (هوفيه بمنزلة ما قرّره النبي ﷺ من شرع من تقدّم من الرسل ، بكونه قرّره ، فاتّبعناه من حيث تقريره) الذي هووجه موافقته ؛ (لا من حيث أنّه شرع لغيره قبله) الذي هو وجه الاختصاص .

[فضل حكم الرسول على حكم الخليفة]

(وكذلك أخذ الخليفة عن الله) بعد رسول الله ﷺ (عين ما أخذه منه الرسول . فنقول فيه بلسان الكشف : خليفة الله) - فإنّ الكشف هو المعرب عن وجه الاختصاص ، ليس إلا- (وبلسان الظاهر: خليفة رسول الله . ولهذا مات رسول الله ﷺ وما نصّ بخلافته[1] عنه إلى أحد[2] ولا عيّنه) بوجه غير التنصيص ، (لعلمه أنّ في امّته من يأخذ الخلافة عن ربّه ، فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع) ، لما تبيّن من لزوم اشتماله على وجهي الاختصاص و الموافقة ، (فلما علم ﷺ لم يحجز[3] الأمر) .

---

١) عفيفي : بخلافه .

٢) الخلافة المعنوية لايجب تعيينها والنصّ عليها ؛ وأما الخلافة الظاهرية فلايمكن إهمالها ، إذ بها يتم أمر الرسالة والإنباء ، وفي إهمالها هلاك الناس ووقوعهم في الحيرة والضلال . على أن الخليفة الظاهرة وارث الخلافة المعنوية ضرورة ، فهومنصوص عليه بالخلافة المعنوية أيضامن هذا الطريق
ثم من الواضح لكل منصف راجع كتب السيروالحديث أن رسول الله ﷺ نصّ على خلافة ابن عمه وصهره ووارث علومه أميرالمؤمنين و فخرالموحّدين ومولاهم ، عليّ بن أبي طالب ﷺ في موارد عديدة ، ومن أبرزها يوم الغديرحيث نصّ على ولايته وأخذمن عموم الناس البيعة على إمامته ، ومن أراد التفصيل فليراجع الكتب المؤلفة في تحقيق هذا الموضوع مثل كتاب عبقات الأنوارللعلامة ميرحامد حسين قدس سره والغديرللعلامة المغفور له الأميني والنص والاجتهاد والمراجعات كليهما للسيد الجليل المحقق شرف الدين الموسوي قدس سره وغيرها من الكتب .

٣) عفيفي : لم يحجر .

(فللّه خلفاء) غيرالرسل (في خلقه يأخذون من معدن النبيّ والرسول[1] ما أخذته الرسل عليهم السلام . و يعرفون فضل المتقدم هناك ، لأن الرسول قابل للزيادة) إذ لم يتمّ حينئذ أمرالإظهار، ولم يختم أبواب خزائن النبوّة والرسالة . (وهذا الخليفة) حيث أنّها بعد الخاتم (ليس بقابل للزيادة) فإن الأمر بعد ختمه وتمامه لايقبل الزيادة بوجه ، وإلا فلايكون ختما .

وهذا جهة فضل المتقدّم التي تعرفها الخليفة أن ما أخذته من الحكم لايقبل الزيادة (التي لو كان الرسول قبلها) .

فبهذا فضل حكم الرسول على حكم الخليفة .

ثمّ إنّ إظهار العلم والحكم وتبيين الحقائق والمعارف من الأوضاع والأحكام المشروعة لما كان من خصائص منصب الوليّ والخليفة ، فهو يوهم أنّه زيادة من الخليفة ، نبّه على دفع مثله بقوله : (فلا يعطى من العلم والحكم فيما شرّع إلى ما شرّع الرسول خاصّة[2]، فهوفي الظاهر) عندإظهارتلك الحقائق العلميّة والمعارف الحكميّة (متّبع غيرمخالف) حيث أن إظهارها وتبيينهامن عين ماشرّع الرسول مطابقا إيّاه ، مستنبطا ذلك منه ، ودالاّ هو عليه (بخلاف الرسل) .

(ألا ترى عيسى عليه السلام لما تخيّلت اليهود أنّه لايزيد على موسى مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول)- زعما منهم أن لعيسى رتبة الخلافة مع موسى لاغير، ولذلك لم يروه يزيد حكما على حكمه -(آمنوا به وأقرّوه ، فلمازاد حكما أو نَسَخ حكما كان قد قرّره موسى) و رأوا منه ذلك لإظهاره على صحائف

---

١) عفيفي : الرسول والرسل .

٢) عفيفي : فيما شرع إلاّ ماشرع للرسول خاصّة .

الأزمان والأعيان (لكون عيسى رسولا) ومقتضى أمرالرسالة إظهار أحكامه المنزّلة عليه . (لم يحتملوا ذلك ، لأنّه خالف اعتقادهم فيه . وجهلت اليهودُ الأمرَ على ما هو عليه)- من رسالة عيسى وأنّ إظهاره تلك الأحكام منه من تلك الحيثيّة الشريفة التي قدحصروهافي موسى اعتقادا -(فطلبتْ قتلَه . وكان من قصّته ما أخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم . فلما كان رسولا قبل الزيادة - إمّا بنقص حكم قد تقرّر، أو زيادة حكم) وكلاهما صورة الزيادة . فإن الزيادة إدخال مالم يكن معتبرا قبل في درجة الاعتبار ، سواء كان بإضافة أمر وزيادته على السابق ، أو بإسقاط شيء ونقصه عنه ؛ و إليه أشار بقوله :

[مسئلة الاجتهاد]

(على أن النقص زيادة حكم بلاشك ، والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب) ضرورة أنّ بعد ختم الرسالة ، يعني بلوغ أمر الإظهار إلى مرتبة تماميّته وختم خزائن الأحكام والأوضاع الشرعيّة المنبئة عن الحقائق بما هي عليه في نفس الأمر(و إنما تنقص أوتزيد على الشرع الذي قد تقربالاجتهاد) المنوط أمره برؤية الأئمّة وآراء العلماء .

وفي ذلك من وجوه السعة وصنوف الاحتمالات مالايخفى . فإنّهم مختلفون فيه حسب اختلافهم في مدارج الأذهان والقرائح تارة ، وفي مواذ العلوم و المعتقدات أُخرى ؛ وذلك في [الف/٢٩٨] الأحكام الخالية عن النصوص الجليّة والسنن البيّنة المؤيَّدة بالقرائن ، فإنّ النصوص ما لم تكن كذلك تكون مورد تطرّق الاحتمالات ، فإنّ الألفاظ الدالّة بتوسّط الأوضاع لا يخلو عن وجوه من الاحتمالات - مثل الحذف والإضمار وصنوف المجاز وغير ذلك - وفي عبارة الشيخ حيث قال : (لا على الشرع الذي شوفه به محمد ﷺ) إيماء إلى

ذلك ، فإن المشافهة تستتبع تلك القرائن ، دون التنصيص . (فقد يظهرمن الخليفة مايخالف حديثا مّا في الحكم ، فيتخيّل أنّه من الاجتهاد ، وليس كذلك وإنما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي ، ولو ثبت لحكَم به ، وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل ، فما هو معصوم من الوهم) الذي هو مبدء السهو والنسيان . (ولا من النقل على المعنى) الذي هو مثار سائر التبديلات والتحريفات .

(فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم ، وكذلك يقع من عيسى) حين يزيد في الشرع مايزيد ،(فإنّه إذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرّر) في زماننا بتقرير المجتهدين من الأئمّة الأربعة وغيرهم (فيبيّن برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه - عليه الصلاة والسلام -) فإنّ الذي عليه الحقّ في نفسه من الصور التي اختلفت الأئمّة في زماننا فيها[1]، إنما هو الواحد منها بلا شكّ ، (و لا سيّما إذا تعارضت أحكام الأئمّة في النازلة الواحدة) .

(فتعلم قطعا أنّه لونزل وحي لنزل بأحد الوجوه ، فذلك هو الحكم الإلهي ، وما عداه - وإن قرّره الحقّ -) في صور المجتهدين على ما مكّنهم محمد ﷺ في ذلك حيث قال[2] [3] : « أصحابي كالنجوم ، بأيّهم اقتديتم اهتديتم » فهو رحمة

---

١) د : - فيها .
٢) وله درقائل قال : صحابه گرچه جمله كالنجومند * ولى بعضى كواكب نحس وشومند + نوري
٣) صرح المحققون بعدم صحة الحديث . قال الذهبي (ميزان الاعتدال : ٤١٢/١-٤١٣) في ترجمة جعفر بن عبد الواحد الهاشمي القاضي : « قال الدارقطني : يضع الحديث . وقال أبو زرعة : روى أحاديث لاأصل لها . وقال ابن عدي : يسرق الحديث ويأتي بالمناكير عن الثقات » . ثم أورد عدة أحاديث من موضوعاته وقال :« ومن بلاياه :عن وهب بن جرير ، عن أبيه ، عن الأعمش ، عن أبي صالح ، عن أبي هريرة ، عن النبي ﷺ : أصحابي كالنجوم ، من اقتدى بشي منها اهتدى » .

للعالمين (فهوشرع تقرير) إنما عمل ذلك (لرفع الحرج عن هذه الأُمّة واتّساع الحكم فيها) فإنّه لولم يتعلّق أمر إثبات الأحكام بالاجتهاد ما كان يظهر فيها [1] الوجوه المتكثّرة التي هي صورة سعة الحقّ[2] ، وهي مقتضى الرحمة المجبول عليها محمّد ﷺ .

[الخليفة الظاهرة واحدة]

ثمّ لما استشعرأن يقال :« إنّ تعارض أحكام الخلفاء والمجتهدين ينافي ما عليه[3] اتّفاقهم عن الأصل الذي ثبت صحته عن النبي عندهم من قتل الثاني

☜ وقال في ترجمة حمزة بن أبي حمزة الجزري النصيبي (ميزان الاعتدال: ٦٠٦/١-٦٠٧) :« قال ابن معين: لايساوي فلسا . وقال البخاري : منكر الحديث . وقال الدارقطني : متروك . وقال ابن عدي: عامة مايرويه موضوع » ثم ذكرعدة من موضوعاته وعد منها« عن نافع ، عن ابن عمر حديث أصحابي كالنجوم فأيهم أخذتم بقوله اهتديتم »راجع أيضاالكامل لابن عدي: ٣٧٧/٢ ترجمة حمزة المذكور . لسان الميزان: ١١٨/٢ جعفربن عبد الواحد . و١٣٧/٢ جميل بن يزيد .

١) د : فيه .

٢) لعمر إلهي إن سعة رحمة الحق لايتصور إلا في صورة المنع عن الاجتهاد الذي ابتدعوه ترويجا لأمر الغاصبين لمنصب أهل بيته وعترته ﷺ ، الذين قال ﷺ : « إني تارك فيكم الثقلين ، كتاب الله وعترتي » ، وليت شعري أن الشيخين ومن بعد هما من الخلفاء ، هل هم ثقل الكتاب ؟ أم ثقل العترة ؟ وأئمتهم المروجون لمذهبهم ، لم يقل إلى الآن أحد منهم بكون أحد من أولئك الخلفاء الغاصبين كتاب الله النازل على رسوله ﷺ ولابكونه من جملة عترته ﷺ . ولقد اخترعوا وابتدعوا أمر مسلك اجتهادهم الذي هو مجرد البدعة والتشريع في دين الحق صيّر مثل ماتن هذا الكتاب عترته ﷺ عامة شاملة لكل من ادعى مرتبة الولاية ، وإن كان بعيدا في النسب من النبي الأُمي المحمدي ﷺ كل البعد . اللهم إلامن جهة الاشتراك في بنوة آدم أو نوح النبي - إن كان من نوع بني آدم ولم يكن من بني الجان - ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق فإنك أحكم الحاكمين ، يارب العالمين - نوري .

٣) د : عليهم .

من الخليفتين » ، رفع ذلك بقوله :(وأمّا قوله ﷺ [1]: « إذا بويع لخليفتين ، فاقتلوا الآخرمنهما »، هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف ، وإن اتّفقا فلابدّ من قتل أحدهما)- وهو الآخر رتبة وزمانا -(بخلاف الخلافة المعنويّة ، فإنّه لا قتل فيها) فإنّه لايزاحم أحدهما الآخر كما في الصورة التي هي موطن التزاحم ومحل الضيق والتصادم . و إليه أشار بقوله : (و إنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة) مطلقا (وإن لم يكن لذلك الخليفة) الظاهرة التي في الثانية من الرتبة (هذا المقام ، وهو) مقام أخذ الحكم عن الله . فإنّ ذلك لايتعلّق بالصورة التي هي الحاكمة بالقتل. فبين هذه الخليفة وبين الخليفة الأُولى تخالف في رتبة الخلافة ، غير متحد في النسبة فيها . فإنّ الأُولى أخذه عن الله ، وهو خليفة الله حقيقة والثانية ليست له هذا المقام (خليفة رسول الله إن عدل) .

فوجوب القتل فيها - مع تفاوت النسبة المعنويّة - لما في تعدّد ولاة الأمر والخلفاء الصوريّة من الفساد الذي في دليل التمانع، الوارد في التنزيل السماويّ ، الذي هو أصل سائرالأحكام . و إليه أشار بقوله : (فمن حكم الأصل الذي به يحيل وجود إلهين) جاء مثله ، وهوقوله تعالى : (﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [٢١/٢٢] و إن اتّفقا) وذلك لأنّه على اتّفاقهما إمّا أن ينفذ حكم كل منهما في الآخر، فلايكون واحد منهما إلها ، لنفوذ حكم الآخرفيه . وإن لم ينفذ أيضا فكذلك ، لعدم القدرة والعجز. و إن نفذ حكم أحدهمادون الآخر فالنافذ الحكم هو الإله ، فلايكون في الآلهة تعدّد أصلا .

---

١) مسلم : ١٤٨٠/٣ ، كتاب الإمارة : باب (١٥) ح ٦١ .

[لايجري حكم في العالم بغيرمشيئة الله تعالى]

ثم إنّه لما كان الكلام في قتل الخليفة الثانية - و إن عدلت - لذلك قيّد الدليل بقوله : « و إن اتّفقا » تطبيقا لما هو بصدد تبيينه[1] من المدّعى ، وبعد ذلك تعرّض للشقّ الآخر تعميما للدليل بقوله : (فنحن نعلم أنّهما لو اختلفا تقديرا لنفذحكم أحدهما) فقط ،(فالنافذ الحكم هوالإله على الحقيقة ، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله . ومن هنا تعلم أن كلّ حكم ينفذ اليوم في العالم أنّه حكم الله و إن خالف الحكم المقرّر في الظاهر - المسمّى **شرعا** - إذ لاينفذ حكم إلا لله في نفس الأمر، لأنّ الأمر الواقع في العالم إنماهو على حكم المشيئة [2] الإلهية، لاعلى حكم الشرع المقرّر ، و إن كان تقريره في[3] المشيئة . ولذلك نفذ تقريره خاصّة) دون العمل بأحكامه والتزام ما جاء به (فإن المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير) أي إثبات عينه في الخارج (لا العمل بما جاء به) .

وكأنك قد اطّلعت في مطلع الفصّ الآدمي عند الكلام على المشيئة ما **يلوّح** على هذا الكلام وعلى اشتقاق الشيء منها .

(**فالمشيئة** سلطانها عظيم) حيث أنّه لا شيء إلا ويستقرّ أمره بالمشيّة ، فهي مستقرّ الأشياء في الوجود (ولهذا جعلها **أبوطالب**[4] عرش الذات ، لأنها لذاتها تقتضي الحكم) وتثبت الأمر وتقرّره بالذات ، دون توسّط رسالة نبيّ ولا دلالة أمر تنزيلي .

---

١) د : تبيّنه .
٢) النسخة هنا وجميع ما يأتي : المشية .
٣) عفيفي : من المشيئة .
٤) يظهر أنه أبوطالب المكي صاحب قوت القلوب ، ولم أعثر على مصدر القول .

(فلايقع في الوجود شيء ، ولايرفع خارجا عن المشيئة ، فإن الأمر) التنزيلي (الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية ، فليس إلا الأمربالواسطة) أعني الأمر التنزيلي الذي هو بواسطة النبيّ ، (لا الأمر التكوينيّ) الذي لا واسطة فيه .

(فما خالف الله أحد قطّ في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة) التي لادخل للواسطة فيه ولا لغيرها مما يشوب به صرافة الوحدة (فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة ، فافهم) حيث أن منشأ المخالفة إنما هو إدخال الواسطة الحاكمة على ما يترتّب على إيجاد الفعل من العوارض الاعتباريّة التي تعرض الفعلَ المذكور بالإضافة إلى فاعله المخصوص في الزمان الخاصّ ، كالإباحة والحرمة وغيرهما .

[مرجع المعصية والطاعة]

(وعلى الحقيقة فأمرالمشيئة إنما يتوجّه على إيجاد عين الفعل ، لا على من ظهر على يديه ، فيستحيل إلا أن يكون) ذلك الإيجاد بعينه ، ضرورة توجّه الأمر قادرا عليه ومستعليا وحاكما ومستوليا [١]، ولتضمّن التوجّه المذكور في نفسه هذه المعاني كلّها عدّاه بـ « على » .

فعلم أنّ متوجّه أمر المشيئة - المتحتّم امتثاله - إنما هو إيجاد عين الفعل مطلقا . ولكن لما كان ذلك إنما يتصوّر وجوده في الخارج ، إذا كان في محلّ وزمان يشخّصانه ، وبذلك يصير عرضة للمدح والذمّ والمخالفة والمعصية . كما

---

١) د : - مستوليا .

ورد في الحديث[١] :« كلّ مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه[٢]» ، و إلى ذلك أشار بقوله :

(ولكن في هذا المحلّ الخاصّ فوقتايسمى به **مخالفة** لأمرالله . ووقتايسمّى **موافقة** وطاعة لأمرالله)وذلك بحسب ماعيّنه الشارع ، حيث أن المشخّصين المذكورين إذا كان تشخيصهما في الحد الذي عيّنه الشارع يكون محمودا ، و إذا وقع خارجا عنه يكون مذموما . ولذلك قال : (ويتبعه لسان الحمد والذمّ على حسب ما يكون) فيه من جهتي الموافقة والمخالفة .

[مآل الخلق إلى السعادة]

(ولما كان الأمر في نفسه على ما قرّرناه) من أنّ الحمد والذمّ والموافقة و المخالفة منشأها إنما هو المشخّصات الخارجيّة ، وهي نسبة ذلك العين إلى الزمان والمكان المخصوص ، والنسب إنما هي اعتبارات محضة لاحظّ لها من الوجود ، فيكون عين الأفعال التي هي متوجّه أمر المشيئة في نفسها مبرّأة عن هذه النسب ، و إن كان في الخارج لايخلو عن نسبة من تلك النسب ،(لذلك كان **مآل الخلق إلى السعادة** - على اختلاف أنواعها -) ، فإنّ لكل نسبة خاصيّة وأثرا يترتّب عليها . إمّا في طرف الحمد - ويسمّى بدرجات الجنّة . أو

١) أمالي المرتضى : ٨٢/٢ ، المجلس ٥٦ . عوالي اللئالي : ٣٥/١ ، ح ١٨ . عنه البحار : ٢٨١/٣ . وجاء مع فرق يسير في البخاري : ١٤٣/٦ ، كتاب التفسير ، سورة الروم . مسلم : ٢٠٤٧/٤ ، كتاب القدر باب معنى كل مولود ... المعجم الكبير : مسند أسود بن سريع ، ١ /٢٨٣ ، ح ٨٢٦-٨٣٥ . وجاء صدر الحديث فقط في الكافي : ١٣/٢ ، باب فطرة الخلق على التوحيد ، ح ٤ . التوحيد : باب فطرة الله عز وجل على التوحيد ، ٣٣١ ، ح ٩ .

٢) م ن : أو ينصرانه ويمجسانه .

في جهة الذمّ - ويسمّى بدركات الجحيم ؛ والكلّ سعادة لشمول الرحمة إيّاه .

(فعبّر عن هذا المقام بأنّ « الرحمة وسعت كل شيء ») من متوجّهات أمرالمشيئة ،(وأنّها سبقت الغضب الإلهي) سبقا ذاتيا يستلزم العلوّ والاستيلاء، (والسابق متقدّم) في الوجود ونفاذ الأمر ،(فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه[1] المتأخّر) يعني الغضب المسبوق بالقهر والشقاوة (حكم عليه المتقدّم) يعني الرحمة السابقة باللطف والسعادة ؛(فنالته الرحمة إذ[2] لم يكن غيرها سبق) بالعلو الإحاطي الذي هو أثر التقدّم الذاتي .

[سبقة الرحمة على الغضب]

(فهذا معنى « سبقت رحمته غضبه » لتحكم على من وصل إليها . فإنّها في الغاية وقفت)، وهي الحدّ المحيط الذي ماوراءه شيء ،(والكل سالك[3] إلى الغاية)، متوجّه إليها في الحركة الظهوريّة ،(فلابدّ من الوصول إليها ، فلابدّ من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب) الذي له عند فقدان الغاية والحدّ (فيكون) الحاكم هو الغاية ، و(الحكم لها في كلّ واصل إليها بحسب ما يعطيه حال الواصل إليها) و إذ[4] كانت أحوال الواصلين متخالفة الأنواع ، تكون سعاداتهم متخالفة بحسبها .

ثمّ إنّه إذ[5] قد انساق الكلام في الحكمة الوجوديّة إلى هذه الجمعيّة الحقيقيّة

---

١) د : عليها .
٢) د : إذا .
٣) م : سالكل (خطأ) .
٤) د : إذا .
٥) د : - إذا .

والتفصيل الجمعيّ ، حان أن ينتقل إلى النظم و يتنقل في مجلس انبساط الذوق ونشوات معارفه المنعشة للروح بلطائف ثمرات الوقت و يوانع الزمان ، من مقطعات التفصيل ومنظومات الإجمال ؛ فإنّك قدنبّهت غيرمرّة على أنّ النظم يكشف عن وجوه جمال الإجمال مالايكشفه غيره من العبارات ، بقوله :

(فمن كان ذافهم يشاهدماقلنا) * مشاهدة يقين عينيّ، فإنّه يفهم من مسطورات صحائف الأكوان، سيّما في هذه الأوان ، أمرالإجمال على التفصيل الذي حقّقه ؛ واقتصاره على الفهم تنبيه على أنّ الزمان هذا مما يكفيه مجرّد الفهم، ولايحتاج إلى ترقّيه إلى رتبة الذوق ؛ لأنّ العقل إذاصفى موارد إدراكاته عن شوائب التقليدات و شواكل العقائد من الخياليّات لا يقصر فهمه عن إدراك الحقّ فيه .

* (وإن لم يكن فهم فيأخذه عنّا)

وذلك أيضا بعد تصفية الباطن عن ضروب العقائد التقليديّة الظنيّة ، حتى يكون له قابليّة الأخذ من ذوي الحقائق اليقينيّة . وفيه استشعار[١] ما ورد في الحديث[٢]: « الناس عالم أو متعلّم والباقي همج » وإليه إيماء بقوله :

(فما ثمّ إلا ما ذكرناه فاعتمد * عليه وكن بالحال) التي أنت (فيه) في زمانك ، (كما كنّا) في زماننا

(فمنه إلينا ما تلونا عليكم) * من الصور الكتابيّة والكلاميّة المنزلة التي هي الكاشفة عن كنه التفاصيل ، كما بيّن في ديباجة الكتاب ،

---

١) د : اشعار .

٢) حكي الدارمي (باب فضل العلم ، ٩٤/١) عن خالد بن معدان : « الناس عالم ومتعلم ومابين ذلك همج لاخير فيه » .

* (و منّا إليكم ما وهبناكم منّا)

من الحقائق والمعارف التي هي لبّ تلك الصور ، وتلك الحقائق هي عين حقيقة الكمّل وفصّ كلمتها ، لاغيرها عند التحقيق . فـ :«منّا [1]» الثانية ، بيان لـ« ما » على هذا التقدير . و يحتمل أن يكون صلة للوهب ، و الأُولى منها ابتدائية .

ولما كانت هذه الحكمة من خزانة الوهب - كما بيّن - وباطن الكلمة الداوديّة وبيّناتها كاشفة عنها ، صرّح بعبارة الوهب تطبيقا لما مهّد سابقا . وحاصل هذا الكلام أنّ الواصل إليه من المبدء بوساطة النبيّ ﷺ إنما هو الكلام المتلوّ الكاشف عن الكل ، ذوقا لا لغة و وضعا .

وأما المعارف التي أظهرها وباح بإفشائها في عبارات دالّة [الف/٢٩٩] عليها وضعا ولغة ، فهي[2] مستنبطة أولا من أصل حقيقتها ، التي هي الكتاب الجامع؛ ولتوافق النسخ وجد الكلام المنزل مطابقا له كما قيل :

يا معدن الأسرار يا كنزالغنى[3] * يا مشرق الأنوار للمتوسّم
يا عين غيب الله يا سرّ الهدى * يا نقطة الخط البديع الأقوم
إقرأ كتابَك قدكفى بك شاهدا * يهديك منك علوم مالم تعلم
وافقَه رسوم هياكل قد أُنزلت * ينبئك عن سرّ الكتاب المبهم

---

١) د : فنها .
٢) د : وهي .
٣) د : كنز الخفى .

وفي ترك لام الصلة بين « الوهب » ومفعوله إشعار بما بين الواهب و الموهوب له من وجوب المناسبة الاتّصالية ، وعدم تخلّل الوسائط هنالك .

[تأويل تليين الحديد لداود عليه السلام]

ثمّ إنّه من الحكم المختصّة بالكلمة الداوديّة أمر **تليين الحديد** ، وهو إشارة إلى بلوغ تأثيره لدى الإبلاغ إلى أعصى البريّة للقبول ، وأقواها للإباء عندالدعوة النبويّة ، فإنّ قابليّات الأمم واستعداداتهم متخالفة في ذلك :

فمنهم من ليس له في مقابلة تلك الدعوة إلا القبول والإذعان ، وسائر الأنبياء في تسخيرهم متساوي القوّة لا اختلاف لهم في ذلك .

ومنهم من له قوّة التقابل والتجادل عند دعوتهم متمسّكين بالشبه الناشئة لديهم من الحجج ، والدلائل الدالّة على عقائدهم التي لهم ، والأنبياء في تربيتهم متفاوتو القوّة ، متخالفون لدى التأثير والتصرّف .

وهم أيضا على اختلاف طبقاتهم طائفتان : منهم من يمكن أن يليّن شدّة إبائهم ، وهم بمنزلة الحديد في العصيان ، فإنّه يلينهم نارالزجر بالوعد والوعيد ، و إحراق ذلك شوائب شبههم . ومنهم من لايمكن فيهم ذلك أصلا ، فهم في عدم القبول والامتناع عن التليين كالحجارة أو أشدّ قساوة[1] منها .

ثمّ اعلم أن الأنبياء والمرسلين - الذين لهم الخلافة والظهوربالسيف - لابدّ لهم في ذلك من تسخير الطائفة الثانية ، حتى يقابلوا بها أعداءهم الواقعين في

---

١) د : قسوة .

تلك الدرجة ، فإنّ الحديد بالحديد يكسر ، وكذلك الحجارة أيضا . و إلى ذلك كلّه أشار بقوله : (وأما تليين الحديد ، فقلوب قاسية يلينها الزجر والوعيد ، تليين النارالحديد) وهو إشارة إلى الطائفة الثانية ،(و إنما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة) ، وهذه إشارة إلى الطائفة الثالثة ، وإنما كانوا أشدّ قساوة من الحجارة (فإنّ الحجارة تكسرها وتكلسها النار) فيفنى صورتها النوعيّة بالكليّة (ولا يلينها) مع بقاء تلك الصورة وترتّب آثارها وأوصافها عليها .

ثمّ يشير إلى مامهّدنا قبل من أنّ الظاهر بالخلافة لابدّ له من تسخيرالطائفة الثانية التي حكمة مظاهرته بهم بقوله : (وما ألان له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية تنبيها من الله . أي لايتقى الشيء إلا بنفسه) ، فإنّ الأنبياء عليهم السلام ما لم يكونوا متلبّسين ومحفوفين بأقوام أشدّاء على مقاومة الأعداء . الذين هم في الشدّة يماثلهم ، لم يمكن لهم أن يظهروا بالخلافة على الأُمم . ولما كانت طوائف الأعداء متخالفين بالنوع في شدّتهم وتمانعهم لقبول الدعوة[1] الحقّة ، والطائفة الثانية إذا استكملوا بقرب الأنبياء وفازوا بقوّة الاقتفاء لهم تقاوموا جميعهم في فنون نكاياتهم وحروبهم . أشارإلى ذلك بقوله :(فإنّ الدرع)- يعني الطائفة الثانية - (يتّقى به السنان والسيف والسكّين والنصل)، إشارة في تفضيله إلى تنوع طوائف الأعداء وتطوّرحروبهم وتمانعهم ، مع كفاية الطائفة الثانية لقربهم إلىالأنبياء لمقاومة الكل .

وسرّ هذه الحكمة وروحها هو ظهور الوحدة الإجمالية والإطلاق الذاتيّ في

---

١) د : الداعية .

أقصى غايات الكثرة ونهاياتها ، وعنه أفصح بقوله :(فاتّقيت الحديد بالحديد، فجاء الشرع المحمدي) المعرب المبين (بـ « أعوذ بك منك ») حيث أنه عبّر عن تلك الجهة الجمعيّة الإجماليّة والوحدة الذاتية بكاف الخطاب ، الكاشف عن كنه الكل (فافهم) فإن كاف الخطاب مع دلالته على الوحدة التنزيهية لا يخلو من حيث الخطاب عن الجمعيّة التشبيهيّة .

(فهذا روح تليين الحديد ، فهو المنتقم)
الذي في عين كونه منتقما هو
(الرحيم[1] . والله الموفق)
لفهمه وتحقيقه .

١) وذلك كما قال جل من قائل : ﴿ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾ [٤٨/٢٩] - نوري .

[١٨]

فصّ حكمة نفسية في كلمة يونسية

[وجه تسمية الفص]

و وجه اختصاص الكلمة اليونسية بالحكمة النفسيّه ما في أصل حقيقة النفس وكنه قابليّتها من أنّها مالم تتنزّل من معارج أعالي القدس ومطالع أنوار الجبروت إلى محاوي أسافل بحور الجسم وظلمات بطون حيتان الأمزجة ، لم يحصل لها استعداد الترقّي إلى مراقي القرب ونادي الخطاب والمناداة ، حتى فاز في عين تلك الظلمات بالتوحيد التنزيهيّ في حضرة الحضور ، والتسبيح الجمعي في مجلى الخطاب ، إلى أن نفّسه الله تعالى من كربه ونجّاه من تعبه .

فعلم أن للكلمة اليونسيّة اختصاصا بمادّة حروف النفس - بفتح الفاء[1]

---

١) إن الفاء يشير إلى الكمون والخفاء ، كما أن النفس الرحماني خفي من فرط ظهوره . إذ هو الاسم النور الذي أشرقت به السماوات والأرضون وأمسكه الحضرة المسمى تحت ظله ولم يخرج منه تعالى إلا إليه . فالمسمى جل وعلا احتجب بذلك النور ،كمافي الكافي بإسناده :« محمد حجاب الله » ، وفي دعاء الحجاب من قبلة العارفين عليه السلام : « يامن احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه » ، وذلك النور المحمدي احتجب بالظل . والتفاوت بين ذلك النور وظل الله الذي هو إشراقه صلى الله عليه وآله على هياكل أعيان الأشياء الظلمانية بحسب تعلقه (أي تعلق ذلك النور ☜

كانت أو بسكونها - فإنّ الجهة الامتيازيّة بين المادّتين إنما هو الفاء والواو ، وذلك تتقاربان لفظا ومخرجا . و إنما يفترقان رقما بالاتصال الموجب للخفاء ، والانفصال الحاكم بالظهور .

ثمّ إنّك قد عرفت عند الكلام على وجه ترتيب الكتاب ونظم فصوصه على النسق المخصوص أن الكلمة اليونسيّة هي التي تمت بها السيرالكمالي ، الذي في عرض الأرض الاعتدالي الإنساني ، صوب إظهار الأوضاع الكماليّة من الصوَر الشرعيّة والأحكام المشعِرة ، ولذلك تراها وقد جمعت بين الرسالة إلى مأة ألف أو يزيدون - وهي منتهى مراتب الإظهار- وبين الاختفاء في غياهب طبقات الظلمات ، فإنّ كل متوجّه إلى طرف ما لم يصل إلى ما يقابله - من الطرف الذي يضادّه في تلك الجهة المتوجَّه إليها - لم يتمّ له ذلك الطرف عند التحقيق . ومن هاهنا ترى الهويّة المطلقة - التي هي موطن كل كمال وتمام - يسمّى عند القوم بمجمع الأضداد ومعتنق الأطراف . وبيّن أن منتهى أمر هذا

☜ بتلك الأعيان الظلمانية الذوات وارتباطه بها ـ سمي ظلا ـ فافهم) إنما هو بحسب ذلك التعلق ، فذلك النور بحسب نفسه نور وبحسب التعلق الارتباطي بالظلمات ظل ، و ذلك الظل النوري بالذات احتجب بحجب ظلمات الأعيان المظلمة بالذات .

وأما « الواو » - المأخوذة في اسم يونس النبي - فهي لما كان [ظ : كانت] من حروف الانفصال ، والانفصال ملاك الظهور بالاستقلال ، صار[ت] حرف الظهور . وأما النفس ـ بسكون الفاء ـ فهي منزل من منازل النفس ـ بفتح الفاء ـ فكما أن عقل الكل المحمدي - المسمى بالمحمدية البيضاء - أول منزل من منازل الاسم الرحمان ، فكذلك نفس الكل ، المسماة بالعلوية العليا ، إنما هو [ظ: هي] المنزل الثاني ، الذي هوالتالي للمنزل الأول ، والمجلاة الأولى . ومن هنا صارت النفس الكلية العلوية خليفة المحمدية البيضاء بلافصل . والنفس كليّةً في مرتبة ذاتها الروحانية من عالم الغيب والخفاء . كما أن الجسم المعروف من عالم الشهادة . تأمل فيه فإنه حريّ بالتأمل ـ نوري .

الإظهار المذكور هي الخلافة المترتّبة على الرسالة . ومن جملة أحكام الخلافة و خصائصها اللازمة لها الغلبة على بني نوعه وقهرهم وقتل الأنفس منهم ، فلذلك بنى الكلام في هذا الفص عليه وأطنب في تحقيقه .

[من يتولّى حلّ نظام النشأة الإنسانيّة ؟]

(اعلم أنّ هذه **النشأة الإنسانية** بكمالها)- عند بروزها استجنّ في أرض قابليتها على مزارع الإظهار (روحا ونفسا وجسما - خلقها الله على صورته) الجامعة بين التنزيه الذي هومدرك الروح ، والتشبيه الذي هو مدرج الجسم ، والجامع بينهما - أعني اللطيفة التي هي النفس الناطقة - وهي المسمّاة بالقلب في عرفهم الخاصّ . فإطلاق النفس هاهنا على النفس الناطقة بالعرف العامّ الذي عليه كلمة **أهل النظر والحكماء** ؛ وكثيرا ما يتنزّل في هذا الكتاب على عرفهم ومداركهم ، كما قد اطّلعت عليه في الفصّ الآدمي .

(فلا يتولّى حلّ نظامها إلا من خلقها) ، وذلك التولية (إمّا بيده) كما سبق بيانه في حكم المشيئة التي هي[1] بلاواسطة ، كما قال :﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾[٤٢/٣٩] (وليس) في الحقيقة (إلا ذلك ؛ أو بأمره) وهوالذي بالواسطة ، أي بواسطة الرسل وأحكامهم المنزلة عليهم . فلا يُحتاج إلى أن يجعل « الأمر » بمعنى « الملَك »[2] فإنّ أمر الرسل أمره بالواسطة . وقد حقّق آنفا أنّ الواقع في نفس الأمر لا يخلو عن الأمرين ، والكلّ تحتهما و إن كان -

---

١) د : - هي .

٢) يتعرض لما قاله القيصري (٩٧٥-٩٧٦) : « أو بواسطة أمره ، وهو الملَك ، فسمى الملَكَ أمرا لكونه موجودا بالأمر ، كما يسمى عالم الأرواح بالأمر » .

عند التحقيق - الذي بالواسطة بيد الله ، كماسبق في بحث المشيئة تحقيقه . وكان قوله : « وليس إلا ذلك » اشارة إلى هذا المعنى .

(ومن تولاّها بغير أمرالله فقد ظلم نفسَه) من حيث أنّه هدم صورته الكاملة (وتعدّى حدّ الله فيها) ومن حيث أنّه حكم بالكفّ عنه (وسعى في خراب مَن أمَره الله بعمارته) وهو إصلاح الصورة و إتمام أمرها . فإنّ سائر الأنبياء إنما وضعوا الأحكام لإتمام تلك الصورة و إحكام نظامها ، فإن سائر تلك الأحكام متعلقة بأفعال هذه الصورة ، والفعل تمام صورة الشخص .

[مراد الخالق إبقاء الحياة وتعميرها ، لاهدمها]

(واعلم أنّ **الشفقة** على عباد الله أحقّ بالرعاية من **الغيرة** في الله) فإنّ الأول مبدؤه وأصله الرحمة . والثاني منشأوه القهر والغضب . فإنّ سائر أوصاف العبد وأفعاله فرع أوصاف الحقّ وظلالها . وقد عرفت أنّ الرحمة هو السابق حكما وإحاطة ، فهي أحقّ بالرعاية لقربها إلى الذات ، فكذلك ما يتفرّع عليها من أوصاف العبد .

ومما يؤيّد ذلك أن داود لما تمّ له أمرالخلافة والرسالة استقرّ على عرش إيالته و(أراد داود **بنيان بيت المقدس** ، فبناه مرارا ، فكلّما فرغ منه تهدّم . فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه : إنّ بيتي هذا)- أي البيت المقدس -(لايقوم على يدي من سفك الدماء) وذلك لأنّ سفك الدماء مبدؤه من الغيرة ، التي إنّما تنشأ وتشتق من « الغير » ، وهو ينافي التقدّس .

(فقال داود :« يارب ألم يكن ذلك في سبيلك ؟» . قال :«بلى ، ولكنهم أليسوا بعبادي ؟ » . قال : « يارب فاجعل بنيانه على يدي من هو منّي » .

فأوحى الله إليه :« إن ابنك سليمان يبنيه ». فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية ، وأنّ إقامتها أولى من هدمها) .

[شواهد مراعاة النشأة الإنسانيّة في الشرع]

هذا ما في الأُمم السالفة ، وفي شريعتنا أيضا [١] ما يؤيّد ذلك ، (ألا ترى عدوّ الدين) مع كمال اهتمام واضع الدين بإقامة أحكامه ، وذلك على أنّه منوط برفع العدوّ وقمعه ، (قد فرض فيهم [٢] الجزية والصلح ، إبقاءً عليهم ، وقال :﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾) [٨/٦١] .

(ألا ترى من وجب عليه القصاص ، كيف شرّع لوليّ الدم أخذ الفدية أو العفو ؟ فإن أبى فحينئذ يُقتل ؛ ألا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية أو عفى - وباقي الأولياء لايريدون إلا القتل - كيف يراعى من عفى و [٣] يرجّح على من لم يعف ، فلا يقتل قصاصا ؛ ألا تراه يقول ﷺ في صاحب النسعة)، وهي حبل عريض كالحزام ، قيل : إنّها كانت لرجل وجد مقتولا ، فرأى وليّه النسعة في يد رجل ، فأخذ بدم صاحبه ؛ فلما قصد قتله قال له رسول الله ﷺ [٤]:(« إن قتلَه كان مثلَه ») أي في الظلم ، إذلايثبت به القصاص شرعا . وفيما يثبت أيضا ، فإنّه هدم بنيان الحقّ .

---

١) د : - أيضا .

٢) م ن : قد فرض الله في حقّهم .

٣) د : أو .

٤) أخرج ابن ماجة (٨٩٧/٢ ، كتاب الحدود ، باب (٣٤) العفو عن القاتل ، ح٢٦٩١) :« أتى رجل بقاتل وليه إلى رسول الله ، فقال النبي ﷺ : اعف . فأبى . فقال ﷺ : خذ أرشك . فأبى . قال ﷺ : اذهب فاقتله فإنك مثله » راجع أيضا ح ٢٦٩٠ من الباب .

(ألا تراه يقول : ﴿ وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ [٤٠/٤٢] فجعل القصاص سيئة ، أي يسوء ذلك الفعل ، مع كونه مشروعا ؟ ﴿ فَمَنْ عَفَا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ﴾ لأنّه على صورته ، فمن عفي عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنّه أحق به إذ انشأه له) . أي الحقّ ما أنشأ هذه النشأة الكاملة العبديّة إلا لنفسه ، فإنّه ماتُصوَّر إلا به .(وما ظهربالاسم الظاهر إلابوجوده ، فمن راعاه إنمايراعى الحقّ) إذ قد تقرّرغيرمرّة أن العبدممحوّ ، والعبودية ممحوّة الأثر .

[مرجع الذمّ والحمد]

ثمّ إنّه لما استشعرأن يقال هاهنا :كيف يصحّ أن يكون ذلك صورة الحقّ ، وهي مذمومة تارة ومحمودة أُخرى ؟ نبّه على جوابه بقوله :(وما يُذمّ الإنسان لعينه ، وإنما يذمّ الفعل منه ، وفعله ليس عينه ، وكلامنا في عينه) أنّه صورة الحق .

فلئن قيل : الفعل له عين أيضا موجودة ، فكيف يصحّ أن يكون مرجع الذمّ - وهو العين[1] من حيث هي - غير مذمومة ؟

قلنا : إنّ عين الفعل من حيث أنّها عين غير مذمومة ، وإنما اكتسبت ذلك من النسبة التي له إلى عين تلك الصورة ، وأشار إلى هذا الاستكشاف بقوله : (ولا فعل إلاالله ، ومع هذا ذُمّ منهاما ذُمّ) أي ذم الفعل من العين واكتسب منها ذلك عند نسبته إليها (وحُمد ماحُمد) وفي بعض النسخ : وحمد منها .

١) د : وهو والعين .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال : إنّ منشأ الذمّ إذا كان مجرّد نسبة الفعل إلى العين فكيف يكون الفعل منها محمودا تارة ، ومذموما أُخرى ؟

فبيّن كيفية ذلك التميز و التفصيل بقوله : (و لسان الذمّ على جهة الغرض) أي لغرض من الذامّ بخصوصه ، لا على جهة العموم وحفظ صورة الجمعيّة (مذموم عند الله ؛ و لا مذموم إلا ما ذمّه الشرع) الحافظ لتلك الصورة ، فإنّه هو الكاشف عن أحكام الأعيان وأوصافها . إذ زمام أمر الإظهار إنّما هو بيده ، وهو الذي يتمكّن عن إظهار بعض الأشياء بالحمد له و إخفاء الآخر بذمّه .

[المشيئة والتشريع]

وبيان ذلك أنّك قد عرفت أن الأمر المقتضي لإيجاد المكوّنات - عينا كانت أو حكما - له مدرجتان في التنزل : إحداهما ذاتيّة بلا واسطة ، إنّما يتوجّه إلى تحقق الأعيان فقط ، وهو المشيئة ، والذي يتوجه لتحصيله هو الشيء ، وهولكونه ذاتيا لايخالف -كما مرّبيانه -[الف/٣٠٠] والأُخرى بالواسطة وهي إنما يتوجّه إلى أحكام الأعيان وأوصاف أفعالها وهو التشريع . والذي يتوجّه لتحصيله هوالشرع .

وهاهنا تلويح كاشف : وهو أن شين « الشكل » الشاخص للمعاني[1] ، إذا ظهر بحروف المدّ - التي هي مبادئ أُصول الحروف وموادّ عيونها وذواتها - إنما يصلح لأن يدلّ على أعيان الموجودات فقط ، وهو « الشيء » الحاصل

١) الشاخص للمعاني - أي جاعلها شخصا جزئيا حسيا . إذ المعاني إن هي إلا أُمور كلية تتشخص وتتصور وتتجسم بالشكل وما يلزمه من الكم والكيف والاين ومتى وما ضاهاها . نوري .

من أمر المشيئة . و إذا ظهر بحروف الإظهار - أعني الراء والعين ، فإنهما لايجتمعان في كلمة إلا ويدلّ ذلك على الإظهار فإنهما أصل الرؤية والعيان - وهو الذي يصلح لأن يكشف عن أحكام الأعيان و إظهار أوصافها ، وذلك هو الشرع الحاصل من أمرالتشريع .

[وجه المذموميّة المصلحة الشرعيّة]

ثمّ إن وجه لميّة أمرالإظهارأعني بيان محموديّة بعض الأفعال وخصوصيّتها المقتضية لها ، ومذموميّة [الأ]خرى من جلائل الحكم ودقائقها . فإنّ الكل من حيث أنّه مظهرلأوصاف الحق وأسمائه فهو محمود . فإن ذمّه الشرعُ فلمصلحة .

(فإن ذمّ الشرع لحِكمة) دقيقة لا يُطّلَع عليها بالقوّة البشريّة ، بل (يعلمها الله أومن أعلمه الله ؛ كما شرع القصاص للمصلحة ، إبقاء لهذا النوع و إرداعا للمتعدّي حدود الله فيه) توفية لحكمي المقتضي والمانع .

والذي يكشف عن تلك المصلحة قوله تعالى :(﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ ﴾ [١٧٩/٢] ، فخصّ الخطاب بأولي الألباب تنبيها على أن هذا السرّ إنّمايختصّ به هؤلاء (وهم أهل لبّ الشيء ، الذين عثروا على سرّالنواميس الإلهيّة والحكميّة)، فإنّ للبّ مدرجتين : إحداهما خصوصيّة صورة الشيء ذي اللبّ ، مما يتعلّق بظهور آثاره وخواصّه بين العباد - و هي الحكميّة - والأُخرى جهة أصله ومعناه ، مما يتعلّق بحقيقته من النسبة التي لها إلى الأسماء الإلهيّة . و« الباء » يلوّح إلى هذه المدرجة الأسمائية ، كما عرفت وجه ذلك . واللام إلى الأُولى فإنّها إشارة إلى تمام التفصيل الكتابيّ ، وذلك هوتمام الحكمة .

هذاكلام وقع في البين . والحاصل منه تمهيد مقدّمة كاشفة عن غاية هذه

النشأة وطريق تحصيلها برعاية بنيتها تأسّيا بالحكمة الإلهيّة . و هي أن الله تعالى راعى هذه النشأة .

[لزوم مراعاة إقامة النشأة الإنسانيّة]

(و إذا علمت أنّ الله راعى هذه النشأة) في مراعي الأكوان (و) راعى (إقامتها) في دارالحدوث والإمكان (فأنت أولى بمراعاتها ، إذلك) في مراقي الكمالات (بذلك) النشأة وإقامتها (السعادة) العظمى (فإنّه مادام الإنسان حيا) بهذه النشأة الجمعيّة الإحاطيّة (يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له) من شهود الحق بجميع أسمائه وعبوديّته لله (ومن سعى في هدمها فقد سعى في منع وصوله لما خُلق له) من الكمال الذي به يستكمل الكل وهو تمام الظهور والإظهار .

[ذكر الله غاية الحركة الوجودية]

(وما أحسن ما قال رسول الله ﷺ [1]: « ألا انبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوّكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ؟ : **ذكر الله** ») . فإنّك قد عرفت أنّ الغاية لهذه الحركة الوجوديّة هو الظهور التامّ الذي بآدم ، ثمّ الإظهار الكامل الذي بكلامه ، فهو الخير إذا قيس إلى الإنسان نفسه . و إذا قيس إلى أفعاله فهو الأفضل . **فذكرالله** الذي هوغاية الغايات - أعني اظهاره تعالى - هي ثمرة هذه النشأة الإنسانيّة .

(وذلك لأنّه لايعلم قدر هذه النشأة الإنسانيّة إلا من ذكَر الله ، الذكر

١) ورد مع فرق يسير في الترمذي : ٤٥٩/٥ ، كتاب الدعاء ، باب (٧) ، ح ٣٣٧٨ . المسند : ١٩٥/٥ . مستدرك الحاكم : كتاب الدعاء ، ٤٩٦/١ . كنزالأعمال : ٤١٦/١ ، ح ١٧٦٧ .

المطلوب منه) فإنّ من جملة المراتب الوجوديّة مرتبة الكلام والذكر. فإذا ظهر الحقّ في هذه المرتبة واستتبع لها جميع المراتب الباقية ، بأن يظهر في سائر تلك المراتب مظهرا إيّاها [١]، ويكون الكل مجلاه من الحسّ والخيال والذكر والفكر والقلب .

فإنّ الذاكر له في الكلّ حكم وظهور ، فإذا ظهر بسائر هذه المراتب يكون شخصا كاملا ؛ **فالذاكر** لابدّ وأن يشاهد **المذكور** بجميع مداركه ،(فإنّه تعالى جليس من ذكره [٢] ، والجليس مشهود للذاكر . فمتى لم يشاهد الذاكرُ الحقَّ - الذي هو جليسه فليس بذاكر - فإنّ ذكر الله سار في جميع العبد) بمراتبه الروحانيّة والنفسانيّة والجسمانيّة (لأنّ من ذكره بلسانه خاصّة ، فإنّ الحقّ لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصّة) فإنّ صورة المذكور إنّما تشخّصت فيه فقط (فيراه اللسان من حيث لا يراه الإنسان) فإنّ لكل قوّة وكلّ شيء سائر القوى - فِعلية كانت أو انفعاليّة - على ما تقرّر في أُصولهم . كما قال شرف الدين ابن الفارض [٣]:

يشاهد منّي حُسنها كلّ ذرّة * بها كلّ طرف جال في كلّ طرفة

وقوله :(بما هو رأى) يجوز أن يكون متعلقا بـ«لايراه» أي لايراه الإنسان بما هو رأى (وهو البصر)؛ أو بمعنى أنه لايرى الإنسان ، مع أن الرائي هو .

---

١) د : اياه .

٢) إشارة إلي الحديث القدسي المشهور : أنا جليس من ذكرني .

٣) من أبيات التائية الكبرى (جلاء الغامض : ٩٨) ، الطرف : النظر . الطرفة : طرف العين ، وهي انطباق جفونها وانفتاحها .

ويجوز أن يكون متعلّقا بـ« فيراه » أي فيراه اللسان بما يراه من القوّة الخفيّة [١] التي لا يدرك بالمدارك البشرية . والثاني أظهر .

(فافهم هذا السر في ذكرالغافلين) فإنه لايمكن أن يكون في الوجود غافل مطلقا [٢]. أي في جميع مراتبه ، فإنّه لابد لكل شيء من الحضور ، ولو ببعض أجزائه ومراتبه وهوالذاكرمنه (فالذاكرمن الغافل حاضربلا شكّ ، والمذكور جليسه فهو يشاهده . والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر ، فما هو جليس الغافل) .

ولا يلزم من هذا أنّ الإنسان إذا كان غافلا لايكون الحقّ جليسه مطلقا ،

---

١) أي هي مرتبة من نورالله الذي أشرقت السماوات والأرضون وأمسكه تحت ظله ، كما أشرت إلى سرّ خفائه واختفائه ، حيث رقمناقبيل هذا فيارقمنا من شرح حال ذلك النورمن كونه محتجبا بالظل واحتجاب الظل بالأعيان ، واحتجاب العين الكلية بالعوارض الشخصية المشخصة ، كالشكل والأين ، والكم والكيف [....] + نوري .

٢) سرّ ذلك ما قيل نظما بالفارسية

دانش حق ذوات را فطريست * دانشِ دانش است كان فكريست

قال سبحانه : ﴿ وَإِن مِن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾ الآية [١٧/٤٤] ، وهو الظاهر في كل شيء ، ولكل شيء أولا وبالذات ، ونفس الشيء إنما يظهر بظهوره جل شأنه أي بنفس ظهوره تعالى ثانيا وبالعرض . ومن هاهنا قال أساطين الحكمة : « ذوات الأسباب لاتعرف إلا بأسبابها » - نوري .

سبحان من خفي في عين ظهوره وغاب في عين حضوره ،كيف لاولقد قال جل من قائل: ﴿ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِن لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] والمحيط في الوجود و أحوال الوجود بما هو وجود محيط في الظهور والحضور أيضا بالضرورة . إذ الوجود الحقيقي هو حقيقة الظهور والحضور وساير كمالات الوجود كما تقرر في محله - نوري .

وقال جل من قائل :﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [٥٧/٤] وقال :﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ [٢/١١٥] - نوري .

درهرچه بنگرم تو پديدار بوده اى * اى نانموده رخ توچه بسيار بوده اى + نورى .

(فإنّ الإنسان كثير) إذ قد تقرّر أن تشخّصه وأحديّته أحديّة جميع الكل ، فيكون كثيرالعين (ما هو أحديّ العين ، والحقّ أحديّ العين ، كثير بالأسماء الإلهيّة) والأسماء بعضها جزئيّات بعض (كما أنّ الإنسان كثير بالأجزاء وما يلزم من ذكر جزء منه ذكر جزء آخر. فالحقّ جليس الجزء الذاكرمنه[١]، والآخر متّصف بالغفلة عن الذكر) .

(ولابدّ أنّ يكون في الإنسان جزء يذكر به) حتّى يبقى صورة شخصيّته به ، فإنّك قد عرفت أنّ قيام الشخص بالمدد الوجوديّ الواصل إليه بوساطة النسبة - وهي الحضورمن الجزء - (فيكون الحق جليس ذلك الجزء ، فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية) كما في عالم الكبير[٢] بما ورد في الصحيح[٣] : « لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول : الله ، الله» . فكذلك وجود هذا العالم الإنسانيّ .

[حقيقة الموت]

ثمّ لما استشعرأن يقال : إنّه إذاكان ذكر الجزء كافيافي حفظ صورة شخصيّة

---

١) هذا ـ ولكن حسبما أشرنا إليه من سر الأمر لزم كونه تعالى جليس كل جزء جزء ، يطلب بكل مكان ولم يخل عنه مكان طرفة عين أبدا ، « حاضر غيرمحدود وغائب غير مفقود » وهذا هو مرتبة الجمع بين الأضداد ، المعبّر عنه في عرف القوم بتعانق الأطراف . وهذا هو الجمع بين التنزيه والتشبيه ، والتوحيد والتكثير ، كما هو طريقة الأنبياء ووظيفة الأولياء ـ نوري .

٢) كذا . ولعل الصحيح : العالم الكبير .

٣) ورد في مسلم (١/١٣١ ، كتاب الإيمان ، باب ٦٦ ، ح٢٣٤) ومستدرك الحاكم (كتاب الفتن والملاحم ، ٤/٤٩٢) :« لاتقوم الساعة حتى لايقال في الأرض الله الله » . وروي بألفاظ أُخر أيضا ، راجع المسند ٣/١٦٢ . حلية الأولياء : ٣/٣٠٥ . كنزالعمال : ١٤/٢٤٣-٢٤٤ ، ح٣٨٥٧٢-٣٨٥٧٦ . المستدرك للحاكم : ٤/٤٩٥ .

الإنسان ، فكان ينبغي أن لايطرء عليه الموت أصلا . ضرورة أن ذكر الجزء منه ضروريٌ دائما . نبّه على دفعه بقوله : (و ما يتولى الحقّ هدم هذه النشأة بالمسمى موتا : فليس بإعدام ، وإنما هوتفريق) . كما يقوم به الأحديّة الجمعيّة الكليّة التي هي تشخّص الإنسان ، وذلك إنما يتقوّم بالأجزاء عند جمعيّتها . فعند التفريق لا يمكن قيامه به (فيأخذه إليه ، و ليس المراد) من التفريق واجتماع المتفرّقات قبل (إلا أن يأخذه الحق إليه ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [١١/١٢٣] فإذا أخذه إليه سوّى له مَركبا غير هذا المركب) من جمعيّة حاصلة من الحقائق التي (من جنس الدار التي ينتقل إليها ، و هي) - لعدم بقاء قهرمان الكثرة فيه ، وعدم نفاذ حكم التضادّ المستدعي للتفريق - (دارالبقاء ، لوجود الاعتدال) فإنّه حينئذ يظهر في تلك الدار حكم الوحدة ، والاعتدال صورتها (فلا يموت أبدا - أي لا تُفترق أجزاؤه) .

[مآل أهل النار إلى النعيم]

ثمّ إنّه يمكن أن يقال : « إنّ الأمر في الناس وبقاء صورته في تلك النشأة متفاوت : فإنّ السعداء في درجات النعيم . والأشقياء في دركات عذاب الجحيم . فكيف يكون الكلّ مرجعه واحدا ؟ فنبّه على بيانه بقوله : (وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم ، ولكن في النار)؛ والنصوص الواردة فيهم بمعنى الخلود إنما يدل على الخلود فيها - لا في العذاب - (إذ لابدّ لصورة النار بعد انتهاء مدّة العقاب أن تكون بردا وسلاما على من فيها . وهذا نعيمهم) .

(فنعيم **أهل النار** بعد استيفاء الحقوق) يعني بعد أن أدّى حقوق وجوه المخالفات والعداوات ، وصنوف المتقابلات ، مما يقتضي اختفاء حكم الاتّحاد

الذي هو مقتضى أمر الخلّة والمحبّة (نعيم خليل الله حين أُلقي في النار) .

ثمّ لما استشعر أنّه يمكن أن يقال : « كيف يجعل الخليل مقيسا عليه ، وهو لم يكن معذّبا قط ؟ » تعرّض لدفعه بقوله : (فإنّه عليه السلام تعذّب برؤيتها) النظريّة التي هي منتهى نتائج مقدّمات الكثرة (و بما تعوّد في علمه) - تقليدا للمشهور المعهود - (وتقرّرمن أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان ، وما علم مراد الله فيها ومنها في حقّه ، فبعد وجوه[1] هذه الآلام وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة الكونيّة[2] في حقه ، وهي نار في عيون الناس) بحسب صورته النوعيّة العينيّة المعاينة ، فإنّها ما تغيّرت عن صورتها .

(فالشيء الواحد يتنوّع في عيون الناظرين ، هكذا هو التجلّي الإلهي) فإنّه واحد يختلف و يتنوّع بحسب اختلاف القوابل و تنوّع الاستعدادات . فمبدء ذلك الاختلاف والتنوّع إمّا أن يكون قابليّة العبد ، على تقدير أن يكون القابل من الفيض الأقدس -كما عرفت - و إمّا أن يكون الحقّ نفسه ، فإنّه إذا كان القابل من الفيض الأقدس عن ثنويّة المفاض عليه والمفيض ، يكون مؤدّى العبارتين واحدا . ولذلك قال :(فإن شئت قلت : إنّ الله تجلّى مثل هذا الأمر)- أي مثل القابل وعلى شكله -(و إن شئت قلت : إنّ العالم في النظر إليه وفيه مثل الحقّ في التجلّي) .

وفي طيّ عبارته هذه نكتة جليلة حكمية : و هي أنّه إذا كان مؤدّى العبارتين واحدا ، فيكون المثل موجودا قطعا ، وليس مثل مثله شيء . و إلا

---

١) عفيفي : وجود .

٢) عفيفي : اللونية . القيصري : النارية .

فلا يكون القابل من الفيض الأقدس ، ولايكون لتسوية العبارتين وجه ، كما لايخفى ذلك على الفطن .

و إيراد لفظ « المثل » هاهنا لإيماء هذا المعنى وتبيين قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [١١/٤٢] فإنّ المثل محقّق الوجود وليس لمثله وجود . فإنّ التجلي الوجودي المذكور يتمثّل ، (فيتنوّع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر ، أو يتنوّع مزاج الناظر لتنوّع التجلي . وكل هذا جائز[١] سائغ في الحقائق) ، فإنّه إذا أثبت الفيض والقبول لابّد من الثنويّة الاعتباريّة ، لا غير . وهو الذي يسوّغ تسوية العبارتين .

ثمّ إنّ هذا الكلام وقع هاهنا لتمهيد بيان مرجعيّة الكل إليه . فلذلك أفصح عمّا هوالمطلوب بقوله :(ولو أن الميّت أوالمقتول - أيٍّ ميت كان أو أيّ مقتول كان) سعيدا كان ذلك أو شقيا -(إذا مات أو قتل ، لايرجع إلى الله لم يقض الله بموت أحدولاشرَع قتله . فالكلّ في قبضته) وتحت حوز إحاطته ، سواء كان بالجمعيّة الحياتيّة ، أو بالتفرقة الفوتيّة - قتليّة أوموتيّة -(فلاافقدان في حقّه . فشرع القتل وحكم بالموت) ، بإرسال الأنبياء و إنزال النواميس ، (لعلمه بأنّ عبده لا يفوته . فهو راجع إليه) ؛ هذا هوالظاهر ذوقا وشهودا .

[إليه يرجع الأمر كلّه]

(على أنّ) في الكلام المنزَل القرآنيّ ما يدلّ على ذلك المعنى بأبلغ وجه ، دلالة بيّنة غير خفيّة . وذلك في (قوله : ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [١١/١٢٣]

---

١) د : - جائز .

أي فيه يقع التصرّف ، وهو المتصرّف) ؛ فإنّ « الرجوع » لغة هوالعود إلى ما كان منه البدء مكانا كان أو فعلا أو قولا ، وبذاته كان رجوعه أو بجزء من أجزائه . وذلك لأنّه قد أسند الرجوع إلى « الأمر» الدالّ على العموم ، مؤكّدا بالكل . فمعناه حينئذ أن مبدء جميع الأشياء ومرجعه هو الحقّ - سواء اعتبر ذات الأشياء أو فعلها أو قولها - .

هذا ما يدلّ عليه بحسب أصل معناه اللغوي ، وأمّا بحسب العرف الذوقي : فيدلّ على أنّ الهويّة الإطلاقيّة مبدء الكلّ ومرجعه . ويدلّ ذلك عقلا على أن سائر التصرّفات حينئذ إنما يقع فيه ومنه . فهو المتصرِّف والمتصرَّف فيه . و إلا يلزم أن يكون الخارج عن تلك الهويّة شيئا ، وهو خلاف ما علم من أصل معناه . وتلك الهويّة لها الإحاطة التامّة (فما خرج عنه شيء لم يكن عينه . بل هويّته عين[١] ذلك الشيء . وهوالذي يعطيه الكشف في قوله ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾) [١١/١٢٣] ؛ فإنّه في ظاهر اللغة يدلّ على أن هو مرجع الأشياء كلها ومبدؤها . والذوق الكامل يدلّ على أن ما يكون كذلك يكون هويّته عين تلك الأشياء .

* * *

ثم إنّ سياق هذا الكلام يقتضي الفحص عن الحكمة الغيبيّة مع ماذكرنا في وجه نظم الفصوص وترتيبها عند الكلام على تحقيقها ؛ فلذلك أخذ في بيانها قائلا :

---

١) عفيفي : هويته هو عين .

[١٩]

فصّ حكمة غيبيّة في كلمة أيّوبيّة

[وجه تسمية الفص]

إنّك قد عرفت أنّ هذه الحكمة هي أول ما يظهر من سلسلة [الف/٣٠١] التجليّات الجلاليّة [1] المغيّبة للأحكام الامتيازيّة ، المؤلمة لما هو مقتضى النشأة العنصريّة المزاجيّة ، إبرازا لما عليه النسبة الاتحاديّة العلميّة الكماليّة التي إنما يختمها الخاتم المطلق لهذا السير الإظهاري الإرسالي الإنبائي . وذلك هو الحكمة الغيبيّة ؛فإنّ الغيب هو أوّل ما يطلق عليه مبدئيّة الظهور ، وليس للتفرقة هنالك حكم أصلا ، ولا للأحكام الامتيازية رسم قطعا ؛ ولذلك نسب هذه الحكمة إلى الغيب .

---

١) إن التجلي الجلالي لما كان قطب فلك أفلاك التوحيدات الأربعة في طريق السير إلى الله الواحد القهار -: توحيد الآثار ، ثم توحيد الأفعال ، ثم توحيد الصفات والأسماء ، ثم توحيد الذات المعروف بالتوحيد الذاتي والوجودي - كان ملاك محو تعينات الأعيان وامتيازات الأشياء في أنفسها ، فضلا عن الامتيازات اللاحقة لها بقياس بعضها إلى بعض .

وقد أشار ﷺ إلى حاصل محصل ذلك التجلي الماحي الجلالي حيث قال :« كان الله ولم يكن معه شيء » ، وقال ابنه أبو إبراهيم موسى الكاظم ﷺ - إذ ذكرما قال ﷺ عنده -: « الآن كما كان » ـ نوري .

[مناسبة الفص مع أيّوب ﷺ]

ثمّ إنّ « أيّوب » لما لم يتميّز عن « الغيب » إلاّ بالألف - التي هي باطن الهاء - والواو ، اللتين هما مادّة اسم « هو » ، المعرِب عن الغيب طبعا وذاتا - لاوضعا وجعلا فقط -: ناسَب تخصيص هذه الحكمة به .

ومن ثمّة ترى تصادم نبال النوائب المضنية وتراكم نصال المصائب المفنية له عن خصوصيّاته الشخصيّة قد أبادت بنيانَ قواه المشخّصة له ، إلى أن طهّرته عن شوائب الأحكام الامتيازيّة ، وأفنته عن نفسه بالكليّة ؛ فعندذلك أُمِر بركض الرِجل - الذي هو أبعد الأعضاء عن مظهريّة الأوصاف السبعة الإلهيّة ، فهو غيب الأعضاء - نحو الأرض التي هي مظهر الغيب أيضا في الكائنات الآفاقيّة ضرورة اندماج سائرالأوصاف الوجوديّة الإلهيّة فيها ، حتّى نبع من عين تلك الغيوب ماء حاضر يصلح لرطوبته أن يغتسل به دَرَن الصوَر الكونيّة الإمكانية و يمحو النقوش الباطلة ، وببرودته تثبت الصور الحقيقيّة الأسمائيّة ، والمعارف العلميّة اليقينيّة ، وبهايسكّن الحرارة المفنية المفرّقة للصورة الجمعيّة ، الموذية للمزاج العنصري الشخصيّ ، و بشُربه يصلح لأن يكون مادّة للرطوبة الغريزيّة التي هي بمنزلة الدهن لسراج المزاج و بقاء نور حياته ؛ فإنّ الحرارة المشتعلة بنور الحياة ما لم يتغذّ بها لم يتمكّن من ذلك ، كما لم يتمكّن للسراج أن يشتعل بنور الإراءة ما لم يتغذّ بالدُهن .

وقدأومي إلى تلك الحقائق كلّهابقوله تعالى :﴿ أُرْكُض بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ ﴾ [٣٨/٤٢] .

* * *

ثمّ إنّك قدعرفت أن **الحياة** كماتطلق على الحياة الصوريّة الطبيعيّة التي هي مبدء الظهور من الحيّ بأوصافه الوجودية ، فقد تطلق أيضا على الحياة المعنوية العلمية التي هي مبدء الإظهار من الحيّ الحقيقي بأوصافه الكماليّة ، كما قال تعالى : ﴿ أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ ﴾ [١٢٢/٦] ؛ وقد ظهرلك من هذا التحقيق الذي اقتبس من مشكاة الآية الكريمة أنّ للماء نسبة اتحاديّة إلى كلي نوعي الحياة ؛ ولذلك قال :

[من الماء كلّ شيء حيّ]

(اعلم أنّ سرّ الحياة سرى في الماء ، فهوأصل العناصر و) سائر(الأركان) فإنّ الكلّ به يتقوّم حقائقهم ؛ فلو لم تكن مقدّما في الوجود على الكل لم يمكن وجود شيء أصلا ؛ (ولذلك جعل الله ﴿ مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ [٣٠/٢١] وما ثمّ شيء إلاّ و هو حيّ) ، فإنّ مبدأ الظهور المذكور في سائر الأشياء - على ما لايخفى - هوالحياة ،(فإنّه ما ثمّ شيء إلا وهو حيّ ﴿ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾[1] [٤٤/١٧]- ولكن لا نفقه تسبيحه إلا بكشف إلهي- ولايسبّح إلاحيّ) متكلم ، وهوالكامل في الحياة ، والكل مشترك في تلك الحياة الكاملة .

(فكلّ شيء حيّ ، و كل شيء الماء أصله) ، فإنّ الماء هو ظاهر الحياة - على ما سبق الإيماء إليه - كما أنّ الشيء هو ظاهر الماء عقدا ، إذا بسط بيّناتهما [2]؛ فهو أصل سائرالأشياء ؛ (ألا ترى العرش كيف كان على الماء) ، يعني عرش الحياة ، التي هو مقدّم العروش الخمسة ؛ فإنّه صرّح في كتاب

١) عفيفي : فإنه ما من شيء إلا وهو يسبح بحمد الله .
٢) بينات شئ : ين أ = ٦١ (١+٦ = ٧) . بينات ما : يم لف = ١٦٠ (٦+١ = ٧) .

عقلة المستوفز[١]: « إنّ **العُرُش خمسة** : عرش الحياة - وهو عرش هو[٢]- و عرش الرحمانية ، والعرش العظيم ، والعرش الكريم ، والعرش المجيد ؛ فعرش الحياة هو عرش المشيئة ، وهو مستوى الذات ، وهو عرش الهويّة » .

* * *

وهاهنا **تلويح** يدلّ على هذا : وهو أنّ بينات « الحياة » إذا أُضيفت إلى عددها تشتمل على اللام[٣] ، التي هي ظاهر « ماء » ؛ كما أنّ عددها إذا أُخذ بحسب العقد فهو « هو »[٤].

فعرش الحياة منها هو الذي على الماء ، لا الجسمانيّ فقط ، المسمى بالعرش الرحماني ، فإنّ ذلك أيضا داخل فيه ، وعرش الحياة محيط بالكلّ ، وهوالذي على الماء ، فإنّ الماء من الطبائع هو الجامع بين الرطوبة التي هي مبدء قبول الصور، والبرودة التي هي مبدء إثبات تلك الصور ؛ والحياة هو وجود الصور مع بقائها ، ومبنى أمرهما على الماء ، (لأنّه منه تكوّن) إذ الماء أصل كل شيء وأمّه - على ما عرفت تحقيقه فلا نعيده - فالكلّ إنما تكوّن منه .

(فطفا عليه) لأنّه ظهرمنه ، والظاهرلابدّ وأن يكون طافيا على أصله ، (فهو يحفظه من تحته ، كما أنّ الإنسان خلقَه الله عبدا ، فتكبّر على ربّه وعلا عليه ، فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته ، بالنظر إلى هذا[٥] العبد الجاهل

١) عقلة المستوفز : باب في ذكر العرش ، ٥٢ .
٢) المصدر : عرش الهوية .
٣) بينات الحيوة : ااااوا = ١٠ + (عدد الحيوة : ٢٩) = ٣٩ . فيشتمل على عدد ل : ٣٠ .
٤) الحيوة = ٢٩ . (٢+٩= ١١) = هو = ١١ .
٥) عفيفي : إلى علو هذا .

بنفسه[١]) ، و هو المنهمك في أحكام التفرقة الكونيّة ، الحائر في ظلمات كثرة الإمكان ؛ كما دلّ عليه كلام الخاتم حيث خاطب بالجمع ، (وهو قوله[٢] ﷺ : « لو دلّيتم بحبل لهبط على الله ») .

[ظهر جهة الفوق والتحت بالله تعالى ، وباقي الجهات بالإنسان]

ثمّ إنّه لما كان لله بحسب أسمائه الحسنى عند التوجّه إلى كمالها مظهران -: أحدهما عند تمام أمر الظهور ، وهو العالَم بأسره وهيأته[٣] الجمعيّة الإحاطيّة هو العرش. وثانيهما عندكمال أمرالإظهار، وهوآدم بتمامه وهيأته الجمعيّة الإحاطيّة هو الإنسان العبد - أشار إليهما في إثبات نسبة التحت و إضافته إلى الحقّ (فأشار) بكلامه هذا[٤](إلى أنّ[٥]نسبة التحت إليه كما نسب الفوقيّة إليه[٦] في قوله :﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾ [١٦/٥٠] ﴿وَ هُوَ الْقَاهِرُفَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [٦/١٨] فله الفوق والتحت) وهما الجهتان الحقيقيّتان اللتان قد حصلتا بظهور الحقّ ؛ وأمّا باقي الجهات فلا يظهر إلا بالإنسان ، الذي هو محلّ إظهار الحقّ تماما .

(و لهذا ما ظهرت الجهاتُ الستّ إلا بالإنسان) الذي هو موطن تمام

---

١) قال القيصري (٩٩٣) : « وفي بعض النسخ : بربه . وكلاهما صحيح ، لأن الجاهل بالنفس جاهل بالرب » .
٢) في الترمذي (٤٠٤/٥ ، كتاب التفسير ، سورة الحديد ، ح٣٢٩٨) : « لو أنكم دليتم رجلا بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله » .
٣) د : هيئة .
٤) د : - هذا .
٥) عفيفي : - أن .
٦) فهذا من باب تعانق الأطراف المتضادة والجمع بينهامن جهة واحدة هوخاصة كل وجودحاصر ، كل شيء بشيء محيط ، والمحيط بما أحاط هوالله ﴿ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾[٤١/٥٤] - نوري .

الظهور والإظهار (وهو على صورة الرحمان) الجامع لتمام الأسماء .

وكيف لايكون الأمر على هذا (و) قد أفاد الذوق الصحيح أنّه (لا مُطعِم إلا الله) ، أي لامفيض لما يتغذّي به الشخص في أطواره - روحانيّا ذلك أو نفسانيّا أو جسمانيّا - إلا الله ،(وقد قال في حقّ طائفة : ﴿ وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَ الْإِنْجِيلَ ﴾) بإنفاذ أحكامهما - وهما الكتابان المنزلان على الرسولين : أحدهما الغالب عليه التنزيه ، و الآخر التشبيه . ولما كان فيض الحقّ لايختص بأن يكون من الرسول أو كتابه ، فإنّ لكل أحد مدرجة خاصّة إلى فيضه العامّ ، لذلك قال -: (ثم نكّر وعمّم وقال : ﴿ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ ﴾ - فدخل في قوله :﴿ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ ﴾ كلّ حكم منزَل على لسان رسول أو ملهم) على غيره من الناس -(﴿ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾ ، وهو المطعِم من الفوقيّة التي نسبت إليه) عقلا وعقدا من العلو التنزيهي (﴿ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ ﴾[٥/٦٦] وهوالمطعم من التحتيّة التي نسبها إلى نفسه ، على لسان رسوله المترجم عنه ﷺ) المعرب عن الأشياء والمظهر إيّاها على ما هي عليه في نفسها ، وذلك في قوله ﷺ : « لهبَطَ على الله » ، وهو طرف التشبيه الحقيقيّ الختميّ ، الذي فيه نهاية التنزيه -كما نبّهت عليه غير مرّة .

ويمكن أن ينزل هذين الطرفين للفيض الوارد من الحقّ إلى طريقي **الكسب والوهَب** ، فإنّ الوهب من جهة فوق الامتنان وعلوّ رحمته تعالى ، والكسب من طرف تحت السؤال ومساعي أرجُل جدّ العبد وتعبه .

[الماء مبدء نظام الأركان ، وسرالإرجاع إليها في قصة أيوب عليه السلام]

ثمّ إذا تقرّرأنّ الماء الذي عليه العرش هوالذي يحفظه (ولولم يكن العرش

على الماء ما انحفظ وجوده ، فإنّه بالحياة ينحفظ وجود الحيّ) على هيأته الشخصيّة المزاجيّة ،(ألا ترى الحيّ إذا مات - الموت العرفي - تنحلّ أجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاصّ) فإنّ لتلك الأجزاء والقوى نظما في كلّ عالم بما يناسبه ، وحياة يقبله ويوافقه ؛ ولذلك قيّد الموت بـ« العرفي » والنظم بـ« الخاص » ؛ ظهر من هذه المقدّمات أنّ الماء هومبدء نظام الأجزاء والأركان والقوى ، التي عليها بناء المزاج الشخصي والهيأة الوحدانيّة الجمعيّة .

ولذلك (قال تعالى لأيّوب عليه السلام) حين أشرف مزاجه على الانحلال ، و نظام أمره إلى الاختلال : (﴿ أُرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ ﴾ - يعني ماء - ﴿ بَارِدٌ ﴾) [٤٢/٣٨] ، و كأنّك قد نبّهت على وجه خصوصيّة العبارة في مطلع الفصّ و اختصاص ذلك بأيّوب -(لما كان عليه من إفراط حرارة الألم ، فسكنّه الله ببرد الماء) وكسره شدّة حرارته ونقصه لها .

(ولهذا كان الطبّ النقص من الزائد ، والزيادة في الناقص) حتّى يستقرّ في مقام الاعتدال ؛ (والمقصود طلب الاعتدال ، ولاسبيل إليه) ؛ أي إلى الاعتدال الحقيقيّ المطلق ، الذي شهد البراهين بامتناعه واستحالة تكوّنه . فإنّ المبادر إلى الأفهام مما قال من « أنّ المطلوب من الطبّ[1] زيادة الناقص ونقصان الزائد »: هو أنّ التساوى المطلق والاعتدال الحقيقي هو المطلوب ؛ ولا يخفى أنّه لايصلح لأن يكون غاية لحركة حِكمية ، لأنّه ممتنع ؛ فقال : و لا سبيل إلى الاعتدال الحقيقي ، (إلا أنه يقاربه) ، أي المطلوب في الطب هو ما يقرب الاعتدال ، وهو غير ممتنع .

---

١) د :- من الطب .

[لاسبيل إلى الاعتدال الحقيقي ، وإلا يلزم التعطيل]

(و إنما قلنا :«ولاسبيل إليه »- أعني الاعتدال - من أجل أنّ الحقائق الحكمية و الشهود) الذوقي (تعطي التكوين مع الأنفاس على الدوام ، و لايكون التكوين إلا عن ميل) من أحد أجزاء ذلك المكوّن ؛ فإنّ التكوين إنمايلحق المركّبات من الطبائع ؛ وليس في الوجود إلا ذلك ،كما سبق تحقيقه ؛ فإنّ الطبائع مالم يحصل بينهاتفاعل وتقاهرلم يتكوّن منها مزاج واحد بالشخص - كما بيّن تحقيقه في الصنائع الحكميّة - و هذا الميل الذي عند التفاعل و التقاهر(يسمّى في الطبيعة انحرافا)- إذاكان ذلك الميل مبدء فساد مزاج - (أو تعفينا) إن كان مبدء كون ذلك المزاج ، هذا في عالم الطبائع .

و إذ كان الأمر متطابق الأحكام ،لابدّوأن يكون في الحضرات الأسمائيّة هذا الميل ، و إليه أشار بقوله : (وفي حقّ الحقّ إرادة ، و هي ميل إلى المراد الخاصّ) من مقتضيات الأسماء ؛ فإنّ لكلّ منها اقتضاء حكمه الخاصّ به ، و أحديّة جمع الكل قد حَكَم بإطلاق خزائن الجود المطلق على سائر تلك الأحكام ؛ لكنّ الإرادة ما لم تخصّص أحد الأحكام الخاصّة لم يتكوّن .

فعلم أنه ما لم يحصل في هذه الحضرة أيضا ميل إلى مراد خاصّ (دون غيره) لم يمكن التكوّن ، (والاعتدال) الذي هو مقتضى أحديّة الجمع و الإطلاق (يؤذن بالسواء في الجميع ، وهذا ليس بواقع ؛ فلهذا منعنا من حكم الاعتدال) وظهور ذلك في مظهركونيّ ، والتفاوت بين المكوّنات هو بحسب مدارج قربه إليه وبُعده عنه . ومن هاهنا ترى المقام المحمدي يعبَّر عنه بـ« أو أدنى » فإنّه لا أعدل منه في المكوّنات ، فهو الأقرب على الإطلاق ، كما هو

مؤدّى قوله تعالى : ﴿ أَوأَدْنَى ﴾ [٩/٥٣] هذا في المظاهر الكونيّة .

[تقابل الأسماء تنفي الاعتدال الحقيقي]

(وقد ورد في العلم الإلهيّ النبويّ اتّصاف الحقّ بالرضا والغضب ، و بالصفات) المتقابلة جملة ؛(والرضا مزيل للغضب ، والغضب مزيل للرضا عن المرضيّ عنه)، أي لابدّ من إنفاذ أحدالحكمين المتقابلين عندالتوجّه إلى المحكوم عليه ، فإنّ الحقّ في نفسه له الإطلاق في سائرهذه الأوصاف ، كما سيشير إليه .

و إذ كان لابدّ من إنفاذ أحد الحكمين المتقابلين عند ملاحظة المحكوم عليه ، فكيف يتصوّرالاعتدال ،(والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب ، فما غضب الغاضبُ على من غضب عليه ، وهو عنه راضٍ ؛ فقد اتّصف بأحدالحكمين في حقّه ، وهوميل)، و إن كان للحقّ في نفسه سائر المتقابلات مطلقا ، (وما رضي الراضي عمّن رضي عنه وهو غاضب عليه ؛ فقد اتّصف بأحد الحكمين في حقّه ، وهو ميل) .

(و إنما قلنا هذا) الكلام هنا - وهو أنّه لابدّ من إنفاذ حكم أحد المتقابلين - أعني الرضا والغضب - بالنسبة إلى العبد ، و لايزال العبد تحت أحدهما-(من أجل من يرى أن أهل النار لايزال غضب الله عليهم دائما أبدا) هذا (في زعمه ، فما لهم حكم الرضا من الله ؛ فصحّ المقصود) من عدم التساوي و الاعتدال على زعمهم .

هذا إن كان كما قالوا فهو يطابق الظاهر ،(فإن كان-كما قلنا - مآل أهل النار إلى إزالة الآلام و إن سكنوا النار) وبقي عندهم صورتها النوعية الناريّة

- على ما عليه ذوق أُولي الألباب من أهل الباطن -(فذلك رضى) عنهم ، لأنه زال تألّمهم منها-(فزال الغضبُ لزوال الآلام ، إذ عين الألم عين الغضب - إن فهمت - فمن غضب فقد تأذّى ، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلاّ ليجد الغاضبُ الراحةَ بذلك ، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه) [الف/٣٠٢] فلا يزال هذا الميل متحقّقا . فعلم أنّ هذا الكلام يوافق عقائد أهل الظاهر ويطابق أذواق أهل الباطن .

[تعالي الحق تعالى في مقامه الإطلاقي عن الرضا والغضب]

ثمّ إنّه لما كان سوق كلامه هذا إلى مساقه المذكورمع أهل الظاهر ولأجلهم نزّله إلى مداركهم الجزئيّة ، لأنّ أمثال هذه الأحكام التي قيل للغضب و الغاضب من الانتقام والالتذاذ به يختصّ به المظاهر الكونيّة ، والكلام في صفات الله تعالى على ما هي عليه في نفسها عند أهل التحقيق في مشهدهم الذوقيّ ؛ لذلك أشار إلى وجه تحقيق الأمر بما عنده بقوله :(والحقّ إذا أفردته عن العالم يتعالى علوّا كبيرا عن هذه الصفة)؛ فإنّك قد عرفت أنّ أحكام هذه الأسماء المتقابلة وظهور تنافيهما وتقابلهما ليس إلا باعتبار المحكوم عليه وملاحظة المظاهر الكونيّة ، و إذا أفردت الحقّ عنها فله الإطلاق في سائر هذه الأسماء والتقدّس بها عنها .

وفي بعض النسخ (على هذا الحدّ) ، و أنت عرفت أن الكلام بإطلاقه صحيح ، فلا احتياج إلى هذا القيد إلا لمجرّد تبيين خصوصيّة المحلّ ؛ والظاهر أنّه كان من الحاشية فوقع في المتن .

(و إذا كان الحقّ هويّة العالم فماظهرت الأحكام كلها إلا فيه ومنه)

فلايكون الغضب والانتقام إلا له ، (و هو قوله : ﴿ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [١١/١٢٣] حقيقة وكشفا) .

وينبغي أن يعلم هاهنا أنّ العلم له مدرجتان في العالم عند إنفاذ حكمه فيه - يعني إظهار المعلوم - إحداهما تبيّنه في نفس العالم وتيقّنه وتحقّقه فيها ، ويلزمه إظهار المعلوم للعالِم فقط . و الأُخرى هي مبدء تبيّنه مع ذلك التيقّن[١] وكشفه ، و يلزمه الإظهار للعالم ولمن يقربه في النسبة ممن يفهم عرفه و وجوه تخاطبه .

ثمّ إنّه[٢] إذ قد وقع في عبارته ما هومبدء لهذين المرتبتين ، حيث قال:« ما ظهرت الأحكام كلها إلا فيه ومنه»- أي متحقّقة فيه ، وظاهرة منه - أفصح عنهما في مرتبة العلم والعين، بجميع الأحوال التابعة لهما ، تبيينا لكليّة حكمته[٣] وتعميما لخصائص ذوقه ، فإنّ ذلك هوالمستتبع لانتظام قوانين التوحيد وتطبيق لطائف جمال الإجمال منه بدقائق جلائل التفصيل ؛ وإلى المرتبتين الأُخريين أشار بقوله : (﴿ فَاعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ ﴾) أي فاعبده تحقّقا ، وتوكّل عليه كشفا و تبيينا ، حتى تكون العبادة (حجابا و) التوكّل (سترا) ؛ فقد طابق بهذا التحقيق الإجمال بالتفصيل علما وعينا وحالا .

[ظهور الحقّ بظهور العالم]

ثمّ إنّه إذاكان العالمَ هذا - مع أنّ الحقّ عين هويّته - يكون محلاللأحكام

١) د : النفس .
٢) د :- انه .
٣) د : حكمه .

المتقابلة ، والكلّ منه وفيه . ولهذا قال : (وليس[1] في الإمكان أبدع من هذا العالم ، لأنّه على صورة الرحمان ؛ أوجده الله) وهوشامل لجميع الأسماء ، فله أحديّة الجمع الوجوديّة ؛ فكلّ شيء على صورته له وجود الحقّ ، وبه ظهوره ؛ ولهذا قال : (أي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم) فإنّه ظهر بالعالم أحكام سائر الأسماء جمعا وفرادى ؛ (كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعيّة) فإنّه ما لم توجد هذه الصورة لم تكن لأوصاف الإنسان وأحكامه أثر .

[ظهور الحق بظهور العالم]

(فنحن) بجميع أعيان العالم وأحكامها (صورته الظاهرة ، وهويّته روح هذه الصورة المدبّرة لها)، ولاشكّ أنّ الروح باطن الصورة (فما كان التدبير) الذي هو حكم الروح (إلاّ فيه ، كما لم يكن) ظهور الأوصاف والأحكام الخارجيّة (إلاّ منه . فهو ﴿ الأَوَّلُ ﴾ بالمعنى ﴿ وَ الآخِرُ ﴾ بالصورة ، ﴿ وَ ﴾ هو﴿ الظَاهِرُ ﴾ بتغييرالأحكام والأحوال ﴿ وَ البَاطِنُ ﴾ بالتدبير)؛ فعلم أنّ سائر هذه الأحكام التي للعالم إنما هو في الحقّ من حيث الباطن ، ومنه من حيث الظاهر ،(﴿ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾)[٣/٥٧] في الباطن ، (فهو﴿ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾)[٦/٥٨] في الظاهر . فإنّ العلم الصحيح هوأن يكون مبدؤه الذوق القلبي ، أو الشهود الحسّي ، كما أُشير إليه في قوله تعالى : ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ ﴾ [٣٧/٥٠] .

[العلم الصحيح هو علم الأذواق]

ولذلك قال (ليعلم عن شهود ، لاعن فكر؛ فكذلك علم الأذواق ،لاعن

---

١) د : فليس .

فكر ، وهوالعلم الصحيح ، وما عداه)- أي ماعدا ماكان عن شهود وذوق - (لحدس وتخمين) ، فإنّ الحدسيّات والمتواترات والتجربيّات وإن عدّت من اليقينيّات عند أهل النظر ، و لكن لما أمكن فيها تطرّق الشُبه من قوّتي الوهم و الخيال ما عدّها من العلم ؛ و كذلك البرهانيّات إذا استحصلت بمجرّد الفكر العاري عن الذوق جملة ، ولذلك أطلق عليه التخمين ، الذي فيه بقيّة تردّد الظن وتشويشه . ولذلك قال :(ليس بعلم أصلا) ، ولذلك لاتراها لمتعطّشي بَوادي الطلب عندالاستفاضة منها أنّها تشفي غلّتهم ، ولا لمتخمّصي سني الافتقار أنها تسمنهم أو تغنيهم من جوع ؛ وأنت عرفت أنّ الماء صورة العلم ، فهو الذي يزيل ألم العطش الذي من نُصْب المتعلّقات المحلّلة للروح وعذابها .

(ثمّ كان لأيّوب ذلك الماء شرابا لإزالة ألم العطش الذي هومن النُصْب) - أي التعب - وهي التعلّقات الناصبة للشخص في مناصب المتجوّهين و أنصابهم الشاغلة المتعبة ، (والعذاب) وهو ما يستعذبون[١] منها من مؤلمات الروح ومكدّرات لطائف صفوه ، وهو(الذي مسّه به الشيطان - أي البُعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه . فيكون بإدراكها في محلّ القرب) .

[الشيطان والبُعد]

ولما كان الشيطان مبدء الأحكام العدميّة كلها ، وأصل ذلك هو النسبة التي مبدء سائر التعيّنات ، فهو النسبة التي هي مبدء الأوصاف العدميّة .

١) إن أراد من الاستعذاب : الاستعذاب والالتذاذ حال تغطيهم بالغطاء - أي في حال حياتهم الدنيا - ومن الإيلام : الإيلام والتكدر والتألم بعد كشف الغطاء ، فهو الحق . و إن أراد منه الالتذاذ والاستعذاب بعدكشف الغطاء والخروج من الدنيا ـ كما هومشربهم الكدر المتكدر من انقطاع الألم والعذاب وانقلاب العذاب إلى العذب الفرات ـ فهو كتم الحق وكتمانه و إنكاره ، نشأ من أُصولهم الفاسدة الباطلة ـ نوري .

وفي تحليل موادّ « إبليس[١]» ما يدلّ على هذا ؛ و من ثمّة [٢] ترى المصنّف عرّفه **بالبُعد** عن الحقائق أن يدرك . فبالبُعدأفصح عن النسبة ، وبالباقي عن مبدئيّته للأوصاف العدميّة العامّة ، كالجهل والإباء للإذعان .

فعلم أنّ هذا بيان ماهيّة الشيطان حقيقة ، و ليس فيه ارتكاب مجاز ؛ كيف وهو في صدد التعريف والإبانة عن حقيقته بما هوعليه ، وأدب هذا المقام يأبى أن يستعمل فيه غير الحقيقة - على ما بيّن في صناعته .

* * *

و الذي **يلوّح** على هذا الكلام أنّ البُعد إذا أُخذ مع بيّناته هو عدد الشيطان ناقصامنه عقدان من العشرة [٣]، الدالّة على هيأتيه الفرقيّة والعلميّة فتأمّل .

وهاهنا **تلويح** آخر: وهو أنّ « العين » الذي هو الدالّ على عين الجمع ، إذا ظهر على باء البينونة والبيان والإباء . التي هي بدؤ التعينات[٤]-إذ بها انتشاء النقطة ومنها ظهرت - فهوالعبد الذي له الإطاعة[٥]. وأمّا إذا ظهرالباء المذكورة

---

١) ادم = ٩ . ايس = ٨ ، ثمانية ، والثمانية عدد الحا . و ح وبينته - وهي أ -= تسعة . و ايس نقيضه : ليس - فلا تغفل - نوري .

٢) د : ثم .

٣) بينات البعد (لف ام ا ين ال) = ٢٤٣ + البعد : ١٠٧ = ٣٥٠ . الشيطان = ٣٧٠ .

٤) يعني أن البـاء بـدؤ التعينـات ، إذ الألف المطلقـة التي هي عنصر عنـاصرالحروف والكلمات والآيات والسور ، لما كانت منزلتها منزلة المادة الأولى ، المسماة بالنفس الرحماني من الحروف ، كان بدؤ تصورها بالصور الحرفية تصوره بصورة الباء المسماة **بعقل الكل والعقل الأول** عند الحكماء ، **وبالمحمدية البيضاء والدرة البيضاء** عند إخوانه إخوان الصفاء - نوري .

٥) يعني أن أول التعينات النزولية ، لمكان ضعف تعينه الذي هو جهة الظلمة والجهل والشيطنة ، وهو رأس مخروط الإمكان ، الذي هو ملاك النقص والنقصان والعدم والبطلان ، كان ☜

على العين ، واختفيت هي تحتها ، فهوالبُعد الذي منه الإباء ، وهوالشيطان .

ثمّ إنّه لما كان هو البُعد عن إدراك الحقائق ، فإنّ المدرَك قريب لمن يدركه فإنّ المدرَك مشهود (فكل مشهود قريب من العين ، ولوكان بعيدا بالمسافة ، فإنّ البصر يتّصل به)- على رأي الذاهبين إلى الشعاع -(من حيث شهوده - ولولا ذلك لم يشهده - أو يتّصل المشهود بالبصر)- على رأي الذاهبين إلى الانطباع -(كيف كان ، فهو قرب بين البصر والمبصَر) .

فقدعلم أنّ الشيطان هوالبُعد عن هذا القُرب ، والبُعد من جملة الإضافة (ولهذا كنّى أيوبُ في المسّ) الذي هومن الإضافات (فأضافه إلى الشيطان) الذي هوالبُعد ، إضافة إسناد (مع قرب المسّ) أي مع أنّ المسّ هوالقُرب ؛ فأسندالقُرب إلى البُعد (فقال : البُعد[1] مني قريب بحكمه فيّ) ، أعني البُعد .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال : إنّ حكم القريب إنما هوالقرب ،كما أن حكم البعيد هو البُعد . فكيف جعل حكم القريب هوالبعد ؟

فدفع ذلك بقوله :(وقد علمتَ أنّ القُرب والبُعد أمران إضافيّان ، فهما نسبتان لاوجود لهما في العين) .

☜ مغلوبا ومقهورا تحت سطوع نورالجلال ، والوجه الذي هو وجه الرب كان غاليا قاهرا ، لكونه محل قاعدة النور ، فصار عبدا مطيعا ، بل حبيبا مرضيا خاتما في معالم العبودية ، كما يشير إليه قوله ﷺ :« شيطاني أسلم على يدي » . ويداه ﷺ : عقل الكل يده اليمنى ، ونفس الكل يده اليسرى؛ واليمنى المحمدية البيضاء ، واليسرى العلوية العليا ـ فاحتفظ بهذا ـ نوري .

---

١) د : البعيد .

فلئن قيل : فكيف يكون الشيطان هو البُعد ، و له وجود في العين كما لايخفى ؟

قلنا : إن البُعدالمطلق - من حيث هوهو- و إن لم يكن له وجود عيني ، ولكن أفراده المشخصة منه موجودة في الخارج وهوالبُعد المشخّص في البعيد . و إلى ذلك أشار بقوله : (مع ثبوت أحكامهما في البعيد و القريب) .

[لامباثنة بين صبر العبد ودعائه لكشف الضرّ]

ثمّ إنّ هاهنا سرّا عزيزا يدلّ على علوّ ذوق أيوب في العلم بالله ، وعلى قرب صاحب هذه الإضافات المتقابلة من الذات ؛ و هي أنّ أبين وصف للهويّة الذاتيّة الإطلاقيّة هو جمعيّة الأضداد - كما عرفت غير مرة - وقد أُشير في قوله : ﴿ مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ ﴾ [٤١/٣٨] إلى تلك الجمعية - على ما لايخفى على الفطن - و إليه أشار بقوله :

(واعلم أن سرّالله في أيّوب الذي جعله عبرة لنا وكتابا مسطورا حاكيا [١]، يقرؤه هذه الأُمّة المحمديّة) ، التي لها جمعيّة كمالات الأمم السالفة ، وقابليّة استفهام جوامع الكلم وتعلّمها ، ولذلك قال :(لتعلم مافيه ، تلحق بصاحبه ، تشريفا لها) ، وحسبهم تشريفا وتعظيما أنّ سائر أساطين الأنبياء السالفة وأُممهم قد ظهرلهم بالوجود الكلامي كاشفا عن دقائق عرفانهم و إيقانهم ، حاكيا عن كنه تجاربهم ومآل آمالهم ، عبرة لهذه الأُمّة الشريفة عن جملة ما كانوا عليه في أحوالهم . وذلك الظهور تارة في الصور الكتابيّة مسطورا ، منبها بها إلى جلائل

١) د : حاليا .

المعاني بلطائف الإشارات ، وأُخرى في الصورالكلاميّة مقروّا ، دالا بها على دقائق الحقائق بخفيّ المناسبات . و إلى هذا كلّه إشارة في المتن - فلاتغفل .

[الترجي من الله تعالى و أو من الأسباب]

و من جملة تلك الحكم التي هي عبرة المعتبرين ماصدرمنه (فأثنى الله عليه - أعني على أيوب - **بالصبر مع دعائه** في رفع الضرّ عنه . فعلمنا أنّ العبد إذا دعى الله في كشف الضرّ عنه ، لايقدح في صبره)، بل الكفّ عن ذلك الدعاء - بمافيه من رائحة رعونة الدعوى والتجلّد وقوّة الاحتمال - ينافي كمال العبوديّة ولذلك قال تعالى حين أظهر ما به : (وأنّه صابر، و أنّه نعم العبد[1]، كما قال) في بيان تحققه بكمال العبودية : (﴿إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ أي رجّاء إلى الله ، لا إلى الأسباب ، والحقّ يفعل) فمايفعل (عند ذلك) الفعل (بالأسباب[2]) فهي الآلة ، والفاعل هو الحقّ ؛ (لأنّ العبد) الكامل في عبوديّته هو الذي (يستند إليه) نفسه و سائر الأفعال ، و يسأل عنه سائر ما يستحصل من الأسباب ، لاعنها ، (إذ الأسباب المزيلة لأمر مّاكثيرة ، و المسبّب واحد العين ، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سبب[3] خاصّ ، إذ ربما لا يوافق علم الله فيه فيقول : إن الله لم يستجب لي ، وهو ما دعاه ، و إنّما جنح إلى سبب خاصّ لم يقتضه الزمان ولا الوقت) اللذان هما مدارج تنزّل الصور العلمية إلى العين - هذا بيان تحقّقه بكمال العبوديّة وأنّه نعم العبد .

---

١) ﴿ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾ [٣٨/٤٤] .

٢) عفيفي : بالسبب . ٣) د : مسبب .

[الصبر هو عدم الشكوى إلى غيرالله ، لا إلى الله]

وأمّا وجه أن هذا الدعاء لايقدح في صبره وأنّه صابر ، فقوله : (فعمل أيوب بحكمة الله ، إذ كان نبيّا) عارفا بدقائق الأحوال والمقامات و وجوه كمالها ونقصها ، (لما علم أنّ الصبر الذي هوحبس النفس عن الشكوى عند الطائفة) من متصوّفة أهل الظاهر ، (وليس ذلك بحدٍّ للصبر عندنا ؛ و إنّما حدّه حبس النفس عن الشكوى لغير الله ؛ لا إلى الله) ؛ كما قال صاحب التائية [1]:

ولم أحكِ في حبّيك حالي تبرُّما * بها لاضطرابٍ، بل لتنفيس كربتي

و يحسُنُ إظهارُ التجلد للعِدَى * و يقبح إلاّ العجز عند الأحِبّة

و يمنعني شكوايَ حسْنُ تصبُّري * ولوأشْكُ ما بي للأعادي لأشكَتِ

وعقبى اصطباري في هواك حميدةٌ * عليك[2]، و لكن عنك غيرُ حميدة

* * *

والذي حمل المتصوّفة على الوقوف في هذا المدحض أنّهم رأوا أن الشكوى تنافي الرضا (فحجب الطائفة نظرهم في أنّ الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضا ، وليس كذلك . فإنّ الرضا بالقضا لا تقدح فيه الشكوى إلى الله ، و لا إلى غيره . و إنما تقدح في الرضا بالمقضي ؛ ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضيّ والضرّ هو المقضيّ ، ما هو عين القضا) .

---

١) من أبيات التائية الكبرى : جلاء الغامض : ٦٨ .

٢) أي اصطباري عليك ، يعني على بلائك . فإسقاط المضاف للإشارة إلى مقام المحو والفنا ، مثل قوله ﷺ :« أعوذ بك منك » - فافهم ولاتغفل - نوري .

[حبس النفس عن الشكوى إليه تعالى مقاومة قهره]

ثمّ أخذ في تبيين دقائق كشف أيّوب في الشكوى المذكورة وعلوّ ذوقه في ذلك بقوله : (و علم أيّوب أنّ في حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضرّ مقاومة القهر الإلهي) ، وهي مما يأباها العبوديّة إذا كان الشخص له وقوف على مواقف العبوديّة وعِلم ؛ ولذلك قال : (وهو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألّم نفسه ، فلا يدعوا الله في إزالة ذلك الأمرالمؤلم)[الف/٣٠٣] ، فالجهل هذا يمكن أن يحمل على ما يقابل العلم كما عرفت ، و يمكن أن يحمل على فعل في غير موقعه ، فإنّ من جملة معاني الجهل فعل الشيء بخلاف ما حقّه أن يفعل ، سواء اعتقد فيه اعتقادا صحيحا أوفاسدا ، كمن يترك الصلاة متعمدًا ، و على ذلك قوله : ﴿ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِالله أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ [٦٧/٢] ، فجعل فعل الهزء جهلا .

(بل ينبغي له عند المحقّق أن يتضرّع ويسأل اللهَ في إزالة ذلك عنه ، فإنّ ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف) ، فإنّ العبد في صحائف الوجود ممحوّ ، والعبوديّة ممحوّة الأثر عندهم ؛ فمرجع اللذة والألم إنما هو الموجود الحقّ ، وذلك غير ممنوع في ظاهرالشرع (فإنّ الله قد وصف نفسَه بأنّه يؤذى ، فقال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ الله وَ رَسُولَهُ ﴾) [٥٧/٣٣] .

(فأيّ أذى أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه ، أوعن مقام إلهيّ لا تعلمه ، لترجع إليه بالشكوى ، فيرفعه عنك ، فيصحّ الافتقارالذي هو حقيقتك) تصحيحا لنسبة العبوديّة و إقامة لك في مواقف العجز والاستكانة (فيرتفع عن الحقّ الأذى بسؤالك إيّاه في رفعه عنك إذ أنت صورته الظاهرة)

ولاشكّ أنّ الصورة من الشيء إذا كانت متأذيّة يكون الكلّ متأذّيا ؛ و إزالة الأذى عنها إزالة عنه .

(كما جاع بعض **العارفين** ، فبكى . فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفن معاتبا له . فقال العارف : إنما جوّعني لأبكي). وكذلك فيما نحن فيه (يقول: إنما ابتلاني بالضرّ لأسأله في رفعه عنّي، وذلك لايقدح في كوني صابرا . فعلمنا أنّ الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله) .

ثمّ إنّه يمكن أن **يقال هاهنا** : إنّ الغير الذي هو معدوم العين عندكم كيف يتصوّر الشكوى له ؟

فأشار إلى جوابه بقوله : (وأعني **بالغير** وجها خاصّا من وجوه الله) عيّنه الشاكي نفسه للشكوى إليه ، تصوّرا منه أنّه السبب في ذلك ، (وقد عيّن الحقّ[1] وجها خاصّا من وجوه الله ، وهو المسمّى **وجه الهوية**) للدعاء و إزالة الشكوى ؛ كما قال : فادعوه مخلصين له الدين[2] (فيدعوه من ذلك الوجه في رفع الضرّ - لا من الوجوه الأخر المسماة أسبابا - وليست) تلك الأسباب (إلا هو من حيث تفصيل الأمر في نفسه) .

(فالعارف لايحجبه سؤاله هويّة الحقّ في رفع الضرّ عنه ، عن أن يكون جميع[3] الأسباب عينه من حيثيّة خاصّة) كل بحسب خصوصيّته في حضرة النسب الأسمائية .

---

١) عفيفي : عين الله عين الحقّ .
٢) ﴿ فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾ [١٤/٤٠] .
٣) د : - جميع .

(وهذا) و إن أمكن طروقه لبعض الموقنين من المؤمنين ، ولكن (لا يلزم طريقته إلا الأُدباء من عباد الله) [العارفون بآداب العبوديّة والموفون حقّها (و الأُمناء على أسرار الله[1])] من الذين لايظهرون منها على غير أهله ، كما قيل[2] :

يقولون خبّرنا فأنت أمينُها * و ما أنا إن خبّرتُهم بأمين

(فإن لله أُمناء لايعرفهم إلا الله ، ويعرف بعضهم
بعضا ، وقد نصحناك فاعمل ،
و إيّاه سبحانه فاسأل) .

* * *
* *
*

---

١) مابين المعقوفتين ساقط من د .
٢) يحتمل كون الشعر لمجنون العامري ، فإن قبله :
ومستخبر عن سر ليلى ، رددته * بعمياء من ليلى بغير يقين
ولكن لم يرد البيتان في ديوان مجنون ، وقداستشهد بهما ابن عربي في الفتوحات المكية : ٢/ ٢٠ .

[٢٠]

فصّ حكمة جلالية في كلمة يحيوية

[وجه تسمية الفص]

و وجه اختصاص هذه الكلمة بحكمتها هو أنّ من شأن **الجلال** القهر لما يقال له الغير و السوى ، و نفي ما يشعر بالثنويّة مطلقا ، و اثبات الوحدة الإطلاقيّة قطعا -على ماهومقتضى التعيّنات الجلائيّة ، ولذلك يستلزم الأوليّة والخفاء ؛ و إذكان في **يحيى** أيضا هذه الوحدة - حتى لاتغاير بين اسمه وصفته وصورته ومعناه وبه صارمظهرا للأوليّة بأن لم يكن سميّا قبله - اختص بحكمته.

و أيضا فإنّ في **تلويحه** الكلامي[١] ما يدلّ على أنّه تمام الصور الإظهاريّة الإشعاريّة التي بها بعث الخاتم الآخر ، فذلك أيضا من أدلّة أوليّته وجلاله . وإلى ذلك الاختصاص أشار بقوله :

١) إذ الحروف الواردة النازلة للإظهار والإشعار إنما هي ٢٩ بعدد اسمه ﷺ ولام الف ، وهو التاسع منها حرف الختم ـ فافهم ـ نوري .   والفاتحة هي الخاتمة وبالعكس ـ منه .

[وجه تسمية يحيى عليه السلام]

(هذه الحكمة [١]) الجلاليّة هي (الأولية في الأسماء ؛ فإنّ الله سمّاه يحيي) مطابقا لما عليه في المعنى ، متحدا به و إليه أشار بقوله : (أي يحيي به ذكرُ زكريّا ، ولم يجعل له من قبل سميّا) ، فبين اسمه العلَم ووَصفه وفِعله اتّحادٌ في لفظ « يحيي » فإنّه فِعله أولا - إذ هو صيغة الفعل - وهو وصفه واسمه ؛ و الشيخ أدرج الفعل في الصفة ولذلك قال :

(لجمع بين حصول الصفة - التي فيمن غبر[٢] ممن ترك ولدا يحيي به ذكرُه - وبين اسمه ، بذلك) اللفظ الدالّ على حصول الإحياء بذكره ، (فسمّاه يحيي)، ففي لفظ « الحصول » تنبيه إلى مرتبة الفعل أيضا .

[فرق العلوم الاستدلاليّة والذوقيّة]

ثمّ إن العلوم أيضا لها ثلاث مراتب : ذاتٌ وهوالمعلوم الحاصل في العالم ، و وصف يثبته وهو الدليل ، فإنّ الأوصاف هي الدليل المثبِت للأعيان ؛ و فِعلٌ : وهو ما يترتب عليه من الالتذاذ به ، وهو لم يفارق حصول الصفة التي هو الدليل ، فلذلك عبّره به .

ثمّ العلوم الاستدلاليّة تفارق أوصافُها الذوات منها ؛ فإنّ الدليل منها علوم أُخر غيرالمدلول مادّة وصورة . وأمّا العلوم الذوقيّه فمنطوية على دليله ، وهو متّحد بالمعلوم منها ، مندرج فيه . ولذلك ترى العالم يلتذّ به أكثر مما يلتذ

---

١) عفيفي : حكمة .
٢) م : عبّر .

بالبرهانيّات ، ومن ثمّة تختصّ باسم « **الذوقيات** » ؛(فكان اسمه يحيى) من حيث اشتماله على وصفه ومعناه (كالعلم الذوقي) المندرج فيه وصفه ومعناه ، يعني دليله .

[إحياء ذكر زكريّا بيحيى]

و إنما قال : « يحيى به ذكر زكريّا » (فإنّ **آدم** حيّي ذكره **بشيث** ، **ونوحا** حيّي ذكره **بسام** - وكذلك الأنبياء - ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العَلم منه) أي مِن يحيى - ويحتمل أن يرجع إلى « الله » أي الحاصل منه ، والأوّل أظهر-(وبين الصفة إلا **لزكريّا** ، عناية منه) حيث جعل اسمه وعَلَمه ما يظهر به أوصافه ومعناه .

ثمّ إن هذه العناية وإن كان في حقّ **يحيى** بحسب الظاهر ، ولكن لما كان مسؤول زكريّا ، وقد أُجيب وأُعطي له من خزانة الوهب مراده على أتمّ وجه وأكمل ظهور- كان في حق زكريّا أيضا نعمة وعناية (إذ قال : ﴿ فَهَبْ لِي مِن لَدُنْكَ وَلِيًّا ﴾ [١٩/٥] فقدّم الحقَّ على ذكر ولده - كما قدّمت آسية ذكرَ الجار على الدار[١] في قولها :﴿ عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ ﴾ [٦٦/١١]- فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسمّاه بصفته ، حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيّه زكريّا) ولما كان إظهار الأوصاف الكمالية في الإسم من الصورة التي هي مقتضى أمر النبوّة وحكمها ، أفصح عن ذلك بقوله : « نبيّه زكريّا » تنبيها لذلك .

* * *

١) راجع أيضا الفتوحات المكية : ٣٠٢/١١ .

ثمّ إنّه إنما اختصّ بين الأنبياء بهذه الكرامة (لأنّه عليه السلام آثر بقاء ذكرالله في عقبه) عند استدعائه الولد الذي هو باطن والده ، (إذ الولد سرّ أبيه) الظاهر بما في باطنه من الأوصاف الوارث له وهي هاهنا أحكام النبوّة ؛ و لذلك ما خصّص زكريّا نفسه بالوارثيّة المذكورة ، (فقال : ﴿ يَرِثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴾) [٦/١٩] إفصاحا عن ذلك المقصود ، فإنه إذًا كان الوارثون هم الأنبياء (وليس ثمّ موروث في حق هؤلاء إلا مقام ذكرالله) ، وهو مقام ولايته (والدعوة إليه) ، وهو طرف نبوّته .

(ثمّ) من جملة ما أكرم الله على يحيى (أنّه بشّره بما قدّمه) على الأقران أو بالحياة التي قدّم ذكرها وما يكملها ، أوبشّره بسبب ما قدّم اسم الله على اسمه - وهذا أقرب الوجوه إلى التوجيه ، لكن لايطابق بيان - (من سلامه عليه يوم ولد) أي عند ظهوره من مستجنّ بطون أُمّهات القوابل واستعداداتها .

[أيّام الأنبياء]

وذلك لأنّ الأنبياء لهم في استحصال كمال النبوّة ثلاث مراتب ،كلّ مرتبة منها يوم من أيّام ذلك النبيّ باعتباراشتمال ظهور تلك المرتبة على امتداد يكون مبدء إعلان جملة من تفاصيل الأعيان وأحكامها ، من مبدء طلوع حكم تلك المرتبة إلى منتهى غروبه ؛ وهذا يشمل اليوم الزمانيّ أيضا .

فأُولاها عند استخراج ما في قوّة قبول ذلك النبيّ وبطون استعداده على صحائف الأكوان ومجالي الفعل والعيان ومن الحِكم والحقائق والمصالح على ما عليه الأمر في نفسه ، وكنّى عنها **بيوم الولادة** . ووجه المناسبة بها ظاهر .

وثانيها عند ظهور تمام ذلك الكمال واجتلائه عليه بأحديّة جمعيّته عند

سكون أمره وانقطاع تلك الحركة الوجوديّة الشوقيّة فيه وبهذه المناسبة عبّرعنه بيوم الموت ، و إليه أشار بقوله : (﴿ وَ يَوْمَ يَمُوتُ ﴾) وأيضا « الموت » يلوح على « التامّ » بمادته .

وثالثها عند بعثها بأحكام النبوّة و إظهار الصور الشرعيّة والسنن العمليّة التي عليها يحشر الأمم يوم القيامة . ولهذا عبّر عنه بيوم البعث ، و إليه أشار بقوله : (﴿ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴾) [١٥/١٩] .

وإذكان إحياء اسم زكريّا منه مخصوصا بهذه المرتبة ، نبه إليه (فجاء بصفة الحياة ، وهي اسمه) الدالّ على وصفه - أعني إحياء ذكر زكريّا .

[الوجوه المتعددة في تفسير آية واحدة من القرآن الكريم]

ثمّ هاهنا نكتة حكميّة ينبغي أن يقف عليها المتدبّر في الكلام المنزل النبوي ووجوه معانيه وتأويلاته كلّ الوقوف ، وهوأنّ كل معنى لايمانع الظاهر ولاينفي ما يستفاد منه بحسب أصل معنى العربيّة مما يفهم منه العامة ويستكشفونه عن كتب التفاسير ، بل يعمّه ويشمل غيره من وجوه بطون الكتاب ، المنطوية على الحقائق ، على ما أُشير إليه في قوله ﷺ [١]: « إنّ للقرآن ظهرا وبطنا وحدّا

---

١) أورد الغزالي في الإحياء (قواعد العقائد ، الفصل الثاني ، ١٤٧/١) « إن للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا » . وقال العراقي في تخريجه : « أخرجه ابن حبان من حديث ابن مسعود » . وروى العياشي (مقدمة التفسير ، تفسيرالناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن ، ١١/١) : « عن الفضيل بن يسار ، قال سألت أباجعفر عليه السلام عن هذه الرواية ـ مافي القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن ـ قال : ظهره تنزيله وبطنه تأويله ...» . وفيه (نفس الصفحة) :« قال أبو عبد الله عليه السلام : ياجابر إن للقرآن بطنا وللبطن ظهرا ...» . و :«عن حمران بن أعين ، عن أبي جعفر عليه السلام : ظهر القرآن الذين نزل فيهم وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم » .

ومطّلعا » فذلك هو المعتبر المعوّل عليه عند المحقّقين ، كما في الأيّام الثلاثة ، على ما اطّلعت عليه .

وذلك لأن سائر المعاني مراد الله تعالى ، فإنّ المعنى أمرواحد يتنزّل ويترقّي بحسب مدارك الأمم ومدارج أذواقهم وأذهانهم عند التوجّه إلى الكلام ، و إذ كان القرآن جوامع الكلم كلّها ، لابدّ وأن يكون مطابقا لسائرالمذاهب والآراء و جملة الأذواق و الأذهان ، وعند التحقيق لا تنافي بين شيء من ذلك ، فلا تغفل عن النكتة .

[مقايسة بين عيسى ويحيي ﷺ]

وحاصل هذه البشارة أنّه جاء بصفة الحياة على وجه يتضمّن إجابة دعاء زكريّا ، وذلك في عَلَمه الذي بمثابة العلم في الاظهار .

(وأعلمَ بسلامه عليه) في الأيام الثلاثة ، (وكلامه صدق فهومقطوع به وإن كان قول الروح : ﴿ السَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴾ [١٩/٣٣] أكمل في الاتّحاد) ، لأنّه اتّحاد في مادّة التكلّم التي لا يشوبه غيبة ولا تعدّد ، فهوالتنزيه في غاية التشبيه ؛ ولكن هذا لسان الولاية لا النبوّة حيث أنّه مصرّح بالاتّحاد الإطلاقي . وإليه أشارحيث أسندالقول إلى الروح ، لا إلى عيسى .

وأيضا فإنّ الروح هو المكنّى عنه بكناية التكلّم مطلقا ، فلهذا الكلام أكمليّة في طور الولاية والبطون ،(فهذا أكمل في الاتّحاد) الذي يتكلّم به لسان النبوّة (والاعتقاد) .

أما في الاتّحاد : فلأنّه و إن اشتملت عبارته على ضمير الغائب ، ولكنّه كناية عن يحيى ، وهو مشهود حاضر ، فله الدلالة على الاتّحاد الكمالي ، مع قيامه بشرائط مقامه الذي يتكلّم فيه ، فإنّه لسان النبوّة ؛ و ينبغي أن يتكلّم به بما لايأبى مدارك أهل الحجاب عنه .

و أما في الاعتقاد : فلأنّه أدفع للاحتمالات الواهية المرخية لعقود الاعتقادات - (وأرفع للتأويلات) المشوّشة للمتردّدين من أهل الحجاب ، الذين معهم كلام الأنبياء ظاهرا ؛(فإنّ الذي انخرقت فيه العادة في حقّ عيسى إنما هو النطق) فقط ، وذلك إنما يستلزم تمكّن عقله وتكمّل آلات النطق الإنسانية وتماميته ،(فقد تمكّن عقله وتكمّل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه ، ولا يلزم للمتمكّن من النطق - على أيّ حالة كان - الصدق فيما به ينطق) لزوما عقليابرهانيا خالياعن قرائن الأحوال وخصائص المواد (بخلاف المشهود له) ؛ وقد نبّهت آنفا على وجه هذه العبارة ، من أنّ الضمير و إن كان ضمير غائب ، فإنّ مؤدّاه مشهود حاضر (كيحيى) .

(**فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس**) الذي لأهل الحجاب ، فسلام الحق (الواقع في العناية الإلهية به) - فيما فيه من أطوار النبوّة و إحكام أحكامها [الف/٣٠٤] -(**من سلام عيسى على نفسه** ، و إن كانت قرائن الأحوال) الخارجة عن دلالة الألفاظ (تدلّ على قربه من الله في ذلك وصدقه[١]؛ إذ نَطَق في معرض الدلالة على براءة أُمّه في المهد ، فهو[٢]

---

١) راجع أيضا الفتوحات المكية : ٣٤٦/٣ ، الباب السابع والستون و ثلاثمائة .
٢) عفيفي : فهذا .

أحد الشاهدين) في الوجود الكلامي الذي هو طرف العلم والشهود ، وهوتولّد الكلام من أُمّ الفم التي هي مادّة نتيجة التكلم بدون أب العقل وبلوغ إدراكه.

(و الشاهد الآخر) في الوجود الخارجي الذي هو طرف العين والوجود (هزّ[١] الجذع اليابس ، فسقط رُطَبا جَنيّا من غير فحل ولا تذكير ، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد) ، فإنّك قدعرفت أنّ في تلك القضية ما هو أصل الجماع وحقيقته .

[المستفاد من تكلم عيسى عليه السلام في المهد]

وإذ كان لكلامه هذا دقّة تأبي نفوس أكثرالناس عنه ، مثّله بمثال يكشف وجه دقّته ، وهو قوله :(لو قال نبيّ :« آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط» فنطق الحائط وقال في نطقه : « تكذب ، ماأنت رسول الله »؛ لصحّت الآية وثبت بها أنّه رسول الله ، ولم يُلتفَت إلى ما نطق به الحائط) فإن الآية هو نفس التكلم ، لاالكلام بمؤدّاه[٢] . وكذلك أمرنُطق عيسى ، (فلما دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى بإشارة أُمّه إليه - وهو في المهد - فموضع الدلالة أنّه عبد الله من أجل ما قيل فيه) من قِبَل المنكرين :(أنّه ابن الله ، وفرغت الدلالة بمجرّد النطق)- فإنّه كافٍ في براءة أُمّه كما سبق بيانه ، لا يحتاج إلى أمرزائد - (و إنّه عبد الله عند الطائفة الأُخرى القائلة بالنبوّة) لعيسى (و بقي ما زاد) على عبوديّته لله وبراءة أُمّه - وهو أنّه قد آتاه الله الكتاب وجعله نبيّا وجعله مباركا حيث كان - (في حكم الاحتمال في النظر العقلي ،

---

١) عفيفي : هو .
٢) راجع أيضا الفتوحات المكية : ٢٤٣/١ ، الباب الثاني والأربعون .

حتىظهرفي المستقبل) بعدظهورالخاتم وتصديقه إيّاه بكتابه المنزل عليه (صدقه في جميع ما أخبربه في المهد) ؛ ولذلك ما ظهر أمر نبوّة عيسى إلا بعد رفعه و اختفائه ، فإنّه في زمان عيسى ما آمن به إلاشرذمة قليلة ، وما تمكّن من إبلاغ ما بُعث لأجله إلا بعد بعث **الخاتم** و إبلاغ كتابه الكامل على أُمّته ، فحينئذ استعدّوا لتصديق **الروح** بتمام ما أخبر به في المهد ؛ فلذلك تنزل **الروحُ** بعد **الخاتم** و يتمّ أمره الذي خُلق له وبُعث به ؛ ومن ثمّةَ قال : (فتحقّق ما أشرنا إليه ؛ والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) .

* * *

* *

*

[٢١]

فصّ حكمة مالكيّة في كلمة زكرياويّة

[وجه تسمية الفص]

ووجه اختصاص هذه الكلمة بحكمتها هوأنّ « المالك » له معنى الشدّة . كما يقال :« مَلَكتُ العَجينَ » إذا شدّد عجنه . فله معنى شدّة الامتزاج . وله معنى الوسط أيضا كما قيل[1] :

أقامت على مَلْكِ الطريق فمَلْكُه * لها ، ولمنكوب المطايا جوانبه

أي وسط الطريق[2] .

وإذ قد كان لزكريّا شدّة قوّة المزاج لوقوعه في وسط طريق الاعتدال - و لذلك تراه قد قاوم تصادم البليّات بدون تبرّم ولا إظهار اضطراب وتشكٍّ ؛ و من هاهنا تراه ما انقطع له عند بلوغ الكبر مادّة التوالدكما هوالمعهود من أمزجة بني نوعه .

---

١) استشهد بالبيت في الصحاح (ملك - ٤/١٦٠٩) ولم يسمّ القائل .

٢) د : أي في وسط الطريق .

هذا ماله من القوّة بحسب ظاهرمزاجه ؛ وله أيضا قوّة بحسب باطن ذلك المزاج - يعني الهمّة - وهي أنّه قد همّ بحصول ولد يحيى به ذكرُه مع يأس بالغ كان له من تحصيله ، بوهن آلات التناسل منه ومن زوجته حيث قال ﴿ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَ كَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَ قَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ﴾ [٨/١٩] ، وأنّه قد وُهب له يحيى ، حيث أنّ اسمه ينطوي على وصفه المطلوب إظهاره - كما قد اطّلعت على ذلك - . وأيضا قد عرفت في الفصّ اللوطي الذي هو رابع الثانية أنّ حكمته ملكيّة لما فيه من الشدّة التي يأوي إليها من قومه ، و إذ كان ذلك القوّة لزكريّا بين أفراد قومه من ابنه يحيى ، تفرّد في ثالث الثالثة [١] الختميّة بالمالكيّة كما لا يخفى على اللبيب وجهه .

[المناسبات الحرفية في اسم زكريا ومالك]

ثمّ إنّ هاهنا تلويحات : وهى أنّ حاصـل فضل عدد «زكريا » يوافق ذلك من مالك في اصل العقود[٢]، وفي عدد «زكريا » أيضا مادّة حروف « الرحمة » أكثرها بالفعل والباقي بالقوّة [٣].

---

١) يظهر أن المراد من « رابع الثانية » أن الفص اللوطي هوالفصّ الثالث عشرمن فصوص الكتاب ورقم الآحاد من الأعداد (٩) و (٩+٤=١٣) ، فهو رابع المرتبة الثانية ، أي التسعة الثانية ؛ كما أن الفصّ الزكرياوي (٢١) ، فهو ثالث التسعة الثالثة (٩+٩=١٨+٣=٢١) .

٢) كتب على هامش النسخة : « ل (عدد فضل) . زكريا = ٢٣٨ [= ح ل ر ، بيناتها] اام ا = ٤٣ . مالك = ٩١ [= ا ص ، بيناتها :] لف اد = ١١٥ » . وكتب النوري تعليقا عليه : « بإسقاط ٤ من ١١٥ ، يبقي ٣ و٣ هو فضل زكريا على مالك بالإرجاع إلى أصل العقود الذي هو الآحاد ـ نوري » .

٣) وهو٣ ، عدد الجيم ، وهوبعض أجزاء عدد بينات عدد زكريا ، وعدد البينة في عدد الزبريكون بالقوة ، لا بالفعل ، كما لايخفى على من له ربط بهذا الفن ، اذ منزلة البينة من الزبر منزلة الباطن من الظاهر ـ نوري .

ومن كمال هذه النسبة أنه ظهر أمر رحمته الوجوديّة في مرتبة الكلام ، الذي هومادّة « المالك»، ولذلك خصّ بين الأنبياء بالمذكوريّة ؛ فإنّ صاحب الوجود الكلامي هوالمذكورالذي ظهراسمه في هذه المرتبة - لا الذاكر[١]- حيث قال تعالى : ﴿ ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ﴾ [١٩/١] . ولذلك أخذ في تحقيق معنى **الرحمة** قائلا :

[سعة الرحمة وشمولها للكل]

(اعلم أنّ رحمة الله وسعت كل شيء : **وجودا**)- وهو ظهور ذاته وعينه في مراتب الوجود -(**وحُكما**) وهوظهوره واعتباره في حضرة الغيب بالفيض الأقدس قبل الوجود ، وبعده أيضا عند طرَيان الأحكام الكونيّة ، فإنّ الكلّ داخل في رحمة الله تعالى .

فالرحمة هي العامّة التي لا شيء يشذّ عنها [٢]. وما توهّم بحسب مفهومه أنّه مقابل لها - يعني **الغضب** - فهوأيضا داخل فيها ، ضرورة أنّه مشمول للوجود الذي هو من الرحمة .

(وأنّ وجود **الغضب** من رحمة الله بالغضب ، فسبقت رحمتُه غضبَه) سبقا ذاتيّا إحاطيّا ؛(أي سبقت نسبةُ الرحمة إليه نسبةَ الغضب إليه) ، فإنّ الرحمة أقرب نسبة إلى الهويّة المطلقة من سائر الأسماء ، لعموم نسبتها و تمام إحاطتها ؛ والذي يدلّ على ذلك هو ما أشار إليه بقوله :(ولمّا كان لكل عين وجود يطلبه من الله ، لذلك عمّت رحمتُه كلَّ عين) ، أي لما كان وجود العين

---

١) د : - لا الذاكر .
٢) د : التي لا يشذ عنها .

مطلوبا من الله و مسؤولا عنه ، و الضرورة حاكمة بأنّ المطلوب من الجواد المطلق موهوب على كل حال ، عمّت رحمةُ الله كلّ الأعيان .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال هاهنا : إنّ طلبَ العين وجودَه ، قبل وجوده و حصوله ، والطلب وصف لابدّ وأن يكون لمحلّه حظّ من الوجود ؟ **فأزال** ذلك بقوله : (فإنّه) أي فإنّ كلّ عين (برحمته التي رحمه) اللهُ (بها)- في الفيض الأقدس والتجلّي الغيبيّ الذاتي-حصل له حظّ من الرحمة بها (قَبل رغبته في وجود عينه ، فأوجدها) بالفيض المقدّس في التجلّي العيني ؛ فقبول العين لرغبته التجلي وطلبه ، من حكم الرحمة التي بالفيض الأقدس (فلذلك قلنا : إنّ رحمة الله وسعت كلّ شيء وجودا وحكما) .

ثمّ إنّه قد أدرج في طيّ هذه العبارة نكتة ، وهي أنّ الضمائر التي لكل عين قد ذكّرها ما كان منها قبل قوله : « فاوجدها » اعتبارا بلفظ الكلّ ، وتنبيها بذلك على أنّ الأعيان في الفيض الأقدس غير متميّزة عمّا فيه من التجلي الغيبي[1] الذي هو بمنزلة كله ، بل الأعيان[2] هناك عين الكلّ ؛ وأما في الفيض

---

١) محصله أن العين الحاصلة بالفيض الأقدس والتجلي الغيبي الذاتي إنما هي عين ذلك الفبض ، و التفاوت والتغاير بمجرد الاعتبار ، إذ حضرة الذات الأحدية تقدس وتعالى عند هذا الشيخ العربي الأندلسي - كما هو المصرح به منه في مسألة العلم الأزلي السابق على مرتبة إيجاد الأعيان بالفيض المقدس - منزلتها من الأعيان منزلة المرآة ، يتراءا كل عين بأحوالها السابقة قبل وجودها في العين الخارجي في مرآت حضرة الذات بالتقرر الثبوتي قبل الوجودي .

فهذه منه نص صريح بكون الأعيا ن عند ذلك الفيض الأقدس والتجلي الذاتي ، وفيه غير متمايزة عنه ، فذلك الفيض نفس ذلك المفاض الحاصل بذلك الفيض من باب حصول الشيء بنفسه ، كما قلنا في باب المشيئة حسبما ورد عن أئمة أهل البيت ﷺ ما حاصله : أن المشيئة خلقت بنفسها ، ثم خلقت الأشياء بها - فافهم فهم نور - نوري .

٢) إن عين الكل يجب أن تكون معنى جامعا لجميع المعاني المعقولة ، وليس في الشؤون

المقدس : فقد حصل للعين امتياز ، كما بيّن وجهه في موضعه . ولذلك أنّث الضمير في « أوجدها » . فلا تغفل عن دقائق إشاراته في لطائف عباراته .

ثمّ إنّك إذا عرفت هذا ظهر لك أنّ من[1] جعل قوله « قبل رغبته » ظرفا بمعنى « سابق رغبته » ، فهو في طرف من مقصود الكتاب ،كما أنّ من[2] جعله فعلا راجعا فاعله إلى « الله » في آخر منه .

[الأسماء في الفيض الأقدس]

ثمّ إنّه لما ذكرأنّ سبق الرحمة إنما هولقرب نسبته إلى الحقّ ، وذلك لشمول إحاطتها وكمال سعتها ، أخذ يحقّق مراتب سعة الرحمة وموادّها بقوله : (و الأسماء الإلهية من الأشياء) التي شملتها الرحمة (وهي) من حيث أنّها مشمولة للرحمة[3] والوجود (ترجع إلى عين واحدة)كما سبق تحقيقه من أنّ الأسماء من حيث خصوصيّاتها الامتيازيّة نسب لا وجود لها ، ومن حيث أنّها راجعة إلى عين واحدة لها الوجود . فتلك العين الواحدة مبدء وجود الأسماء .

☜ الذاتية قبل إيجاد الأشياء وبعد مرتبة حضرة غيب الغيوب المطلق ، الذي لااسم له ولارسم معنى جامعا لايعزب عنه معنى من المعاني غير مفهوم اسم الجلالة ، وهو الاسم الله إمام الأئمة في الأسماء الإلهية ، وهوجامع جوامع معاني الأسماء وبعده في الجامعية التامة العامة ، هو معنى الإنسان الجامع للجوامع معنى ووجودا .كيف لا ـ وقد قال تعالى :﴿ وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٣١/٢] وهو مظهر الاسم الله الأعظم ، أعظم الأسماء كلها . وكذلك مظهره الجامع ، فكل منهما يصلح أن يكون عين الكل - فأحسن التأمل - نوري .

---

١) شرح الكاشاني : ص ٢٧١ .
٢) القيصري في أحد الاحتمالين : ص ١٠٢٣ .
٣) د : الرحمة

(فأول ما وسعت رحمة الله شيئيّة تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة) فهي الراحمة ، وهي المرحومة . وهذه[١] مرتبة الفيض الأقدس ، الذي لا ثنويّة فيه بين الفائض والمفاض . وفي هذه الحضرة ظهرت أعيان سائر الأسماء و الحقائق ، لاوجودها وشيئيتها ؛ **والأعيان** في هذه الحضرة هي المسمّاة **بالشؤون** الذاتيّة اصطلاحا ومعناه بلسان الإشارة التلويحية أنّ شيئيّتهاعين عينيّتها فيها.

[مراحل انتشاء الأسماء والأعيان]

(فأوّل شيء وسعَته الرحمةُ نفسُها) ، ونفس الرحمة هي المسمّاة **بالنفَس الرحماني** عند فتح فاء التفصيل[٢] ونصبه شفتيه وفاه[٣] لجمع الكلمات الوجوديّة[٤]

---

١) د : فهذه .

٢) أي فتح فاء النفَس الرحماني الذي هو محل تفصيل الأسماء الإلهية . وأما قبل ذلك النفس فهي كما مر راجعة إلى عين واحدة ، وللنفس الرحماني عند إخواننا إخوان الصفاء مراتب أربع في وجه ، وخمس في وجه : أولاها مرتبة **النقطة وبحر الرحمة** ، فهي مرتبة جمع الكلمات الوجودية عند الخاتم (ظ) مرتبة بدء تلك النقطة ، وامتدادها وانبساطها الذي بحسبه تسمى بالنفس ، وهي بعبارة أُخرى مرتبة الرياح المسخر بين سماء رحمته البحرية ، وتسمى بالألف المطلقة المعبر بلام ألف ، مادة بسائط الحروف . ثم مرتبة الحروف ، ثم مرتبة الكلمات المفصلة [. . . .] .

كأنه أراد على مشربه من العين الواحدة المرحومة الراحمة ، المسماة بالفيض الأقدس ، الذي هو الفائض من حضرة غيب الغيوب المطلق ، مرتبة النقطة المسماة ببحر الرحمة عندنا ، وبحر الرحمة هو مهب اهتزاز ريح النفَس - بفتح الفاء -، وتلك الريح في المراتب النزولية اهتزت بين يدي الرحمة بشرا وتبشرة ـ نوري .

لكن لما كانت النقطة مرتبة من مراتب المشيئة التي هي عند المحققين المحقين نفس الفيض المقدس -كما أشرنا بل أظهرنا - لم يصلح لأن يكون مرادهذا الشيخ من العين الواحدة الراحمة المرحومة التي هى الفيض الأقدس . بل تلك العين على مشرب هذا الشيخ سابقة التقرر و الشيئية في حال عدمها على الفيض المقدس في المشيئة التي خلقت بنفسها ، ثم خلقت الأشياء بها . وشيئية تلك العين الثابتة من سنخ شيئية المعاني المعقولة المعبر عنها في العرف العام بالمفهومات .ويقال في عرف القوم إن الوجودالحقيقي ليس من سنخ المعاني والمفهومات ـ نوري .

٣) عطف على شفتيه ، أي عند نصبه فاه . ٤) تعليل للنصب أي لأجل جمع الكلمات ـ نوري .

والفرق[1] فيها في الثاني من الحضرتين[2] .

(ثمّ الشيئيّة المشار إليها) **بالشيء المطلق** ، وهو التجلّي الثاني النفسيّ في الحضرة الواحدية . وهاهنا تتميّز الأعيان عن الوجودات ، ويقال لها **الأعيان الثابتة** .

(ثمّ شيئيّة كل موجود) في العوالم والمراتب الإمكانية التي غلبت الكثرة وحكمها حتّى (يوجد إلى ما لايتناهى ، دنيا وآخرة) ، صورة ومعنى ؛ (و) الصورة (جوهرا وعرضا ، و) الجوهر(مركّبا وبسيطا) فلا تخصيص لوصف ولا وضع أصلا ، (ولايعتبر فيها حصول غرض ولا ملائمة طبع ، بل الملائم و غير الملائم كلّه وسعته الرحمة الإلهيّة وجودا) في العوالم ، فتكون الرحمة سابقة على الغضب .

[الأثر للمعدوم ، لا للموجود]

ثمّ إنّه قد ظهر لك من تحقيقه هذا أنّ الوجود أثر طلب الأعيان الثابتة في العدم ، إذ طلبها للوجود إنما يكون عند خلوّها عنه ضرورة ، و إلا لزم طلب الحاضر وتحصيل الحاصل ؛ فقال مفصحا عن أنّه مجرّد الاستبعاد الناشئ عن عدم حكم الجمعيّة القلبيّة الإنسانيّة وعزلها عند استكشاف الحقائق عن صدد الاعتبار والاعتداد :

---

١) عطف على جمع الكلمات ـ نوري .

٢) يعني حضرة النفَس - بفتح الفاء - محل تفصيل الاسماء ، إذ مرتبتها كما أشرنا بعد مرتبة بحر الرحمة ، المعبر عنه بالنقطة عندنا . والنقطة مرتبة جمع الكلمات في وجه ، و إن كان مرتبة الألف المطلقة التي هي عنصر العناصر أيضا مرتبة الجمع في وجه ، وإنما بدء التفصيل مرتبة الحروف ـ أي بسائطها ـ نوري .

(وقد ذكرنا في **الفتوحات**[1] أنّ الأثر لايكون إلا للمعدوم لا للموجود) ، فإنّ التوجّه نحو الأثر إنما يتصور عند فقد المتوجّه ما يستحصل بذلك الأثر ، فذلك المتوجه إمّا أصل القابليّة الأُولى ، الفاقدة سائر الأسماء ، الخالية عن الكلّ حتى الرحمة والوجود ، فإنّها الطالبة إيّاها ، المستجلبة لها ، المؤثّرة فيها ؛ فذلك الأثرللمعدوم ، لا للموجود . وأمّا حقيقة الحقائق عند تطوّرها في أطوار المراتب الاستيداعيّة منها والاستقراريّة ، فذلك الأثر (و إن كان للموجود) ولكن إذ كان التوجّه له نحو الأثر إنما ينبعث عند عثوره بفقد المستحصل به ، الحاصل منه ، يكون الحكم والقهرمان في هذه الصورة أيضا للمعدوم ؛ و إليه أشار بقوله : (فبحكم المعدوم) .

وهذا يناسب ما تسمع **الحكماء** يقولون[2]: « إنّ الغاية علّة عليّة الفاعل » وهي حينئذ معدومة ، و إن كان ذووا النظر منهم يعكسون القضيّة ويحكمون جزما بأنّ الأثر إنما يكون للموجود ، والمعدوم لا أثر له ؛ و يجعلون هذا الحكم مبادئ مسائلهم ومباني[3] أُصولهم ومقاصدهم . ولذلك قال :

---

١) راجع الفتوحات المكية : ٤٠٨/٣ ، الباب السبعون وثلاثمائة .

٢) وكما قالوا : « إن الغاية سابقة علما وماهية ، ولاحقة وجودا وعينا » وذلك كذلك ، ولكنهم كانوا يقولون بالوجود الإلهي في الغايات التي تتقدم علما وتتأخر وجودا خارجيا ؛ فكل من يقول بتأثير العين المعدومة إن أراد من العدم والمعدومية الليسية البحتة والمعدومية المحضة ، بحيث لايقارن وجودا لها أصلا، فهو بعينه القول بثبوت المعدومات منفكة عن الوجود رأسا ، كما هو سفسطة أهل الاعتزال ؛ و إن أراد منه الانفكاك عن نحوي الوجود - أي الوجود المحض بالعين الذي يترتب عليه أثرها الخاص ، مع كونه غير منفك عن مطلق الوجود - كما فيما نحن فيه عند المحققين المحقين ، الذين هم أولياء العلم والمعرفة - فهو الحق الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه [...] - نوري .

٣) د : مبادي .

(وهو علم غريب)- فإنّه بعيد عن مدارك العقل الذي ماجاوز عما هو خاصّة مرتبته، ولاتلطّف من هذا الامتزاج الجمعي بعض التلطّف ، ولا تقلّب بهذه التقلّبات البرزخيّة القلبيّة بعض التقلب -(ومسئلة نادرة) فإنّ أكثر المسائل في عرف تخاطب هذا المصطلح مبنى براهينها على الاستدلال بوجود الأثر على وجود المؤثّر ، والجزم بوجود المعلول عند العثور على وجود علّته ؛ وهذه المسئلة نادرة بين تلك المسائل ، حيث أنّ مبنى حكمها على عكس ما عليه مباني البراهين اليقينيّة الكاشفة عن الأحكام أنفسها .

فلئن قيل : لو اعتبر اصطلاح التخاطب في استعمال المسألة لا يصحّ أصلا ، فإن المسألة في عرف التخاطب بين أرباب هذه الصناعة هو ما برهن عليه ، ولا برهان على هذا الحكم ، فكيف يكون مسألة ، حتّى يقال : إنّها نادرة ؟

قلنا : كأنّ الغرض في استعمال لفظ « المسألة » هاهنا التنبيه على أنّها مما يمكن أن يبرهن عليها لذوي القرائح اللطيفة ، والخواطر الفارغة الخفيفة ؛ و ذلك أنّه لواعتبرحيثيّة التأثير في المؤثّر لايمكن أن يكون بذلك الاعتبارموجودا عند المتفطّن الذي لا يُقصر أمر الحكم في الحقائق على ما هو مجرّد العقل[1]؛ وفيما سبق لك هاهنا من كلام الحكماء دلالة بيّنة على حقيقة الأمر ، فإنّ الغاية إذا كانت علّة لعليّة الفاعل والسبب المحرّك له[2] نحو تحصيل المعلول و إيجاده في مرتبة تكون الغاية معدومة فيها ، كانت العلّة الفاعلية فيها معدومة ، و إن

---

١) د : - العقل .
٢) د : - له .

كان لها حظّ من الوجود في مرتبة أُخرى ؛ ولكن الكلام في أنّ الأثر - حيثما كان - إنما هو للمعدوم فيه ؛ وهذا البرهان إنما هو لمن جمع بين سائرالقوى الإدراكيّة التي في الجمعيّة القلبيّة الإنسانيّة ، غير عاذل ولا معطّل لشيء فيها ، كما هو دأب المترهّبين من المتصوّفة والمتفلسفة .

[العقل والخيال والوهم]

ثم إنّ هاهنا نكتة حكميّة لابدّ من الوقوف عليها ، وهي أنّ مقتضى نشأة **العقل** ومؤدّى مداركه وحكمه إنما هو التنزّه والتجرّد عن القيود المشخّصة مطلقا - صوريّة كثيفة[1] ظلمانيّة كانت ، أو معنوية لطيفة غير ظلمانيّة - فلا يكون مسرح أنظاره إلا الكليّات من المعاني المجرّدة عن المواد الهيولانيّة الظلمانيّة ، والقيود المشخّصة الإمكانيّة ، **والخيال** - بما في حيطة حكمه من سدنة القوى الحسّية - يقابل العقل في مداركه ؛ فإنّه إنمايدرك الصور الجزئيّة المشخّصة ، المحفوفة بالغواشي الإمكانية والمواد الهيولانيّة ؛ وأمّا **الوهم** فهو البرزخ الجامع بينهما [الف/٣٠٥] ، فإنّه إنما يدرك المعاني المجرّدة عن الكثائف الهيولانيّة التي بها يتصوّر المعاني ، ولكن محفوفة بالمشخّصات المعنويّة ؛ فهو الجامع بين المدارك الجزئيّة الصوريّة التي هي مناط أمر التشبيه ، وبين المعاني الكليّة التي هي مظاهر حكم التنزيه . ومن هاهنا تراه مبدء أمر الوجد ومنشأ ظهور الشوق . وكأنّا قد أشرنا في كتاب **المناظرات**[2] إلى مزيد بحث لذلك البحث ، فمن أراد الوقوف عليه فليطالع ثمة .

---

١) د : كيفية .

٢) المناظرات الخمس ، رسالة فارسية للمؤلف ، فيها بحث تمثيلي بين العشق والعقل وقواهما ، طبع في طهران : منشورات أهل قلم ، ميراث مكتوب ، ١٣٧٥ ش .

[مدرك أصحاب الأوهام]

و إلى مغزى هذه النكتة أشاربقوله : (ولايعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام[١]) الذين[٢] لم يقتصروا في هذه الجمعيّة الكماليّة الإنسانيّة على حكم العقل الصِرف ، بل مزّجوه بما هو مقتضى هذا الاعتدال ، وقلّبوا حكم العقل

---

١) أُفّ لكم ولما تعبدون من دون الله . فالحمدلله الذي جعلنا من أرباب الأفهام ، والحمدلله الذي هدانا لهذا . **هذا إنما يرد** لوأُريد من الوهم ، الوهم الذي لايتمكن من القول بنشأة غيرنشأة الحس، الذي يعبرعنه بالدنيا، ولايتيسرله إدراك سوى إدراك المحسوسات الدنيوية والوجدانيات الحسيّة ، كحالة محبة الوالدين لولدهما الموجودة (ظ) في العين ، لامعنى المحبة المضاف إلى الأمر المحسوس الذي هوالموجود بالوجود الدهري المعنوي الإضافي .

نعم ، إن **الوهم** بهذا المعنى هوالذي شأنه معارضة العقل و [..] للسر الذي أشرت إليه ، ومرادهم لوكان من الوهم هاهنا - بقرينة المقام - هذا ، فهو كما ترى .

وقد يطلق الوهم على المدرك الذي هو فوق مرتبة العقل الذي هو ملاك الإيمان المصحح للطاعات والعبادات ، وهو مضحاح التكليفات الشرعية والسياسات العرفية العادلة ، وذلك المدرك الفائق على هذا العقل هو مدرك أهل الإشارة الذين هم الحكماء الإلهيين ، بل والمتألهين منهم ، الذين هم أهل البرزخ بين الإلهيين وبين الأولياء البالغين الواصلين - وفوق مرتبة الحكماء المذكورين مرتبة الأولياء البالغين في التأله والربانية - وهم أهل اللطائف - وفوقهم مرتبة الأنبياء وهم أهل الحقائق . وفي قاموس القدرة : إلهي قد تلاطمت أمواج قاموس قدرتك فظهرت في كل مقدور آثار قدرة عجيبة غريبة ، لايبلغ كنهها عقول العقلاء وأوهام الحكماء ، وفهوم العلماء *. فافهم فهم نور لاوهم زور ـ نوري .

*) فهوم العلماء كناية عن مدرك الولاية ، نبوية كانت الولاية أم ولوية تابعة لنورالنبوة ، التابعة لنور الولاية الأصلية ـ منه .

٢) **الظاهر** الواضح من مساق المقام الذي يتكلم أرباب الذوق هاهنا فيه هوالوهم الجامع بين المعاني والصور ، وهوالمدرك البرزخي الجامع [..] فله وجهان : وجه إلى عالم الحق ، ووجه إلى عالم الخلق . فيسرى الحكم منه على الطرفين المتباعدين في عين التفاوت بكون القرب الإحاطي من جانب الحق في عين بعده جل جلاله عن الخلق بالكثرات ورب الأرباب . وهو سبحانه بكل شيء محيط . هكذا ينبغي أن يقال في حل عقدة المقام، الذي زلت ويزل فيه غالب الأقدام ، أقدام أفاعيل الأوهام - نوري .

بالتقلّبات القلبيّة ، ومدرك[١] القلب هو المسمى بالذوق . و إليه أشار بقوله : (فذلك بالذوق عندهم) الناشئ من إدراك المعاني الجزئيّة في المراتب ، لا بالفكر المستحصل من تعقّل الكلّيات المجرّدة عن المواد جملة .

(وأما من لايؤثّر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة) فإنّ من الناس من سلّط في محكمة علومه وإدراكاته العقل ، وعزل الوهم عنها ، وذلك إنما يتمّ له بفنون التعمّلات الشاقّة ، والرياضات المتعبة له فوق الطاقة ؛ فإنّه خلاف مقتضى هذه النشأة القلبيّة الإنسانيّة، إذالوهم في هذه النشأة له سلطان عظيم وقهرمان قويّ على العقل ، ولذلك ترى العقل واقفا بما له من المقدّمات البيّنة الإنتاج عند ما توقّف الوهم ، كما في صورة جماديّة الموتى وعدم الخوف من الجماد .

وذلك لأنّ حكم الجزئيّات في الوجود الخارجي وسائر المراتب الظهوريّة غالب علىحكم الكليّات . حيث أنّها موطن ظهورالجزئيّات ، ونفاذ أحكامها . والوهم هوالحاكم الفصل بين القوى المدركة للجزئيّات ، فإنّه المتدبّر في لطائف المعاني منها ، دون كثائف الصور ؛ ومن ثمة ترى مقاليد أحكام طرف التشبيه بيده - كما سيبيّن تحقيقه في الفصّ الآتي - .

ثمّ إنّ هذه المسألة أصلها من تأثيرحكم المرتبة التي هي معدومة في نفسها . وبيّن أن مبادئ التأثير من تلك المراتب إنما هي معاني جزئيّة مستحصلة من النسب العدميّة ، والوهم هو الذي يفهم ذلك الحكم بين المشاعر ، فمن لم يكن للوهم سلطان وتأثير في باطنه يكون بعيدا عن إدراك هذه المسألة .

---

١) د : ومدارك .

[مناقشة ما قاله بعض الشارحين]

و إذا عرفت هذا ظهر لك أنّ من[١] أوّل« الوهم » هاهنا بـ« الهمة المؤثّرة في الأشياء» بعيد عن إدراك هذا الموضع ، وكأنّه إنما حمله على ذلك ما سمعه من بعض أرباب النظر ومترهّبيهم -: « إنّ الوهم والخيال هما المانعان عن إدراك الحقائق ، فيجب عزلهما عن الحكم » ؛ وقصدهم في ذلك إنما هوتحقيق الحقائق التنزيهيّة ، فإنّ العلوم عندهم مقصورة عليها - ذاهلا عمّا مهّد الشيخ من الأُصول النافية لذلك ، وعمّا سيحقّقه في **الفصّ الإلياسي** من أنّ التشبيه في عين التنزيه إنما يفهمه الوهم ،كما أن التنزيه في عين التشبيه إنما يدركه العقل .

ثمّ إذ قد انساق الكلام في بحث الرحمة إلى أنّ الأعيان والأكوان الجزئيّة الظاهرة في المراتب هي المؤثّرة في الرحمة الوجوديّة السارية فيها ، المكتسبة منها أحكامها . عبّر[٢] عن ذلك نظما ، مفصحا بقوله :

(فرحمة الله في الأكوان سارية) * بكمال لطفها وبكون[٣] ألطف ما في المراتب والعوالم من الذوات والأعيان ، فلذلك قال فيها « سارية » إشعارا لمعنى السرى الذي هوالسيرباالليل لخفائه وبطونه .

* (وفي الذوات وفي الأعيان جارية)

فإنّ الجريان إنما يقال لما له قوام وكثافة مّا وظهور . ثم إنّ نسبة السراية

---

١) يظهرأنه إشارة إلى ما قاله الكاشاني (٢٧٣) :« أي الذين يؤثرون الأشياء بالوهم فيوجدونها » .
٢) د : غير .
٣) د : أوالكون . وفي م أيضا يحتمل القراءة : والكون .

والجريان في الجزئيّات المذكورة إنما هي مدرك الوهم الذي هو مؤسّس قواعد الشهود ، دون الفكر ، ولذلك قال :

(مكانة الرحمة المثلى إذا علمت * من الشهود مع الأفكار ، عالية)

أي مكانة الرحمة و إن علمت مع الأفكار ، فهي عالية عنها ؛ لأن مدارك الأفكـار والأنظار مقصورة على المجرّدات من الغـواشي المشخّصة الخارجية واللواحق المعيّنة ، أعني الكليّات المنزهّة جملة عن المواد وما يتبعها . ونبّه بلفظ « المعيّة » هاهنا إلى أنّ الأفكار أيضا من الأكوان التي سرت فيها الرحمة ، فيكون معها ، فالرحمة إذا علمت يكون معها الأفكار ، لا بها ومنها .

[ذكر الرحمة شيئا عين إيجادها]

ثمّ إنّه إذا ظهر أنّ الرحمة هي التي بسريانها وجريانها [1] وجدت الأكوان والأعيان (فكلّ من ذكرته الرحمة) بنفسها ، المسمّى بالنفَس الرحماني (فقد سعد) فإنّ **السعادة** هي معاونة الأُمور الإلهيّة للإنسان على نيل الخير ، و الوجود منبع الخيرات ؛ (وما ثمّ الا من ذكرته الرحمة) فإنّ ذكر الرحمة عبارة عن ظهور الكلمات الوجوديّة بالنفَس الرحماني ، وما لم يظهر به فهو معدوم .

(وذِكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إيّاها) فإنّ ذكر الرحمة من قبيل إضافة المصدر إلى فاعله ،(فكل موجود مرحوم ؛ ولا تحجب - يا وليّ - عن إدراك ما قلناه بما تراه من أصحاب البلاء ، وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفترّ عمن قامت به) ولا تسكن ؛ وذلك لأنّ ما تدفعه المقدّمات

١) د : وجزءياتها .

اليقينيّة كالمحسوسات أو[1] ما يجري مجراها من العقائد الراسخة بفنون المؤيّدات وصنوف الشواهد والبيّنات لابدّ وأن يحتجب بذلك اللبيب الطالب عن التفطّن له ، يعني أرباب الذكاء ، ممن له نسبة أكيدة بأهل الحقّ ؛ وإليه[2] أشار بقوله : « ياوليّ » ، فإنّ من دونه في الفهم والنسبة لا تقف في مقام الحجاب والتردّد أصلا ، بل ينبو عن ذلك و يتنفرّ- فرار الحمُر من القسوَرة - إذ هي الغلبة ، وأهل الحجاب القويّ والتعيّن الغالب يتنفرّون من تلك الغلبة التي بها ينكسر[3] تعيّنهم ، ويفرّون فرار الحمُر من قَسوَرة الأسد أو الصائد .

[الحقّ المخلوق أول مرحوم]

ثمّ إنّه أخذ في بيان ما يكشف به حجاب التدافع المذكور بقوله : (واعلم أوّلا أنّ الرحمة إنما هي في الإيجاد عامّة) بناء على ما مهّد في مطلع الفصّ من أنّ الرحمة لها الاحاطة بالوجود ، (فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام . ثم إنّ الرحمة) عند انبساطها المسمّى بالإيجاد (لها الأثر بوجهين : أثر بالذات) في أنفس الأشياء وذواتها ، (وهو إيجادها كل عين موجودة ، ولاتنظر) الرحمة عند تأثيرها بهذا الأثر إلى ما يزيد على نفس الأعيان والذوات ؛ فلا تنظر ضرورة حينئذ (إلى غرض ، ولا إلى عدم غرض) بالنسبة إلى الموجد ،(ولا إلى ملائم ، ولا إلى غيرملائم) بالنسبة إلى الموجود ، فإنّها نِسب خارجة عن الذوات والأعيان ، وهي غير منظور ولا ملتَفَت إليها في هذه الأثر ؛ (فإنّها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده) عند إفضاء حكم الرحمة إليه - على ما

١) د : أو .
٢) د : - واليه .
٣) د : ينكسه .

عرفت تحقيقه - (بل تنظره في عين ثبوته) ، ولا تغفل عمّا نبّهت هناك في وجه تذكير الضمير وتغليب حكم الكل على العين .

(ولهذا رأت الحقّ المخلوق في الاعتقادات) ، يعني الصوَر المجعولة لكلّ أحد في متخيّلته ، على أنّه الحقّ ، مأخوذة إمّا من الدلائل النظريّه معقّدة بها ، أومن المستحسنات التقليديّة مستوثقة منها ؛ فهذه صوَرالحقّ رأتها الرحمة في هذه الحضرة (عينا ثابتة في العيون الثابتة ، فرحمته) ، أي الرحمة عند رؤيتها **الحقّ المخلوق** في العيون الاعتقاديّة ، رحمه الحقّ (بنفسها بالإيجاد)، أي إيجاد الأعيان ؛ فإنّ الأعيان بوجودها يُظهر الحقّ المخلوق . فهو المرحوم هاهنا كما أنّه الراحم .

(ولذلك قلنا إنّ الحقّ المخلوق في الاعتقادات أوّل شيء مرحوم) باعتبار أنّه الغاية وهي الأوّل في مرحوميّته ، وإن كان بعد أسباب بحسب الوجود ؛ فهو الأوّل والآخر ، وإليه أشار بقوله : (بعد رحمتها بنفسها في تعلّقها بإيجاد المرحومين) .

ثمّ ليعلم أنّ المصنّف قد أدرج في عبارته هذه دقيقة منطوية على جلائل الحِكم ، وهي أنّ الأوّل إنما يكون أكمل إذا ظهر فيه أنّه الآخر من حيث أنّه باطن . وتلك الأوّلية إنما يتصف بها الكامل إذا كان غاية لذي غاية مفضية إليها ، كما في الحقّ المخلوق ؛ وهذا من الحِكم الجليلة لهذا الأثر الذاتي من الرحمة والتنزّل الجليّ منها ، فإنّه به صار أوّلا باطنا ، آخرا ، ظاهرا - فلا تغفل .

[يختلف سؤال أعيان أهل الحجاب وأهل الكشف]

فهذا أوّل الآثار من الرحمة عند انبساطها بنفسها (ولها أثر آخر بالسؤال)

من تلك الأعيان ، فتتفاوت مقترحاتهم بحسب نيّاتهم ومقتضياتهم عند إفصاح ألسِنة استعداداتهم وأحوالهم وأقوالهم ،(فيسأل المحجوبون من الحق أن يرحمهم)من حيث صورته المخلوقة لهم (في اعتقادهم) .

و « **الحق** » في لسان الاصطلاح من الأسماء العامّة التي تشمل مراتب الوجود - إلهيّة وكيانيّة - فإنّ **الشيخ** قال في **مصطلحاته**[١]:

« الحقّ ما أُوجب على العبد من جانب الله ، وما أوجب الحق على نفسه » .

فيصدق على الصورة المخلوقة التي هي مسؤول[٢] المحجوبين .

(**وأهل الكشف**) إذ تحققوا أنّ ذواتهم أثر سريان[٣] الرحمة الذاتيّة ما عيّنوا للمسؤول منه وجها ، فهم (يسألون رحمةَ الله) مطلقا ، لا من اسم خاصّ (أن تقوم بهم) ؛ و إذ[٤] كان القائم بهم والحاكم على نشأتهم الخاصّة إنما هي الرحمة الإلهية ، (فيسألونها باسم الله) لا بأنفسهم ، ولا بشيء من الأسماء الجزئية ؛ فهم لايزالون تالين بسائر الألسنة : « بسم الله الرحمن الرحيم » ، داعين سائلين به الرحمة المقوّمة لهم ، القائمة بهم (فيقولون : يا الله ارحمنا) .

---

١) د : رسالة اصطلاح الصوفية (المطبوع ضمن رسائل ابن عربي : ١٥) ، وفيه : « الحق ماوجب على العبد من جانب الله وما أوجبه الحق على نفسه » .

٢) د : ومسواك .

٣) د : شريان .

٤) د : و إذا .

[الرحمة هي الحاكمة]

ثمّ إنّ المبادر من عبارته حيث قال : « أن يقوم بهم[١]» أنّ الرحمة قائمة بالعين ، والعين مقوّمة لها ، والحكم إنما هو للرحمة ، فصرّح بذلك قائلا : (ولا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم ، فلها الحكم ، لأنّ الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل) وكمابيّن ذلك في الفصّ الآدمي ، أنّ الحياة هي الحاكمة على الحيّ كما ترى في أنّ السلطنة هي الحاكمة على السلطان ، وأنّ الوزارة هي الحاكمة على الوزير ، وكذا سائرالمراتب والمناصب هي الحاكمة على من قامت به .

[العلم الذوقي أنهى مراتب الرحمة]

فعلم أنّ ذلك المعنى هوالحاكم (فهو الراحم) ، أي المعنى القائم بالمحل هو الراحم (على الحقيقة . فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم إلا بالرحمة) القائمة بالأعيان أنفسها ، ومن جملة صورها الوجود أو العلم ؛ والمرادبهذه الرحمة هو **العلم** ، فلذلك خصّ العباد المعتنين بهم . وقال أيضا : (فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقا) وهذا أنهى مراتب الرحمة ، أعني العلم الذوقيّ الذي هو عبارة عن وجدان العارف رحمة الله القائمة به ، المقوّمة إيّاه بما هو الأوّل والآخر .

فقد بيّن بهذا الكلام أمرالرحمة وتفصيل جزئيّاتها من المبدء الذي هوقبول القابل وسؤاله بألسنة الاستعدادات ، إلى المنتهى الذي هو العلم الذوقيّ . ويصدق على سائر المراتب أنّه **ذِكر الرحمة** ، فإنّ **المراتب الوجوديّة** منها ذكر

---

١) د : - بهم .

النفس الرحماني ، **والشهوديّة** منها ذكر النفس الإنساني ، و الرحمة تشملها ؛ و إليه أشار بقوله : (فمن ذكرته الرحمةُ فقد رُحم) ، فالمذكور هو اسم المفعول ، (واسم الفاعل هو الرحيم الراحم) وقد علم أنّ غاية ما استقرّ عليه أمر **أهل الكشف** في الأثر السؤالي من الرحمة ، هو وجدان حكم الرحمة ، كما أنّ غاية أمر **المحجوبين** فيه أن يرحمهم الحقّ المخلوق في اعتقادهم .

[الأحوال وأنها لاموجودة ولامعدومة]

فظهر أنّ **حظّ أهل الكشف** من الرحمة وأثرها أوفى وكعبهم أعلى ، فإنّ حظّهم من حكم الرحمة (والحكم لايتصف بالخلق ، لأنه أمر توجبه المعاني لذواتها) ، **والخلق** إنما يقال لمن تنزّل المبدء فيه بصورة الأثر والفعل . فتكون له مرتبة أُخرى في الوجود أظهر وأنزل . **والحكم** ليس كذلك فإنّه مقتضى المعاني لذواتها ، فلاتنزل فيه أصلا، فإنّه في الرتبة الأُولى السابقة على الوجود ، فإنّه من الأحوال .

(**فالأحوال** لا موجودة ولا معدومة ؛ أي لاعين لها في الوجود لأنّها نسبة) والنسبة لاعين لها في الوجود ،(ولا معدومة) أيضا لأنّ لها حظّا من الوجود باعتبارالظهور الذي لها (في الحكم)، فإنّ الأحوال وإن لم تكن لها عين في الوجود - مثل العلم والحياة - إلا أنّ لهاظهورا في الحكم (لأن الذي قام به العلم يسمى عالما)، فحكم العالم موجود - يعني العلم -(و) العالِم (هو الحال) ليست لها عين في الوجود ، لأن العين الموجودة هاهنا واحدة ، و هي العالم ؛ (فعالِم : ذات موصوفة بالعلم)، وكونها عالما (ما هو عين الذات ، و لا عين العلم ، وماثم الاعلم وذات قام بها هذا العلم ؛ وكونه)- أي كون الذي قام به العلم -(عالما ، حال لهذه الذات باتّصافها بهذا المعنى) ، وهو العلم .

وفي عبارته هذه إشعاربسبب **تسمية الحال** حالا ، إذ بها تتحول الذوات .

(فحدثت نسبة العلم إليه) أي إلى[1] الذي قام به بسبب الاتّصاف بالمعنى العلمي الذي هو مبدء هذه النسبة . وإنما جعل هذين الضميرين للذي قام به دون الذات - مع قُربها - لأنّ أصل الكلام في مطلق الحال ، وتشخيص هذه الذات وهذا المعنى للتمثيل فقط ، على ما هوالظاهر من عبارته (فهو المسمّى عالما) .

فعلم أنّ العالِم له حظّ من الوجود باعتبار العلم الذي هو حُكمه .

[الحقّ تعالى عين الرحمة]

(**والرحمة** على الحقيقة نسبة من الراحم) وإن كان بحسب الظاهر الراحم من الرحمة ، وهي مبدؤه كما سبق في بيان العلم والعالم .

(و) تلك الرحمة (هي الموجبة للحكم) ظاهرا وحقيقة ، (فهي الراحمة) أي الموجبة لقيام الرحمة بالذات وتسميتها بالراحم ؛(والذي أوجدها) من الرحمة (في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها) من حيث أنه مرحوم ، (و إنما أوجدها ليرحم بهامن قامت به) تلك الرحمة - على مابيّن ذلك في العلم : أنّه سبب حدوث نسبة العلم إلى من قام به -

فيكون إيجاد المرحوم وغايته ليس ليرحم المرحوم من حيث أنّه مرحومٌ ، بل لثبوت الرحمة لمن قامت به الرحمة ، يعني الحق ،(وهوسبحانه ليس بمحل

---

١) د : - والى .

للحوادث[1] ، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه)[الف/٣٠٦] من جهة إيجاد المرحوم (وهو الراحم ؛ ولا يكون الراحم راحما إلا بقيام الرحمة به ؛ فثبت أنه عين الرحمة) و إلا لم يكن هوالراحم .

[صفات الحق تعالى عين ذاته]

(ومن لم يذق هذا الأمر) بذائقة حصّته الخاصة به من الرحمة الوجوديّة (ولا كان له فيه قدم) في المسالك العلمية من تلك الرحمة حتّى يفهم ما هو الحق في الأسماء و الأوصاف - من أنّ الرحمة و سائر الأوصاف الوجوديّة لو

---

١) ذلك و إن كان كذلك ولا شبهة في ذلك . ولكن في المقام دقيقة لطيفة كما أشارت إليها ألسنة أساطين العلم : إن الحادثات الكونية والكائنات الزمانية والمكانية تكون حادثة متجددة متقضية متصرمة بقياس بعضها إلى بعض في أنظار المحبوسين في سجن الزمان والمكان . وأما بالنظر إلى حضرته سبحانه والحضرات الإلهية الموجودة بوجوده سبحانه - لابإيجاده - فيرجع إليه الأمر كله ، ويصير الزمان بزمانياتها والمكان بمكانياتها بمنزلة الآن المبهم [ظ] المحيط والنقطة البسيطة ، وتصير كلية النشآت الكيانية ، والأمور العدميّة راجعة إلى الإلهية [ظ] الأبدية والسرمدية الإلهية . ومن هاهنا- مع كون الرحمة الكيانية امتنانية كانت أم استحقاقية - كان الرحمان والرحيم اسمه سبحانه ، والرحمة بكلتا صفيتهما سرمدا أزلا وأبدا . وهكذا حقيقة الحال في سائر صفاته العليا وأسمائه الحسنى ، اللتين هما نسب وإضافات متجددة منضمنة [ظ] متكونة متصرمة بالقياس إلى ما يقاس هي إليه . ومتعلق به من الأمور الكيانية العدمية المتجوهرة ذواتها بالتجدد والتقضي كالرازقية المعروفة والغفارية ، بل والخالقية ونظايرها من الإضافية القياسية . ولو لم يكن الدهر كما قالت به الأساطين المحقين لما قالت أئمة أهل البيت الذين - هم عليهم السلام أدرى بما نزل في البيت وخرج منه فانتشر في العالم -: « عالم إذ لا معلوم ، وخالق إذ لا مخلوق ، ورازق إذ لامرزوق *» . وهكذا في سائر صفاته الإضافية وأسمائه القياسية . والتشريع في دين الأساطين جسارة ناشئة من أوهام أصحاب المذاق الوهمي ، كما مر قبيل ذلك - نوري .

*) وغفار لمن تاب إذ لاتائب ولامغفور ، ورحمان ورحيم إذ لامرحوم ؛ وفيه سرالجمع بين التنزيه والتشبيه ، كما هو الطريقة الوسطى ، طريقة الأنبياء والأولياء ، وليس بناء الأمر بين الأمرين على الذوقيات الوهمية كماتوهموا ، ولاعلى تصفية السروالسريرة - واستقم كما أُمرت + نوري .

لم يكن عين الراحم والموصوف بها يلزم أن يكون الموصوف محل تجدد الحوادث -(ما اجترأ أن يقول: إنّه[1]عين الرحمة أوعين الصفة) مطلقا - على ماذهب إليه **الحكماء والمعتزلة و الشيعة** بين المليين[2]-(فقال : ما هو عين الصفة ولا غيرها) يعني **الأشعري** (فصفات الحق عنده لاهي هو ، ولا هي غيره ، لأنّه لايقدر على نفيها) لشهادة بديهة العقل بخلافه ،(ولا يقدر أن يجعلها عينه) لأنّه يخالف أكثرأصوله ، (فعدَل إلى هذه العبارة ، وهي) عبارة (حسَنة) لأنّها تطابق الأحكام الظاهرة وتناسب أوضاعها ، والحُسن هي التناسب .

(وغيرها) من العبارات الكاشفة عن ذلك (أحق بالأمرمنها) على ما بيّن آنفا (وأرفع للإشكال) ؛ فإن في تلك العبارة إشكالات عند التحقيق ، على ما يعلم من تصفّح كلامهم ، وهي إنما يزيد إجمالافي اللفظ ، والتحقيق ما سبق (وهوالقول بنفي أعيان الصفات ، وجودا قائما بذات الموصوف . و إنما هي نسب و إضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة) ، التي هي مبدء[3] تمايز الأسماء وتخالفها عند تباين أحكامها وتضادّها .

[تختلف كيفية سعة الرحمة لكل اسم]

ثم إنّه (و إن كانت الرحمة جامعة) لسائر تلك النسب و الإضافات ، (فإنّها بالنسبة إلى كل اسم إلهيّ مختلفة) فإنّ رحمة المعزّ غيرالمذلّ والضارّ غير النافع ، مغايرة بالحقيقة ، لتضادّ مايترتّب عليها من الأحكام والآثار (فلهذا

---

١) د : - انه .
٢) د : المليين .
٣) د : مبتدء .

يُسأل سبحانه) بلسان[١] الاستعداد (أن يَرحم) الأعيان (بكل اسم إلهيّ ، فرحمه الله) على ماعبّر عنه لسان الخاتم الناطق بالقول الثابت للاستعدادات بقوله تعالى :﴿ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [١٥٦/٧٠]، والتعبيرعن الرحمة بصيغة الماضي إشارة إلى ما مهّد من شمول الرحمة لسؤال القابل وأحكامه ، فلها تقدّم ذاتي على السؤال و إن تأخّرعنه وجودا وحكما .

(والكناية) المعبّرة بياء التكلّم[٢] [٣](هي التي وسعت كل شيء) بناء على ما تقرّر من أنّ الرحمة عين الراحم .

والذي يلوحك على تحقيقه دلالة الياء على النسبة الجامعة لمختلفات المنتسبات في نفس نسبته و إضافته ، وهو لاينسب إلى شيء . ومن ثمة قال :

[الذات والأسماء ، واختلاف الرحمة بالنسبة إلى كلّ اسم]

(ثم) إنّ الرحمة (لها شعب كثيرة تتعدّد بتعدّد الأسماء الإلهيّة) و تتخصّص بخصائصها ،(فما تعمّ بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاصّ الإلهيّ) الذي به تتخصّص، سواء كان ظاهرالاندراج في حيطة الرحمة كما (في قول السائل : « يا ربّ ارحم » ، وغير ذلك من الأسماء) الخفيّة الاندراج (حتّى المنتقم له أن يقول : « يا منتقم ارحمني » ، وذلك لأنّ هذه الأسماء تدلّ على الذات

---

١) د : - بلسان .
٢) د : - المتكلم .
٣) قال القيصري (ص ١٠٤١) :« الكناية هي ضمير المتكلم في قوله : ﴿ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [١٥٦/٧] والمخاطب في قوله : ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا ﴾ [٧/٤٠] ، أي رحمة الله ، والذات التي الكناية تدل عليها هي التي وسعت كل شيء ، إذ رحمته عين ذاته » .

المسمّاة ، وتدلّ بحقائقها على معان مختلفة ، فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الأسم[١]) لا من حيث دلالتها على الأسماء المتقابلة وخصوصياتها الامتيازيّة . فالرحمة المدعوّ بها في كل اسم دالّة[٢] على الذات باعتبار خصوصيّة ذلك الاسم ، (لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم) فقط بدون دلالتها على الذات ، فإنّه هو(الذي ينفصل به عن غيره ويتميّز) وهذه الحيثيّة لإشعارها بالغيرلاتصلح لأن تكون دالّة على الذات ، (فإنّه لايتميّز عن غيره، وهو عنده دليل الذات) ، أي من حيث التميّز ، وعند كونه مميّزا لايصلح للدلالة .

[منشأ التفرقة بين الأسماء]

وهذا منشأ التفرقة بين الأسماء الإلهيّة التي عيّنها الشارع لأن يدعو بها الحق ، وبين الأسماء الكيانيّة التي لارخصة فيها لذلك من الشارع ، على أن الكلّ أسماء الحق ، فإنّ الدالّ منها على الخصوصيّة الامتيازيّة إنما يدلّ على نفسه الممتازة عن الغير ، (وإنما يتميّز بنفسه عن غيره لذاته)، فإنّ التمييز والتفرقة ذاتي الاسم ،(إذ المصطلح عليه بأيّ لفظ كان)- عربيّا معرّبا أو غيره -(حقيقة متميّزة بذاتها عن غيرها ، وإن كان الكلّ قد سيق) في نفس الأمر بدون اعتبار من الوضع والاصطلاح (ليدل على عين واحدة مسماة ، فلا خلاف في أنّ لكل اسم ليس للآخر . فكذلك أيضا ينبغي أن يعتبركما تعتبر دلالتها على الذات المسماة) .

---

١) عفيفي : + لا غير .
٢) د : دلالة .

والحاصل أنّ الألفاظ لها في نفسها دلالة على الذات المسماة ، و على الخصوصيّة الامتيازيّة ، فإذا اعتبرلها هذان المعنيان فهي أسماء الحقّ ، و إن كان باعتبار الوضع والاصطلاح وجعل الجاعل ليست[1] له إلا الدلالة على الخصوصيّة فقط .

[كلّ اسم مسمّى بجميع الأسماء]

ثمّ إنّه إذا كان لكل اسم في نفسه - بدون اعتبار الخارج من الوضع و الجعل - له دلالة على الذات المسمّاة ، يكون له جهة جمعيّة الأسماء كلّها (و لهذا قال **ابوالقاسم بن قسي**) صاحب كتاب **خلع النعلين** (في الأسماء الإلهية : « إنّ كلّ اسم على انفراده مسمّى بجميع الأسماء الإلهيّة كلّها ، إذا قدّمته[2] بالذكر نعتّه بجميع الأسماء ») ، أي إذا خصّصته بالذكر - ذكرا وجوديّا ، أو[3] لفظيّا ، أو رقميّا ، أو قلبيّا - لابدّ وأن يستتبعه النعت بسائر الأسماء .

(وذلك لدلالتها على عين واحدة) أي لدلالة الأسماء كلّها على عين هي واحدة بالوحدة الإطلاقية الجمعيّة (وإن تكثّرت الأسماء عليها) أي على العين الواحدة ؛ فإنّ كل اسم بخصوصه له دلالة عليها (و إن اختلفت حقائقها)- أي حقائق تلك الأسماء .

---

١) د : - ليست .
٢) د : قدمت .
٣) د : و .

[تقسيم الرحمة بالوجوبيّة والامتنانيّة]

(ثمّ إنّ الرحمة) لهاتقسيم آخر باعتباروصولها إلى المرحومين ونيلهم منها ، فإنّها (تُنال على طريقين : **طريق الوجوب**) أي اللزوم المترتّب على مايقتضيه اقتضاء ضروريّا ،كمانصّ عليه الشارع في القرآن الختمي (وهوقوله :﴿ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾) [١٥٦/٧] ، فإنّه يدلّ على أنّ الرحمة قد أوجبها على نفسه للعالِمين ، الذين يجعلون أنفسَهم وقايةً للحقّ في الذمّ ، والحقَّ وقايةً لهم في الحمد - كما سبق بيانه - وللعاملين الذين ينمون بجوارحهم الظاهرة و الباطنة عند ازدياد الأعمال منها والأفعال والأقوال ، فإنّه يزيدبهامرتبة أُخرى من الوجود على شخصه ، أوالذين يعلّمون الطالبين ذلك ؛ وأصل الزكاة : النموّ ، يقال : زكى الزرع : إذا حصل له نموّ. وإليه أشار بقوله : (وما قيدهم به من الصفات العملية والعلمية) .

(والطريق الآخرالذي تنال به هذه الرحمة **طريق الامتنان** الإلهيّ الذي لايقترن به عمل) ولا يوازيه من العبد فعل أصلا ، كالوجود وما قبله من مراتب الرحمة . و إليه إشارة من القرآن الختمي (وهو قوله :« وسعت رحمتي كل شيء »)، هذا لسان الإجمال الشامل لمراتب الرحمة إجمالا ، وفيه ما يدلّ عليها تفصيلا ، (ومنه قيل : ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ الله مَا تَقَدَّمَ ﴾) على هذه النشأة (﴿ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ﴾) وهو ما يتأخّر عن رتبة الاعتبار من الأوصاف الحدثانيّة والأحكام الإمكانيّة ، فإنّ أذناب القوم أراذلهم ، وذنَب الدابة: هوما يتأخّر من أعضائه عن درجة الاعتبار ورتبة الاحتياج (﴿ وَ مَا تَأَخَّرَ ﴾) [٢/٤٨] منها ، فإنّ الفتح المبين الذي تفرّد به الخاتم يستتبع هذه الرحمة الامتنانيّة التي

لايوازيها عمل من العبد ، وهوالستر لما تقدّم من نشأته هذه من أحكام الإمكان . وما تأخّر عنها منها و إخفائهما في صحائف الظهور و إسقاطهما عن درجة التأثير .

و يمكن أن يجعل هذه الآية إشارة إلى قسمي الرحمة ، فإنّ « ما تقدّم » اشارة إلى الرحمة الامتنانيّة المتقدّمة على الأعمال ،كما أنّ « ما تأخّر » إشارة إلى الوجوبيّة المترتّبة المتأخّرة عن الأعمال ، و الذنب حينئذ عبارة عن أحكامه ﷺ المتممة التي بها تمام الأوضاع النبويّة المشعرة ، كما أنّ الذنَب تمام الأعضاء ، كذلك إنّ المراد بالغفران في هذا اللسان هو الإظهار الذي يلزمه ضرورة .

ولكن التوجيه الأوّل أوفق بسياق كلامه ، و إن كان الثاني أعلى .

(ومنها قوله :« اعمل ماشئت فقد غفرت لك ») وذلك لأنّ الغفر أصله إلباس الشيء ما يصونه عن الدنَس . ومنه قيل : « أغفر ثوبك في الوعاء ، واصبغ ثوبك فإنه أغفر للوسخ » . وبيّن أن أوضاع محمد ﷺ وشرائعه - لأنّه خاتم النبوّة - لابدّ وأن يكون هو التامّ الكامل من مراتب الرحمة وصورها الصائنة للكائنات عن دنس النقص والبوار ، وذنب العيب والعوار .

ومن هاهنا ترى الحديث القدسي يفصح عن أنّ العبد المذكور المخاطب مغفور ، ولوعمل من الذنب ما عمل .

وتمام تحقيق ذلك ما أورده **الشيخ** في **الفتوحات**[1] ، فإنّه قال فيها : « إنّه

---

١) الفتوحات المكية : ١٤٢/٢ .

ثبت في الأخبار الإلهيّة وصحّ أنّ العبد يذنب الذنب ويعلم أنّ له ربّا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب ، ثم يذنب الذنب فيعلم أنّ له ربّا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب ، فيقول الله في ثالث مرّة أو رابع مرّة : اعمل ما شئت فقد غفرت لك » إلى هنا [1] كلامه .

فقد ظهر من هذا الخبرالإلهي أنّ سبب انطلاق ذلك العبد المذكور عن مؤاخذة التكاليف هو علمه بأنّ له ربّا يغفر الذنب ، والعلم من جزئيّات الرحمة الامتنانية ، والأولياء المحمديّون أصحاب السبق في ذلك الميدان ، وإليه أشاربقوله : (فاعلم ذلك) فإنّه لبّ معنى الرحمة وأصله .

وعلم من هذا الكلام أنّ الرحمة الامتنانيّة
هي الفاتحة لغيب الوجود والخاتمة
لكمال إظهاره .

* * *
* *
*

---

١) د : هيهنا .

[٢٢]

فصّ حكمة إيناسيّة في كلمة إلياسيّة

[تسمية الفص]

اعلم أنّ من الصور الكماليّة الإنسانيّة أن يرتبط بين القوى الجسمانيّة من الشخص و بين الروحانيّة منه برقائق اعتداله النوعي[١] ، و وثائق امتزاجه الطبيعي، ثمّ إنّه لايزال تشتدّ قوّة ذلك الارتباط والالتيام عند ترشيحه بلطائف الأغذية التجريديّة القدسيّة ، وتربيته بفنون الحقائق التنزيهيّة العلميّة ، إلى أن يبلغ رتبة التلازم والتجاذب ؛ فإذا أخذ القوى الجسمانيّة منه في الضعف ، و تمايل أركان مزاجه إلى طرفيه الخارجين عن الاعتدال ، لابدّ وأن يجذبه الروحاني منه و يستجلب سائر وجوه تلك القوى وأعيانها إلى عالمه ، ضرورة ظهور قهرمان أمر الروح حينئذ وانقهار غيره تحته .

---

١) رقائق اعتداله النوعي تعديل القوى الروحانية بأن تتصرف بالقوة الشهوية مثلا وتستعمل القوة العلامة من الوهم والخيال ، وهما سلطان سائرالقوى في باب (ظ) الشهوة في طاعة الروح بقدر فاقة الروح في السير والسلوك إلى الغاية التي يعبرعنها بالآخرة وبالمقدار الذي يضطر إليه في استكمالاتها ووصولها إلى الغاية التي خلقت لأجلها ؛ إذ الزيادة والنقصان على قدر البلغة والضرورة وعنها تخل بأمر السفر وتضر، فالقناعة بقدر الضرورة في استعمال القوى النفسانية وبالأدوات الجسمانية ضرورية بالضرورة ، وهي ملاك الارتباط بين الطرفين المتضادين في الفطرة، المتعارضين في السجية ، والمتخالفين في جهة الحركة ، والمتعاكسين في الميل إلى الغاية ، فلابد من تضعيف أحدهما في تقوية الآخر ، حتى ينصلح الأمر - فتدبر + نوري .

فعلم أنّه لابدّ وأن يكون بين الكمّل منه ضرب من هذا الكمال ، ولذلك ترى في كل نسق من النسقات الثلاث الكماليّة التي اشتمل عليها نظم الفصوص واحدا : **كإدريس** ، فإنّه في الرابع من الأوّل ؛ **وعيسى** ، فإنّه في السادس من الثاني ؛ و **إلياس** ، وهو أيضا في الرابع من الثالث ؛ و به تمّ هذه الصورة الكماليّة في النبوّة .

وكأنّك قد عرفت في المقدمّة عند **التلويحات** الكاشفة عن حِكم حرف **السين** أنّه يرتبط الظاهر منه بالباطن ربط انطباق واتّحاد ؛ ولذلك ترى مبنى موادّ الكلمات الثلاث عليه .

[تلويحات حرفية في إلياس وإيناس]

ثمّ إنّك إذا عرفت هذا فهمت منه وجهين من المناسبة بين الكلمة الإلياسيّه والحكمة الإيناسيّة : وجها حِكميّا معنويّا ، وآخر لوحيّا حرفيّا :

أمّا الأوّل : فلأن الإيناس ضد الإيحاش ، ولغير هذه الكلمة وحشة من المفارقة والمبائنة التي بين الروح وجسده ، وبها تمّت هذه الصورة الكماليّة ؛ و لذلك جمعت بين الكلمتين في النبوّة .

وأمّا الثاني : فلأنّك قد عرفت أن « ياسين[١]» له مزيد اختصاص بين الحروف بهذا الكمال - ولذلك ورد[٢]:« إنّه قلب القرآن »- ومادّة هذه الكلمة هي « يس » مصدّرا بالألف واللام الكاشفتين عن التعريف والإظهار ، على

---

١) كذا . ولعل الصحيح : يس .
٢) راجع مامضى في ص ٢٦ .

ما هو مقتضى منصب النبوّة ؛ كما أنّ « الإيناس » من جملة صورقلبه عند تمام انبساطه .

على أنّ فضل عدد بيّنات إيناس كاشف عن حرفي البقاء ، الذين هما مؤدّى عدد إلياس[1]، فتأمّل .

١٥٢

[إلياس هو إدريس]

ثمّ إنّه قد صدّر هذه الحكمة بقصّةٍ كاشفةٍ عن أمر بعث هذه الكلمة مرّتين رمزا و إيماء ، فلاتغفل عن دقائق إشاراته في طيّ لطائف عباراته حيث قال :

(إلياس هو إدريس ، كان نبيّا قبل نوح) عند ما كان ألسنة الإظهار والإنباء من الرسل كاشفة عن محض التنزيه ، كما عرفت أمره .

ثمّ إنّه لماكان في شخص الكلمة الإدريسيّة مبدء الجمعيّة الإطلاقيّة باشتماله على « يس » ، ظهر في مزاجه الارتباط القويّ ، فأبقاه (ورفعه الله مكانا عليّا ، وهو في قلب الأفلاك ساكنٌ) لانطوائه على قلب القرآن ، وهوصورة جمعيّة الكل ، (و) ذلك (هو فلك الشمس) التي هي مبدء أمرالإظهار .

[بعث إلياس إلى بعلبك]

(ثم بعث إلى قرية بعلبك) ، بعثا ثانيا لإتمام ما بعث له من التنزيه الحقيقي الذي في عين التشبيه ؛ فإنّه بعث الى القرية التي هي عبارة عن المجتمع لغة بين صنم صورة نقش المعاني وبين سلطانها الذي هو الوهم ،(و) إليه أشار

---

١) بينات « أيناس » : لف او ن لف ين = ٣٣٧ = ز ل ش ، بيناتها : ا ام يـن = ١٠٢ = بق (حرفي البقاء) .

بقوله : (« بعل »: اسم صنم)، فإنّ البَعل كناية عن الصورة الجزئيّة التي هي زوج المعنى الكلّي وبَعله ،(و « بَك » : سلطان تلك القرية) التي هي المجتمع من الصورة والمعنى والبرزخ الجامع بينهما وهوالوهم ؛(وكان هذا الصنم المسمّى بَعلا)- وهي الجزئيّات المعروضة للصورة -(مخصوصا بالملك)، فإنه لاحكم لشيء من القوى غيرالوهم عليها ؛ وبين « بعل » و« إلياس » نسبة اتحاديّة في تلويح العدد ، فلذلك بعث إليه . (١٥٢) (١٥٢)

[كان إلياس عقلا بلاشهوة]

(وكان إلياس - الذي هو إدريس -) أي عند ما كان مسمّى بإدريس (قد مثّل له انفلاق الجبل)- أي جبل جبلّته وتعيّنه -(المسمّى لبنان ، من اللُبَانة - وهي الحاجة -) فإنّه إنما تستحصل الأغراض والحوائج منه وبه (عن فرس من نار) ، أي مَركب يُطوى عليه المسالك بالتفرّس ، و هو النظر والتثبّت في الأُمور،كما ورد[١]: « اتّقوا فراسة المؤمن» فهي القوّة النظريّة ؛ وأمّا كونه من النار لأنّه يتنوّر به ما يمرّ به من المراحل ، فيظهر ؛ ولأنّه أيضا مبدء تفرقة الأشياء وتمييزها ، (وجميع آلاته من نار) وهي القُوى الإدراكية التي بدونها لا يصلح للركوب ، (فلما رآه) مهيّأ للركوب ، مشدودا بالآلات (ركب عليه) طاويا به مسالكه المعهودة من الحقائق التنزيهيّة الكليّة والعلوم المجرّدة عن الموادّ ، (فسقطت عنه الشهوة) التي إنما نشأت من إدراك

---

١) معاني الأخبار: ٣٥٠ . عنه البحار: ٧٩/٣٨ . الاختصاص : ١٤٣ . عنه البحار: ٦١/٦٧ . الترمذي : ٢٩٨/٥ ،كتاب تفسيرالقرآن ، سورة الحجر ، ح٣١٢٧ . حلية الأولياء : ٩٤/٤ ، ١١٨/٦ . كنزالعمال : ٨٨/١١ ، ح ٣٠٧٣٠ .

الجزئيّات ، عند انتهاج طرقها وأطرافها ، (فكان عقلا بلا شهوة)، أي ما يشتهيه مطلقا [الف٣٠٧] سواء كان في صورة الجذب أو الدفع ، فيشمل الشهوة والغضب .

[المعرفة الكاملة هي الجمع بين التشبيه والتنزيه]

(فلم يبق له تعلّق بماتتعلّق به الأغراض النفسيّة ، وكان الحقّ فيه منزّها) عن الموادّ الجزئيّة والكثائف الأرضيّة السفليّة ، (وكان) لقصره النظر على لطائف سماء التنزيه وكليّات حقائق التقديس (على النصف من المعرفة بالله[1]، فإنّ العقل إذا تجرّد لنفسه) معرّى عن الآلات والجوارح المتمّمة لأمره ، المكمّلة لآثاره ، (من حيث أخذه العلوم عن نظره) الخاصّ به ، (كانت معرفة [2] بالله على التنزيه) فقط - وهي المعرفة الحاصلة من كلّيات الحقائق بالنظر والاستدلال - (لا على التشبيه) المستحصل من اللطائف الجزئية بالذوق والوجدان ، (و إذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي) الكاشف عن وجهه بما عليه في نفسه (كملت معرفتُه بالله ، فنزّه في موضع ، وشبّه في موضع) .

وإذ كان تكميل معرفته بالبعثين فصّل في الموضعين ، وأيضا جمع بين التفصيل المصدّر به ، والإجمال المستردف له ، وفاءً بمقتضى حكم نبوّته المقدّم فيه أمر التفصيل حيث قال :

(ورأى سريان الحقّ بالوجود[3] في الصورالطبيعيّة) ، بل (والعنصريّة)

---

١) د : - بالله .
٢) د ، عفيفي : معرفته .
٣) عفيفي :- بالوجود .

أيضا ؛ والصوركلها إمّا طبيعيّة أوعنصريّة ، فلذلك قال : (وما بقيت له صورة إلا و يرى الحق عينها [١]) ، فلايرى في الوجود صورة ومعنى ، ظاهرا و باطنا ، أوّلا وآخرا ، إلا الحقّ .

[خاصيّة الوهم بين المشاعر]

(وهذه هي المعرفة التامّة الكاملة التي جاءت بها الشرايع) الختميّة (المنزَلة من عندالله - وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها)، وذلك لما عرفت من أن **الوهم** بين المشاعر البشريّة هو البرزخ الجامع بين المعاني الكلّيّة والصورالجزئيّة ، فهو الذي يتمكّن من إدراك المعنى المنزّه عن هذه الصورة فيها وعينها ، فإنّ إدراك الحقّ المنزّه في الصورة [٢] عينها إنما يمكن لما له مدرجتان من الإدراك ، مدرجة الإطلاق والتنزيه وهو طرف المعاني وكلية أحكامها ، ومدرجة القيود المشخّصة وهوطرف الصورة وجزئيّة أحكامها .

وهذان المدرجتان للوهم فقط بين المشاعر البشريّة ، (و لذلك كانت الأوهام أقوى سلطانا في هذه النشأة من العقول) مع علوّ قدرها وقوّة أمرها لقربها من المبدء وغلبة أحكام الوجود فيها .

[الوهم هوالسلطان الأعظم في الصورة الإنسانيّة]

وأما بيان قوّة سلطان الوهم عليها إنّاً : (لأن العاقل لوبلغ ما بلغ في عقله لم يخل عن حكم الوهم عليه ، والقصور [٣] فيما عقل) بإثارة الشبه المشوّشة له عن الاطمئنان بما حكم به العقل والسكون به .

---

١) عفيفي : ويرى عين الحق عينها . ٢) د : الصور . ٣) د ن : والتصور

وأما **البيانِ اللمّي** : فهو أنّ مقاليد أزمّة التحريك والتسكين في المملكة الإنسانية ظاهرا وباطنا إنما هو بيد الوهم وسدَنته ، فإنّ سائر عمّال القوى المحركة - المنبثّة في الأعصاب والعضَل والرباطات - مالم يبلغهم حكم من الوهم لايتحرّكون عن أمر، ولايسكنون بتّةً ، (فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانيّة) .

و يمكن أن يجعل هذا إشارة إلى تأويل ما رمز فيه من القصّة المصدَّر بها ، فإنّ قرية جمعيّة هذه النشأة التي فيها صنم الصورة الكاملة الإنسانيّة - الملوّح إليه في كلامه ظاهرا سلطانها - إنماهوالوهم ؛ وذلك الصنم قد اختصّ به على ما بيّن في طيّ عبارته هذه .

[الآيات الناظرة بحكم الوهم]

(وبه جاءت الشرايع المنزَلة) أي بحكم الوهم ومقتضاه أُنزلت الآيات الكاشفة عن التشبيه ،كقوله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى ﴾ [١٧/٨] وقوله : ﴿ وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِير ﴾ [١١/٤٢]- وغيره من الآيات -(فشبّهت ونزّهت[١] : شبّهت في التنزيه بالوهم)، إذ من شأن **الوهم** أن يعيّن المعاني الكلّيّة المنزّهة عن الموادّ المشخّصة ويشخّصها ، ثمّ يجري عليها أحكام الجزئيّات والأشخاص ؛كما أنّ من شأن **العقل** أن ينتزع من الأشخاص الماديّة موادّهم المشخّصة ، وحذف[٢] عنهم موجبات التشخّص بإجراء أحكام

---

١) سرّ ذلك الجمع -كما هو مراده - هو كون مساق الآيتين وسياقتهما مساق قرب الفرائض وسياقته ـ فلاتغفل ـ نوري .

٢) كذا . ولعل الصحيح : يحذف .

الكلّيات المنزّهة عن الموادّ عليها ؛ ولذلك قال :(ونزّهت في التشبيه بالعقل[١]) .

[الكلي والجزئي]

ثمّ إذ قدكان الأمر[٢] في الوجود بين كلّين : كلّ منزّه عن المواد المشخّصة التي يلبسه إيّاها الوهم ، وبها يدركه ، وهوالمسمّى **بالكلي** في عرف النظر. وكلّ[٣] متلبّس بالمواد المشخّصة ينتزعها عنه العقل ، و بها يتعقلّه ، وهو الذي يسمّى **بالجزئي** عندهم . وذلك لما تقرّر في المقدّمة أنّ الإطلاق له صورتان : مؤدّى إحداهما التنزيه ، و مؤدّى الأخرى التشبيه ؛ و إذ كان ظاهر الإطلاق هو الكليّة الإحاطيّة ، فهي صورته . ولذلك قال :

(فارتبط الكلّ بالكلّ) ارتباط الكلّي بجزئيه - وهوالكلّ - والكلّ بجزئه وهو الكلّي ؛ و يلازم أحدهما الآخر ، تلازم حكم العقل حكم الوهم (فلم يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ، ولا تشبيه عن تنزيه) .

١) **فالتشبيه في عين التنزيه سهم الوهم** ، والتنزيه في عين التشبيه سهم **العقل** . والجمع بينهما الذي هو التنزيه الحق الحقيقي سهم الفهم .
في قاموس القدرة : إلهي قد تلاطمت امواج قاموس قدرتك ، فظهرت في كل مقدور آثار قدرة عجيبة غريبة لاتبلغ كنهها عقول العقلاء وأوهام الحكماء وفهوم العلماء .
والمراد من الوهم في هذا المأثور المشهور الوارد من معدن العصمة والمعرفة هو المدرِك الذي يجمع بين إدراك الكلي والجزئي ، و يدرك و يشير إلى الكلي في عين إدراك الجزئي ، و يشير إلى الجزئي في عين إدراك الكلي . ويسمى أهله بأهل الإشارة . فافهم . + نوري .

٢) حق البيان هو أن الكلية كأنها لفظة مشتركة بين المعنيين الذين ليست جهة جامعة بينهما ، إذ **كلية الوجود الحقيقي هو الإحاطة الوجودية المعبر عنها بالانبساط الإشراقي** ، وتلك الكلية أمر وجودي عيني لايدرك كنهها وحقيقتها إلا المحيط في الوجود ؛ وأما كلية المعاني والمفهومات فهو احتمال الكثيرين صدقا . فموضوع كلام علماء الوراثة هو الوجود الحقيقي وأحكامه . وموضوع كلام الجمهور المعني والمفهوم الذهني وأحكامه . نوري .

٣) د : وبين كل . (م أيضا كتب كذلك ثم مسحت) .

[التنزيه في عين التشبيه في القرآن الكريم]

أما الأول فكما (قال تعالى : ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾)[١١/٤٢] فإنّه ظاهر في التنزيه ، حيث نفى عن كلّ شيء أن يماثل مثله ، فضلا عن أن يكون مثله . ولذلك قال : (فنزّه) .

و إذ قد توجّه النفي إلى مِثل المثل - الذي هو مدلول كاف التشبيه - يكون المثل مثبَتا في أصل دلالة الآية ، وقوله : (فشبّه) إشارة إليه .

فعلم أن التنزيه والآيات الدالّة عليه لا يخلو عن تشبيه ، وكذلك التشبيه والآيات الدالّة عليه لا يخلو عن التنزيه ، كما في قوله تعالى : (﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾) ، فإنّ ظاهره أن صاحب السمع و البصر هو الحقّ ، و هو محض التشبيه ؛ و لذلك قال : (فشبّه) بحسب الدلالة التي له في أصل معناه اللغوي .

ونزّه أيضا بحسب الدلالة التي له أيضا ، وذلك بحسب خاصيّة التركيب لدى التخاطب ، وهو ما يفيد الحصر من وضع صورة تركيبه - على ما بيّن في صنعة الأدب -

وما قال : « فنزّه » اكتفاء بما مهّد أنّ كل تشبيه لا يخلو عن تنزيه ، وتنبيها أيضا على أنّ دلالته على التنزيه ليست غير دلالته على محض التشبيه ، فإنّ تنزيهه يحصرالسمع والبصر فيه ، وهوعين التشبيه الكاشف عن محض التنزيه .

ولذلك قال : (وهي أعظم آية تنزيه نزلت ، ومع ذلك لم يخل عن تشبيه بالكاف)، فإنّ أصل معنى الكاف - لغةً - هو التشبيه . هذا ما أُنزل لبيان

تعريف الحقّ نفسه ، من القرآن الذي هو كلام الله المنزَل على عبده ، يعني الخاتم ، (فهوأعلم العلماء بنفسه ، وما عبّر عن نفسه إلاّ بما ذكرناه) .

[قصور المنزّهين من أهل النظر عن التنزيه الحقيقي]

ثمّ إنّه بعد ما أظهر معنى التنزيه الحقيقي وبيّن حقيقته ، نبّه على قصور التنزيه الرسمي الذي هو مدرَك العقول الخالية عن آثار الجمعيّة القلبيّة الإنسانيّة ، و إليه أشار بقوله :

(ثمّ قال : ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾)[٣٧/١٨٠]، والعامّة من ذوي العقول النظريّة ، و أهل الكثرة الإمكانيّة ، على ما هو مدلول ضمير الجمع في ﴿ يَصِفُون ﴾ والمفهوم منه ذوقا ولغة ، (وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم ؛ فنزّه نفسَه عن تنزيههم) ، وهو التنزيه الذي يقابل التشبيه ، وهو المقيّد المحدّد (إذ حدّدوه بذلك التنزيه ، وذلك لقصورالعقل عن إدراك مثل هذا)، لغلبة التجرّد على نشأته القدسيّة العلية ، على ما عليه الملأ الأعلى .

[ماجاء في الشرائع مما تحكم به الأوهام]

(ثمّ جاءت الشرايع كلّها بما تحكم به الأوهام) ، لما لها من الإدراكات البرزخيّة الجمعيّة القلبيّة التي بها تفرّدالإنسان ، ومنها يستحصل كمالاته الخصيصة به ؛ (فلم تُخلِ) الشرايعُ (الحقَّ) عند إظهاره للأُمم (عن صفة يظهر فيها) من الأوصاف الوجوديّة والمعاني الجزئيّة التي هي مدارك الأوهام ، كالاستواء على العرش ، و الاختصاص بالفوقيّة ، و إثبات بعض الجوارح كاليد وغيره من القُوى .

(كذا قالت) الشرايع (وبذاجاءت) الرسل من عنداللّه (فعملت[1] [2] الأمم على ذلك) من الاعتقاد بتلك المعاني تقليدا لهم ، ولأنّ التقليد في العقائد القلبيّة التي يعقدها المقلّد تابعا للمقلَّدله فيه إنما هومن قبيل الأعمال ، لا العلوم ، قال : « فعملت » ، دون : « علمت » مع أنّه من المعلومات ، تنبيها لهذه الدقيقة ؛ (فأعطاها [3] الحقّ التجلّي ، فلحقت بالرسل وراثة) للقرابة التي هي للأمم بحسب نياتهم وهممهم ، من الصورة التي عليها عقد بواطنهم ، وبها تصوّرت عقولهم (فنطقت بما نطقت به رسل الله) من الكلمة الجامعة بين التشبيه والتنزيه ، صورة ومعني .

[وجهي التفسير في الآية الكريمة : الله أعلم ...]

فلذلك ترى في كلامه هذا وجهين من الصورة : إحداهما كاشفة عن التنزيه ، و الأُخرى عن التشبيه ؛ فإن قوله تعالى[4] : (الله أعلم حيث يجعل رسالاته) فيه الوجهان المذكوران ؛(فـ ﴿ الله أَعْلَمُ ﴾ موجّه) بالوجهين :

---

١) م : فعلمت .

٢) « فعملت » بتقديم الميم على اللام صحيح على ما صححه الشارح كما سيأتي بعيد هذا . والسرفي كون عقد قلب العامي عملا - لاعلما - هو كون ذلك العقد ضربا من تسكين القلب و إسكانه على متابعة الرسل و إطاعة أوامرهم و نواهيهم ، وليس في نفس ذلك العقد شوب من العلم الذي يعبر عنه باليقين ، بل ربما يجامع ذلك العقد مع الشك في صدق الرسل كما يتحقق في بعض الصور الإيمانية الخالي عن نورالعلم واليقين ، ويتيقن بكون التزام طريقة الرسل ﷺ ملاك النجاة والسلامة والتخلف عنه يحتمل الهلاكة . وهذا التيقن مع الشك المذكور يكون ثمرة شجرة دليل الموعظة غالبا ، اي الموعظة المنفكة عن دليل الحكمة ـ فافهم واستقم كما أُمرت ـ نوري .

٣) د : فأعطاه .

٤) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ وَ إِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ [٦/١٢٤] .

(له وجه بالخبريّة إلى ﴿ رسل الله ﴾) وذلك أن توقف على قولهم ﴿ لَن نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ ﴾[٦/١٢٤] أي هذا الرسول . فتمّ هنا كلام القوم ، وابتدأ بقوله :﴿ رُسُلُ الله الله ﴾، بمعنى أنّ رسل الله هم ﴿ الله ﴾[١]، وهو طرف التشبيه و وجهه الكاشف عنه ، و﴿ أَعْلَمُ ﴾ حينئذ خبر مبتداء محذوف ، أي « هو أعلم حيث يجعل رسالاته » .

(وله وجه بالابتداء إلى « أعلم حيث يجعل رسالاته »[٢]) وهذا الوجه هو الكاشف عن التنزيه ظاهرا ، فإنّه تضمّن التشبيه أيضا ، كما أن الأوّل[٣] متضمّن للتنزيه على ما يخفى ، إلاّ أنّ الغرض اشتمال هذه الصورة الكلاميّة للوجهين .

(وكلا الوجهين حقيقة فيه)، أي لاتفاوت بينهما بحسب التقدّم والتأخّر والوضوح والخفاء ؛ على ما هو المبادر إلى الأذهان العامّة من العلماء الرسميّة التي عندهم لا محتمَل للوجه الأوّل أصلا ، وذلك لما لهم من الحجب التقليديه

---

١) ظاهره كفر وزندقة ، باطنه نور ومعرفة . ظاهره من قبله العذاب ، وباطنه فيه الرحمة ؛ كما قال قبلة العارفين علي عليه السلام : « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزلة » - نوري .

٢) لعل وجه توجه كلا التضمنين مكانة لفظ « أعلم » - بصيغة التفضيل - بالمعنى المعروف بوضع الجعلي ، إذ الزيادة التفضيلية مشعرة إلى التنزيه والقدرالمشترك ينبئ عن الشركة والمشاركة المقابلة للتوحيد ، وللتنزيه فيه إشعارآخر هو الإشارة التي يتضمنها قوله :« حيث يجعل رسالته » لأن طور هذا الجعل كاشف عن القدرة والاقتدار وعن الاستقلال في الإرادة والاختيار - فاعتبروا يا أولى الأبصار - نوري .

٣) سرّذلك هو الإشارة إلى سريان نورالألوهية بالسراية الإحاطية الوجودية ﴿ ألا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] ، و نبي الأنبياء وخاتمهم منزلة نوره الذي هو نور الله الساري في السماوات والأرضين ، واسمه الذي أشرقت به السماوات والأرض منزلة اسم الله المحيطة ، بل ومنزلة نفس الإحاطة - فافهم إن كنت عارفا بلسان الإشارة - نوري .

والاعتقادات الاعتياديّة التي قداستحصلوها[1] من آبائهم وراثة ومن مشايخهم وأُستاذيهم تعلّما وكسبا ، فلا يمكن لهم الترقّي عنها أصلا ، ولذلك ترى الكمّل من الأنبياء لا يظهرون لهم من ذلك شيئا ، مع أنهم مبعوثون للإظهار ، و مأمورون بالإشاعة والإبلاغ ؛ و إلى ذلك أشار بقوله :

[كلّموا الناس على قدر عقولهم]

(فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه ، وبالتنزيه في التشبيه ؛ وبعد أن تقرّر) أمر إظهاره (هذا) على الطالب المسترشد والمتفطّن المهتدي (فنرخي الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد) الذي[2] ينقد بنظره العقليّ فرائدَ الحقائق و المعارف ، ويذهب إليها ، كما هوسبيل سائر**المتكلّمين والحكماء** ، وهوصاحب التنزيه ، لا حظّ له في التشبيه أصلا ؛(والمعتقد) الذي يعتقد ظاهر ما أُنزل من الكتاب بلا تأويل[3] فيه ولا تدبّر وتفتيش عنه ، كما قيل : « الاستواء معلوم ، والكيفيّة مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ؛ وهو المشبّه الصِرف الذي لا حظّ له في التنزيه أصلا .

فلابدّ للمحقق أن يمكّنهما فيماهم عليه بإرخاء الستور والحجب ،(وإن كانا من بعض صور ما تجلّى فيها الحقّ ، ولكن أمرنا[4] بالستر) وأن لايظهر للناس إلاما هو على قدرعقولهم وطبق عقائدهم ، وذلك (ليظهر تفاضل استعداد

١) د : قد استخلصوها .
٢) د : التي .
٣) د : بلاتأمل . (م أيضا كتب كذلك ثم استدرك بما في المتن) .
٤) د : قد أمرنا .

الصور) ويتمّ به أمر ظهور تفاصيل أحكام الأسماء بجزئيّاتها على ما هو مبتغى ألسنة استعداداتهم .

[التجلي بحكم استعداد محله]

(و) يظهر(أن المتجلّي في صورة بحكم استعداد تلك الصورة ، فينسب) المتجلّى له ، أو على صيغة المجهول وهو أظهر - وفي بعض النسخ أيضا :« فإنّ المتجلي »، وذلك غير بعيد عن الصواب -.

(إليه) أي إلى المتجلّي (ما تعطيه) تلك الصورة (حقيقتها ولوازمها) أي ينسب المجلى إلى المتجلّي ما يعطيه عين ذلك المجلى من التنزيه والتشبيه و لوازمه - من الظهور والستروالمعرفة والنكر كذا وغيرذلك -كل ذلك تحقيقا لقضيّة الظهور والإظهار، وتفصيل أحكام الجزئيّات و إعطاء حكم الكثرة حقّها .

[رؤية الحق في النوم والاختلاف في تعبيره]

(ولابدّ من ذلك ، مثل من يرى الحقّ في النوم ، ولا ينكر هذا) لسعة عالم المثال ، وظهوركل ما يمكن أن يتخيّل فيه عند كلّ أحد (و أنّه لاشك الحقّ عينه) ، فإنّه عين سائر المراتب من الحضَرات والعوالـم ، (فيتبعه) الحقّ (لوازم تلك الصورة)، أي أعراضها الخارجة عن ذاتها -كـالوضع و المقدار واللون المعيّن مما يلزم تلك الصورة - (وحقائقها) أي ذاتياتهـا التي يتقـوّم بها الصورة (التي تجلّى فيها) الحقّ (في النـوم ؛ ثمّ بعد ذلـك) عند الانتباه في النشأة الجمعيّة وانقهارحكم الخيال والمثال (يعبُر) أصله من العَبر، وهو تجاوز من حال إلى حال ، ومنه اشتق عبرة العين والعبارة ، و إليه أشار بقوله :

(أي يجاوز[1] عنها إلى أمر آخر يقتضي التنزيه) عقلا ، إن كان المعبّر من أرباب العقول والأنظار ، (فإن كان الذي يعبرها ذا كشف أو إيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط) فإنّ أحدهما صاحب القلب . والآخر من ألقى إليه السمع وهوشهيد ؛ وهما إنما يحكمان بالتنزيه الذي في التشبيه - لابالذي يقابله ، وهو المعبّر عنه بـ« فقط »-؛(بل يعطيها حقا من التنزيه[2] ومما ظهرت فيه) من الأوصاف التي هي مبدء التشبيه ؛ إذ قد عرفت أنّ الحقّ عين هذه الصورة المثاليّة في عالمها .

[التعبير والعبارة]

وأما في عالم اليقظة والانتباه الذي هو موطن التحقيق ، فهو العبارة التي يعبّر بها عن تلك الصورة ، و إليه أشار بقوله : (فالله[3] على التحقيق عبارة) يعبَّر بها سائر الصور التي رأى بها الراؤون في مداركهم . فإنّ الوجود الكلامي هوالذي تفرّدبه الحقّ من العين الموجود ، واختصّ به من بين الصورالخارجيّة تحقيقا ، على ما نطقت به الشرايع وجاءت به الرسل ؛ و إلاّ فسائرالأطوار من الوجود وجميع المراتب الاستيداعيّة منها والاستقراريّة للحقّ فيهاجهة وللعالَم فيها أُخرى[4] ، كما سيحقّق أمره آنفا .

ثمّ إنّ العبارة التي قد اختصّت بالحقّ لها صورة ظاهرة ، وهي الحروف

---

١) عفيفي : أي يجاز .
٢) عفيفي : بل يعطيها حقها من التنزيه .
٣) د : فان الله .
٤) كل شيء ذو وجهين : وجه يلي ربه ، ووجه يلي نفسه ؛ كما قالت الحكماء : كل ممكن زوج تركيبي + نوري .

التي هي مختزن الحقائق الإلهيّة ، كما نبّهت على بعض ما اشتمل عليه الحروف « الله » ، ولها معنى خفيّ ، وهوالعبور عمّا يدرك ، ويحيط به المدارك كما نبّه عليه في تعبير الرؤيا ، وإليه أشار بقوله : (لمن فَهِمَ الإشارةَ) ، فإنّ الإشارة هي المعنى الخفيّ .

[المؤثر هو الله تعالى ، والمؤثر فيه العالم]

(وروح هذه الحكمة وفصّها ، أنّ الأمر ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه ، ولهما عبارتان) كاشفتان عن خصوصيتيهما الامتيازيّة ، أي يعبّر بهما إلى ما هو لبّه ومغزاه (فالمؤثّربكلّ وجه) سواء كان بالتبعيّة أو الاستقلال ، تامّا في التأثير [الف/٣٠٨] أوغيرتامّ ،(وعلى كل حال) من أحوال الوجود- موجوداكان في الخارج أو في الذهن ، حقيقيّا أواعتباريا - (وفي كل حضرة) من الحضرات الإلهية والعوالم الكيانية : (هو الله[1]) ، فإنّك قد عرفت أنّه العبارة الكاشفة عن الخصوصيّة الخاصّة به دون غيرها من الوجوه والأحوال والحضرات .

(والمؤثّر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هوالعالَم) ، أي هوالعبارة الكاشفة عن خصوصيّة العالميّة ، لاغير ذلك من الوجوه والأحوال التي للعوالم .

(فإذاورد) لك من عالم الأعيان والحقائق شيء (فألحِق كلّ شيء بأصله الذي يناسبه ؛ فإنّ الوارد) الذي يحدث ظهوره (أبدا لابدّ وأن يكون فرعا عن أصل) وجزئيّا لكليّ ، مما يحيط به مما هو فيه بالقوّة . فيخرج عنه بالفعل

---

١) عفيفي : وهو الله .

كالفاعل والقابل مثلا ؛ فإنّه لابدّ لكلّ وارد أن يكون تحت أحدهما ، فرعا عنه ؛ سواء كان الوارد من الحقائق الإلهيّة أو الكيانيّة ،(كما كانت المحبّة الإلهيّة) في قرب النوافل إنما ظهرت (عن النوافل من العبد ، فهذا أثر) - يعني المحبّة الإلهيّة - (بين مؤثّر) هوالعبد بقوّة النوافل ،(ومؤثّر فيه) هو الحقّ ؛ ولذلك (كان[1] الحقُّ سمعَ العبد وبصرَه وقواه عن هذه المحبّة) إلحاقا بأصله ، فإنّ قُوى العبد هو المؤثّر بالتزام النوافل في الحقّ ، حتّى يخرج الأثر - وهي المحبّة - من القوّة إلى الفعل، فإذا أُلحِق كلُّ شيء بأصله يكون قُوى العبد هو الحقّ ، والمحبّة الإلهيّة هنا أثرمن العبد .

[أقسام الناس في فهم المعارف]

ثمّ إنّ هذا الكلام لبُعده عن مدارك العامّة وأذواقهم مهّد مقدّمة لبيانه ، قد فصّل فيها مراتب الناس في فهم ذلك الأصل ، تنزّلا إلى مداركهم ، وقال : (فهذا أثر محقّق لاتقدر على إنكاره ، لثبوته شرعا) لوروده بطرق صحيحة[2] من الحقّ بلسان الخاتم ،(إن كنتَ مؤمنا) حقّا ، لا تقليدا مبدؤه الرعونة وقبول الناس .

(و أمّا العقل السليم)- عمّا يعوقه عن كماله -(فهو إمّا صاحب تجلّ إلهيّ) إذا وفّق لما قدّر لأصل استعداده من إدراك الحقائق كلّها ، على ما هي عليه ، فهو (في مجلى طبيعيّ ، فيعرف ما قلناه ، و إما مؤمن مسلم) يُلقى السمعَ لصاحب التجلّي والبيان ، فهو (يؤمن به ، كما ورد في الصحيح)؛ فما

---

١) عفيفي : وكما كان .
٢) حديث قرب النوافل مضي فيما سبق .

بقي إلاّ صاحب النظروالاستدلال ، فإنّه غير مؤمن بإلقاء السمع إلى صاحب التجلّي ، ولا بالغ عقله إلى كماله الطبيعي ؛ (و) حينئذ (لابدّ من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث) ضرورة نفاذ أمره في هذه النشأة وعدم انقهاره أصلا ، فيكون تحت حكمه (فيما جاء به الحق في هذه الصورة لأنّه مومن بها) .

هذا على تقدير أن يكون الباحث من **حكماء الإسلام والمتكلّمين من الملّيين** ، فأمّا إذا لم يكن منهم - **كالفلاسفة** الذين قصروا طريق الاستفاضة على النظر المجرّد و البحث البحت - فإليه أشار بقوله : (و أمّا غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم) فإنّهم يوصون[١] أولا بتسخيرقوّتي الوهم والخيال وعزلهم[٢] عمّا في تصرّفهما من مدارك الجزئيّات مطلقا - صوريّة ومعنويّة - حتى يصفو لهم حكم صرافة العقل في الكليّات المنزّهة عما يشوب به قدس التنزيه ؛ و يميل إلى هذا المشرب أكثر المنتمين إلى التحقيق والمنتسبين إلى **التصوّف** ، حتى أنّ بعض شارحي هذا الكتاب[٣] يستشمّ المتفطّن من كلامه رائحة ذلك الميل ، ومن ثمّة تراه يستهجن مدركات الوهم كل الاستهجان .

[الغرض من الحكايات القرآنيّة تقرير أحوال الإنسان]

وكأنّك قد اطّلعت في طيّ هذه التعليقات أنّ ما في القرآن الكريم مما يفهم منه العامة أنّه حكاية الأمم السالفة في الأزمنة الماضية ، إنما هو تقرير أحوال الأُمم الحاضرة في كلّ زمان ، على ماعبّر عن ذلك ألسنةُ استعداداتهم ؛ ويعبر

١) د : يؤمنون . (م أيضا كتب كذلك ، ثم استدرك بما في المتن) .
٢) أي وعزلهم عن منصب الحكم رأسا + نوري .
٣) يظهر أنه إشارة إلى الشارح الكاشاني ، راجع شرحه : ص ٢٨٠ .

من الأزل إلى الأبد ما هو أساطير الأوّلين - على ما زعم الجاحدون للتنزيل و جلالة قدره من أرباب الزيغ والطغيان - ومن ذلك حكاية تخصيص آدم بمنصب الخلافة ، واغتباط الملأ الأعلى له في ذلك وادّعاؤهم أنّهم المستحقون لها بتقديسهم وتسبيحهم ، وأنّ آدم بما فيه من قوّتي[1] الوهم والخيال والشهوة والغضب ، بعيد عن نيل مثل تلك المنقبة الكريمة ، وتعيير الحق عزّشانه لهم في ذلك الدعوى بأنّ آدم بجمعيّته التي اختص بها من احتياز[2] القوى - التي هي مبدء الشعور والإشعارلطرف التشبيه من الحقّ - يعلم من الأسماء الكاشفة للحقّ ما لا يعلمون ، وهي الأسماء الوجوديّة المبيّنة للحقائق التشبيهيّة التي بها يتمّ أمر التنزيه .

[التشابه الفكري بين الملائكة وأهل النظر]

فإنّ تلك القصّة بعينها هي التي بين الحكماء من أهل النظر والاستدلال وبين **أرباب الأذواق** من أُولي الألباب ، فإنّهم هم الذين يستفتحون مدارك القوى البشريّة والجمعيّة الآدميّة ، ويستحقّون[3] ما يستحصل من تلك القوى - التي رئيسهم الوهم - بأنّها لايمكن لها تسبيح الحقّ ، فإنّها مبدء الإفساد و إهراق الدماء ؛ فيعزلون تلك القوى عن درجة الاعتداد بمداركها والاعتبار بأحكامها و يحصرون أمر ذلك الاعتداد والاعتبار في العقل المجرّد الذي يسبّح الحقّ و يقدّسه ، ذاهلين عن قصور عقلهم المجرّد عن أداء التنزيه حقّه ، وأنّهم هم المفسدون في عزل تلك القُوى ، ولكن لايشعرون منزلتهم .

---

١) د : قوة .
٢) د : اختيار .
٣) د : يستحفون .

[تسلّط الوهم على أصحاب النظر]

ومن آيات قصورهم في رتبة الشعور والعلم أنهم يحكمون على الوهم وسدَنته بالوهم ، ويعزلونه بأمره ، ذاهلين عنه وعن أنّه هو الحاكم ، يعزل نفسه بما لايُشعر به صاحبُ النظر الفكريّ ، ضرورة أنّ الوهم من المعاني الجزئيّة التي إنما يدركها الوهم ؛ فصاحب النظر انما يدركه ويعزله به ، (فيتخيّل بنظره الفكري أنّه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلّي في الرؤيا) مما لايناسب تنزيه العقل المجرّد له من الصور الجسدانيّة والمثل الجسمانيّة التي استحال عنده بنظره[1] الفكري أن يكون لله .

(والوهم في ذلك) التخيّل (لايفارقه من حيث لا يشعر به) ، فإنّه هو السلطان الحاكم في هذه النشأة - كما عرفت آنفا - ولكن لاتّحادّه بالكلّ - لما تقرّر من أنّ السلطان هو الهيأة الجمعيّة الكلّيّة - لا يشعر به (لغفلته عن نفسه) ، فإنّه يحسب أنّ الوهم أمر غيره ، وعرَض يفارقه ، فهو بعْدُ في سِنة الغفلة ورقاد الذهول ، إذا مات عن نظره الفكريّ انتبه من نومه ، وتيقّظ ليومه ؛ فلا تغفل عن دقائق هذه الإشارات فإنّه من جلائل الحقائق .

[المؤثّر والمتأثر في الداعي والمجيب]

(ومن ذلك) - أي مما ورد لك مما لابدّ فيه من إلحاق كلّ شيء من أحكامه المتكثّرة المتفرّعة بأصله ، الذي يتفرّع عنه ولكن الحكم مع أحديّة العين حتى يتحقّق معناه -(قوله تعالى : ﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾) [٤٠/٦٠]

---

١) د : بنظر .

فإنّ الدعاء يخالف الإجابة حكما ، فلذلك نسب الدعاء إلى العبد المتأثّر بحسب أصله ، والإجابة إلى الحقّ المؤثّر .

هذا ما يدل على ذلك إجمالا ، والذي يدلّ على ذلك تفصيلا ما (قال تعالى :﴿ وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾) [١٨٦/٢]، فإنّ أحكام المتأثّر العبد والمؤثّر الحقّ قد فُصِّل في هذه الآية تفصيلا، حيث عيّن مقام بُعد العبد السائل بإثبات الواسطة ، و قُرب المجيب الحقّ بقوله : ﴿ قَرِيبٌ ﴾ ، وأشار إلى أحديّة فعل الحقّ المؤثّر بقوله :﴿ أُجِيبُ ﴾ ، و إلى أنّ اختلافه بحسب الصور والأحكام المتكثّرة إنّما هو من جهة العبد المتأثّر بقوله :﴿ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ ، حيث عبّر ما يتعلّق بالعبد من السؤال والدعاء بصيغ ثلاثة متكثّرة - من المصدروالصفة والفعل - وفيه إشارة أيضا إلى ما للعبد من الألسنة التي له عند الدعاء : أحدها لسان الاستعداد المشارإليه بصيغة المصدر. والثاني لسان الحال ، المعبّر عنه بصيغة الوصف . والثالث لسان الفعل والقول المدلول فيه بصيغة الفعل .

و إذ قد تختلف قبلة الدعاء في موطن الفعل لتشابه الصور والأشكال هنالك دون غيره، فتنحرف حينئذ عن سمت[١] إطلاقه ، خصّصه بقوله :﴿ إِذَا دَعَانِ ﴾ .

ثمّ إنّه لابدّ من اختلاف الصور هناك ، (إذ لا يكون مجيبا إلا إذا كان مَن يدعوه) ووجد الداعي مستقلا بحسب الصورة (و إن كان عين الداعي عين المجيب ، فلا خلاف في اختلاف الصور) فإنّ العين متّحدة ، فلو لم تكن

١) د : سمة .

الصورة منها تتكثّر وتختلف ، لا يمكن ورود المتقابلين لها ، (فهاتان صورتان بلا شكّ) .

ثمّ إنّك قد عرفت مما سبق لك آنفا أنّ للهويّة المطلقة كليّتين إحاطيّتين بحسب مَشعري الوهم والعقل ، الذي هما مناط أمر التنزيه والتشبيه ، وأنّ الذين هو مدرَك الوهم منهما هو المسمّى **بالكلّ** [١-] في **عرف النظر**، والذي هو مدرَك العقل يسمّى **بالكلّي**[-١] في عرفهم ؛ وقد أشار إليهما بقوله[٢] : « فارتبط الكلّ بالكلّ » ، فهاتان هما الصورتان اللتان قد أشار إليهما بصورة التمثيل .

فالأوّل من الكلّين - أعني مدرِك الوهم ومناط حكم التشبيه - هوالذي دلّ عليه قوله : (وتلك الصور كلّها كالأعضاء لزيد ، فمعلوم أنّ زيدا حقيقة واحدة شخصيّة ، وأنّ يده ليست صورة رِجله ولا رأسه ولاعينه ولاحاجبه ، فهو الكثير الواحد - الكثير بالصور ، الواحد بالعين -) .

والثاني من الكلّين الذي هو مدرَك العقل ومناط حكم التنزية ، وهوالذي أشار إليه بقوله : (وكالإنسان : واحد بالعين بلا شكّ) وحدة نوعيّة ،(و لا شكّ أن عمرا ما هو زيد ولاخالد ولاجعفر ، وأنّ أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهي وجودا ، وإن كان واحدا بالعين ، فهو كثير بالصور و الأشخاص) .

فقد عُلم بهذا التصوير و التمثيل أنّ العين الواحدة قد تظهر في الصور الكثيرة ، سواء كان في تنزيه العقل أو تشبيه الوهم .

١-١) تكرر في د .

٢) ص (٧٦٦) .

[مثال آخر لرؤية الواحد كثيرا]

ثم إنّ هذا التقرير إنما يفيد للمستبصرين بطريق النظر والاستدلال ، وأما أهل الإيمان العقدي فلا نفع لهم فيه أصلا ، ولذلك قال منبّها لهم : (وقد علمت قطعا إن كنت مؤمنا حقّا) ، بما روي[1] في الصحاح من ثقاة الرواة عن الحضرة الختميّة ، الكاشفة عن الأمر بما هوعليه (أنّ الحقّ عينه يتجلّي يوم القيامة في صورة ، فيُعرف ، ثمّ يتحوّل في صورة فيُنكر ، ثمّ يتحوّل عنها في صورة فيُعرف) .

(وهو هوالمتجلّي - ليس غيره - في كلّ صورة ؛ ومعلوم أنّ هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأُخرى ، فكان العين الواحدة قامت مقام المرآة) في إراءة الصور المتخالفة في القبول والرد عند توجّه المعتقِد إليها .

(فإذا نظَر الناظرُ فيها إلى صورة معتقَده في الله) المأنوسة إليها ، المشغولة بها ، لقوّة الرقائق الارتباطية التي بين تلك الصورة ومعتقَدها ، حيث حكمت بتصويره[2] إيّاها ، وجعلها قبلة قبوله بين الصور: (عَرَفه وأقرّ به ؛ و إذا اتّفق أن يرى فيها معتقَد غيره) من الصور المتمثّلة بها :(أنكره ؛ كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره ، فالمرآة عين واحدة والصوركثيرة في عين الرائي) لا في العين الواحدة ، فإنّها منزّهة عن الصوركلّها (وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة) فإنّها بمنزلة العين الواحدة التي هي القابليّة الأُولى ، وهي من الفيض الأقدس عن الثنويّة مطلقا .

---

١) راجع ما مضى في ص ٣٥٩ .

٢) د : بتصوير .

[أثر المرآة في الإراءة]

ثم إنّك قد عرفت أن مبدء التعيّنات إنما هوالقابل ، ومـن ثمة قال :(مع كون المرآة لها أثرفي الصور بوجه)وهوحيثيّة كونها بمنزلة القابل الطالب بلسان الاستعداد أحكام التعيّنات ووجوه التخصيصات ،(وما لها أثر بوجه) وهو من حيث أنّها بمنزلة العين الواحدة التي قـد اندمجت[1] فيها تلك الأحكام ، و تلاشت وجوه ظهورها [2].

[مبدء الاختلاف في الخصوصيّات]

(فالأثر الذي لها كونها تُرَدّ الصور متغيّرة الشكـل - من الصِغر[3] والكِبر، والطول والعرض)، فإنّها بمنزلة مبادئ الاختلاف الأسمائيّة والشؤون الذاتيّة و إنما تختلف الأسماء بالحيطة والشمول ، والاندراج والكليّة ، وهي التي بمنزلتها الصِغر والكِبر والطول والعرض ، فإنّها مقادير إنما تتخالف بها الأشياء ، تخالفا عرَضيّا نسبيّا لا ذاتيا حقيقيّا .

(فلها أثر في المقادير) التي هي مبدء الخصوصيّات ؛ وهذا يناسب ما تسمعه من الصدرالأول من الحكماء **الفيثاغوريين** - أرباب التعاليم - حيث

---

١) كما هو شأن مبدء الخاطر المسمى بقوة الخيال . سيما مبدء خواطر أصحاب اليمين ، وهم أصحاب النعيم الجسماني في جنة الخلد ؛ فان ذلك المبدء الذي هو مصدر الخواطر والصور الجنانية الحاضرة بين يدي المبدع إنما هو مجمع وجودات تلك الخواطر بوجه الاندماج ، أي بوجه الكثرة في الوحدة بنحو أشرف وأعلى - نوري .

٢) فتلك العين الواحدة تشبه أن تكون مظهر مصدوقة ، قوله تعالى : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [٢٩/٥٥] أي شأن يبديه ، لا شأن يبتديه - فافهم - نوري .

٣) د : الصغيرة .

ذهبوا إلى أن العدد أصل الماهيات ، وما تراه قد عوّل عليه أهل التحقيق من **تلامذة الأئمة المهتدين** ، نقلا عنهم ، حيث ذهبوا إلى أنّ استخراج الخواصّ من الأشياء إنمايعلم من العدد المستخرج من أسمائها؛ وهذامن أصول ما ذهب إليه **السيد** سلام الله على آبائه الكرام و عليه ، على ما أُومى إليه في المقدمة .

فعلم أنّ مبدء خصوصيّات الأشياء وتمايزها إنما هو**القابليّة** الأُولى المتمثّلة هاهنا بالمرآة ،(وذلك) الأحكام الخصيصة بكل منها تفصيلا (راجعٌ إليها) .

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ تلك القابليّة إنما هو من الفيض الأقدس ، الذي لامجال للثنويّة فيه أصلا ؛ فوجّه ذلك المعنى في المثال المذكور بقوله (و إنما كانت هذه التغيّرات منها لاختلاف مقادير المرائى[1])، أي تلك الآثار والخواصّ ليست من الأفعال [الف/٣٠٩] المباَئنة للمرائى والقابليّات الخارجة عنها ، بل القوابل إنما هي قوالب تلك الخصوصيّات ، و هي صورة ظهورها و مثال ظلّها وعكسها .

ثمّ إنّ التجليّات كما أنّ منها ما هو أسمائيّ وهي متخالفة الأحكام ، فمنها ما هو ذاتيّ أحديّ العين والحكم ، والمثال يجب أن يطابق سائر أفراد الممثّل و جميع جزئيّاته ، فأشار إلى تصويرالأسمائيّ منها والذاتيّ مفصلا ؛ فالذاتيّ الذي هو أحديّ العين و الحكم هو المعبّر عنه بقوله :

[التجلّي الذاتي والأسمائي]

(فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرائى[2]) عند تمثّل الصورة بنظرك

---

١) كذا . ولعل الصحيح هنا وفيما يلي : المرايا . ٢) عفيفي : المرايا .

الواحد بالعين والشخص ،(لا بنظر[١] الجماعة)، فإنّه لامجال للتعدّد في هذا التجلّي أصلا ، [٢]-فلذلك قال : (وهو بنظرك[٣] من حيث كونه ذاتا) ، أي المرآة هاهنا ليس إلاّ نظرك نفسك ، من حيث الوحدة العينيّة-* التي لامجال للمغائرة ولا للكثرة فيها أصلا، فهو الظاهر، وهوالمظهر (فهو غنيّ عن العالمين) هذا أمره من حيث الذات .

(و) أما (من حيث الأسماء الإلهيّة فذلك الوقت) والزمان الجامع لشتات المقولات التي كانت كل واحدة منهامظهر اسم من الأسماء الإلهيّة، فذلك الزمان الجامع (يكون كالمرائى[٤] ؛ فأي اسم إلهي نظرت فيه نفسك أومَن نظر، فإنما يظهر في الناظر حقيقة ذلك الإسم) ، فالناظر هاهنا هو الذي في المثال المذكور بمنزلة المرآة ، التي يظهر فيها مثال الشخص عند التعاكس ، و هي معدومة بنفسها ، لا حظّ لها من الوجود ، والموجود بالحقيقة هو ذلك الاسم ؛ ولذلك قال : « حقيقة ذلك الاسم » .

(فهكذا هو الأمر) من أنّ الناظر نفسها معدومة العين والأثر كما ظهر في المثال (إن فهمت ، فلا تجزع) من هذا العدم (ولا تخف) من نسبة البوار والهلاك إلى نفسك ، (فإنّ الله يحبّ الشجاعة ولوعلى قتل حيّة ، و ليست الحيّة سوى نفسك) .

ثم إنّ في العبارة الختمية - هذه - لطائف قد نبّه إليها إيماء :

---

١) عفيفي : لاتنظر .
٢ - -*) ساقط من د .
٣) عفيفي : وهونظرك .
٤) عفيفي : كالمرايا .

منها أن النفس بقتلها لاتموت في حدّها الذاتي ؛ و في عبارة « الحيّة » دلالة على ذلك ؛ و إليه أشاربقوله :(والحيّةُ حيّةٌ لنفسها بالصورة والحقيقة) .

[النفس معدومة غير قابلة للعدم]

ومنها أنّها إذا كانت النفس حيّة بذاتها فلا تقبل بالقتل سوى فساد الصورة الحسيّة وإسقاط النسبة الوهميّة ، وبيّن أنّهما ليسا من حقيقتها القائمة الدائمة في شيء ، وذلك هومبدء محبّة الله تعالى له ؛ و إلى ذلك أشار بقوله : (والشيء لا يُقتل عن نفسه ، و إن فسدت[1] الصورة في الحسّ ، فإنّ الحدّ) العقليّ (يضبطها) بذاتياتها ، ضبطا جامعا لأفرادها ، مانعا عن غيرها ،(و الخيال لا يزيلها) عن الصورة الجسدانيّة التي عليها ، (وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات) من الجزع عن فنائها حيث مهّد « فلا تجزع » ، (والعزّة والمنعة) من تطرّق النقص إليها ، فلاخوف عليهم حيث مهّد « ولاتخف » (فإنّك لاتقدرعلى فساد الحدود) الذاتيّة التي للحقائق .

(وأي عزّة أعظم من هذه العزّة ؟) التي لا يمكن أن يحوم حول حمى حدوده الذاتيّة تطرّق نقص ولا فساد ، ولكن لما فسدت الصورة الحسيّة التي هي مبادئ حكم الخيال ، بالقتل الذي هو مبدء ثَوران أمر الوهم وسلطانه ، حكم الوهم تابعا للمتخيّلة بذلك القتل ، (فتخيّل[2] بالوهم أنّك قتلتَ) .

---

١) عفيفي : افسدت .
٢) عفيفي : فتتخيل .

[أيّ وهم حكمه باطل]

وهذا الوهم الذي يتبع المتخيّلة في أحكامها هوالذي يذمّه **الحكماء** المحققون وينسبون أحكامه إلى الفساد ، حيث يشيرون إلى الأحكام الفاسدة بأنّها أوهام ، وصارذلك مزلّة أقدام المتأخّرين منهم ، وحسبوا أن الوهم مطلقا حكمه باطل ؛ وليس كذلك ، فإنّ الوهم المستقلّ بالحكم أو الذي يتبع العقل في حكمه ، فهومن أساطين حكّام هذه النشأة عند اقتناص الحقائق الذوقيّة ، ولذلك قال :

(و بالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة في الحدّ) ، أي الحدّ الكلّي الكاشف عن الحقيقة ، لايزال الوهم يتصوّر فيه أشخاصها وجزئيّاتها ؛ فصورة الشخص التي غابت بالقتل عن الحسّ وحكمت المتخيّلةُ - عند استتباعها الواهمة - بفسادها تبعا للحسّ ، لا زالت موجودة ؛ فإنّ مقوّمات حقيقته وذاتيات حدّه غير قابلة للفساد أصلا ، والعوارض المشخّصة لها إنما هي لوازم غير ممكنة الانفكاك عنها .

[وما رميت إذ رميت]

فعلم من تشبيب هذه المقدّمات أنّ نفس العبد حيّة في ذاتها ، على ما أُشير إليه في العبارة الختميّة ، ولها تأثير في ذاتها ، ولكن لا من حيث أنّها عبد و إن قتلت وأُسقطت عنها الإضافات من الأفعال و الصفات ، (والدليل على ذلك) عقلا وذوقا ما أُشير إليه آنفا ونقلا قوله تعالى :(﴿ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللهَ رَمَى ﴾[١٧/٨] والعين ما أدركت) عند مشاهدة ذلك الفعل و صدوره من الفاعل (إلاّ الصورة المحمديّة ، التي ثبت لها الرمي في

الحسّ) ، ولا شكّ أنّ الصورة الحسيّة من كل شيء هي الفاسدة بذاتها ، لأنّها صورة كونيّه ظليّة ، وإن كانت في الحقيقة هي المشتملة على الصورة الحيّة بذاتها ، وهي التي باعتبار التأثير منها ونسبة الفعل إليها حقّ -كما سبق بيانه - ولذلك قال : (وهي التي نفى الله الرمىَ عنها أولا) ، يعني باعتبار الصورة الأُولى ، (ثم أثبته لها وسطا) ، يعني باعتبار الصورة الحقيقيّة التي هي البرزخ الجامع بين العبديّة والحقيّة ، الواقعة في وسط الاعتدال ؛ ولذلك وقعت في العبارة القرآنيّة وسطا بين نفي التأثير عن الصورة المحمديّة و بين استدراك إثباته لله تعالى فيها ، كما قال :

[الرامي هو الله في الصورة المحمدية]

(ثمّ عاد بالاستدراك أنّ الله هوالرامي في صورة محمديّة)- وفي خصوصيّة عبارته هاهنا بقوله : « ثم عاد » إشعار بدقيقة من جلائل الحكم ، وهي أنّ المُعاد الحقيقيّ والمراد الغائيّ إنما هو الظهور بصورة الأثر ، والبروز بكسوة الغلبة بالفعل والقهر ، والكلام والخبر ؛ فهي إشارة إلى ختم الولاية ، كما أنّ الأولين - يعني النفي والإثبات - إشارة إلى ختم النبوّة -.

(ولابدّ من الإيمان بهذا) ، يعني أنّ التأثير مطلقا بدءا وإعادة للحق ، ولكن في صورة محمديّة ؛ (فانظر إلى هذا المؤثّر) كيف تنزل متدرّجا[1] في إظهار كماله صورةً ومعنىً ، من آدم في مدارج الأنبياء (حتى أنزل الحقّ في صورة محمديّة) خاتميّة مُظهرة لأمر الكمال بالتعبير عن تمام الكلام ، وكاشفه له عن تمام المرام ، حيث أبان (وأخبر الحقُّ نفسُه عبادَه بذلك ، فما قال أحد

---

١) د : مندرجا .

منّا ذلك[1] ، بل هو قال عن نفسه - وخبرُه صدقٌ والإيمان به واجب ، سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه) ، فإنّ الفائزين بنيل الكمال الإنساني - كما مرّ غير مرّة - قد انحصر أمرهم في طائفتين : وهما **العالمون** أصحاب القلوب ، أو **المؤمنون** أرباب إلقاء السمع : (فإمّا عالم ، و إمّا مسلم مؤمن) .

[الفرق بين حكم النظر والذوق في مسألة العلة والمعلول]

ثمّ إنّه استشعر أن **يقال** هاهنا : إنّ أصحاب العقول- الذين يستحصلون المعارف والحقائق بالنظر والفكر - لايتمّ هذا الكلام عندهم ولا يستقيم هذا الحصر في الطائفتين لديهم ، **فأشار** إلى دفع مقالهم بقوله :

(ومما يدلّك على ضعف **النظر العقلي** من حيث فكره)- لا مطلقا ، فإنّه الذي يدركه العقل عند بلوغه رتبة ذوق الرجال ، وما قصر عنه أفهام الواقفين في مواقف بدايات المدارك البشريّة - من أطفال أهل الطلب و طفيليّ طريق نوال كمالهم - حكم العقل من حيث فكره فيما نحن بصدده ، وهو (كون العقل يحكم على العلّة أنّها لاتكون معلولة لمن هي علّة له ؛ هذا حكم العقل) من حيث نظره الفكريّ على ما هو الظاهر عند المسترشدين بطريق النظر ، (لاخفاء به) عندهم بناء على الأصل المبرهَن : « إنّ القابل لايكون فاعلا » .

(وما في علم التجلّي إلاّ هذا) الذي حقّق أمره لك ،(وهو أنّ العلّة) التي هي مبدء التأثير(تكون معلولة) متأثّرة (لمن هي علة له)، كفعل الحقّ

١) عفيفي : أحد منا عنه ذلك .

في الصورة المحمّديّة ، فإنّه علّة لها ؛ مع أنّ الصورة المحمّديّة في التجلّي علّة للفعل الحقّ[1] ، وهو الرمي .

[تقريب حكم العقل والذوق في مسألة العلة والمعلول]

(والذي حكَمَ به العقل) في هذه المسألة - من أنّ الفاعل من حيث أنّه فاعل لايمكن أن يكون قابلا بتلك الحيثية -(صحيحٌ) ولكن (مع التحرير) ؛ يعني إذا حرّرما هومحلّ النزاع حقّ التحرير؛ فإنّه مالم يحرّر ويبيّن المبحث (في النظر) والبحث لا يتمّ تقريب الطرفين فيه ، ولا يتميّز الصحيح عن الفاسد منه على ما بيّن في صناعته .

(و) العقل الفكريّ (غايته في ذلك) البحث (أن يقول) في توجيه ما رآه مخالفا لمقتضى النظر والفكر ، وتطبيقه على قانون البحث وميزانه (إذا

١) لايخفى أن الحق الذي يوصف به فعل الحق الحقيقي تعالى ، هوالحق الإضافي ، وفاعل الفعل المضاف إلى الحق هوالحق الحقيقي ، وبون مابين الحق الحقيقي وبين الحق الإضافي المسمى بالحق المخلوق به الأشياء . فعلى هذا لاتنافي ولا منافاة بين علم التجلي وبين العلم الفكري ، إذ المراد من الفكري في قول أصحاب العقول الفكرية في هذا المقام هو عدم صلوح المعلول بالذات لعلية ذات الفاعل بالذات الذي هو الحق الحقيقي ، لا لعلية وصف ما من أوصافه الفعلية الغيرالكمالية بضرب من الاعتبار ،كما يراه أرباب علم التجلي والعلم الذوقي .كيف لا ، و لا يمكن تصور المنافاة بين العقل الصريح وصريح العقل المسمى بالضروري و بين مدرك من المدارك الغير الوهمية الكاذبة ، ذوقيا كان المدرك أم فكريا ، كشفياًكان الإدراك أو غير كشفي ، إذ كلية المدارك الصحيحة السليمة القويمة ميزان موازينها بالقسط هو المطابقة عند التحليل للضروري العقلي الصريحي ، والصريحي الضروري العقلي انما هو ميزان موازين القسط ؛ نعم إن العقل الفكري الغير الملازم لتصفية العقل العملي مرآت فطرية ، فالغالب عليه في الأحكام النظرية المزلة والخطاء ، لمخالطته حينئذ بالوهم الظلماني - فافهم - نوري .

نعم في زوايا المقام بعد خبايا قل من يتمكن من الاهتداء اليها ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل كما قال تعالى :﴿ وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [٢٩/٦٩] - نوري .

رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري) عند بلوغه رتبة الكمال البشري والذوق القلبي :(إنّ العين بعد أن ثبت أنّها واحدة في هذا الكثير) من التعيّنات الصورية (فمن حيث هي علة في صورة من هذه الصور) التي هي مجلى العين في منصّاة معرس الإظهار -كما تقرّر أمره آنفا - (لمعلول ما ، فلا تكون معلولة لمعلولها) بتلك الصورة بعينها (في حال كونها علّة ؛ بل ينتقل الحكم) بالعلّية والمعلوليّة وسائر المتقابلات والمتخالفات على تلك العين الواحدة (بانتقالها في) تلك (الصور) التعيينية ، حتّى يجتمع الحكمان على الصورة الواحدة بحيثيّة واحدة ، (فتكون معلولة لمعلولها ، فيصير معلولها علّة لها) .

(هذا غايته) أي غاية العقل عندبلوغه مرتبة الإحاطة القلبيّة ، والسعة الإنسانيّة التي يلزمه أمركمال الإدراك والإظهار ، وتمام مرتبة الشعور والإشعار و إليه أشار بقوله : (إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه ، ولم يقف مع نظره الفكري) الذي للعقل في مواقف نقصه عند عدم بلوغه رتبة الكمال المقدّرله، فإنّ النظر الفكري يحيل أن يكون لواحد أحكام متنافية ، فإنّ تنافي اللوازم من أبين ما يستدلّ به على تباين الملزومات وتكثّر أعيان ماهيّاتها .

هذا مالم يبلغ أشدّه ولم تحصل له رتبة الإحاطة القلبيّة و سَعتها الإطلاقيّة التي تمحو آثار التفرقة ، وتزيل ضيق التباين والتكثّر .

ثمّ إنّ التفرقة لهامراتب متفاوتة الأحكام في الجلاء والخفاء ، أبينها [١] ظهورا لحكم التفرقة و ضيق أمرها هو **التقابل** ، فأقسام المتقابلات هي أشدّ المضائق

---

١) د : أثبتها .

المتانعة الأحكام ، وأجلاها في ذلك هو الفاعل والمنفعل ، ضرورة ظهور أمر تمانع أحكامهما وتنافي لوازمهما على صحائف الأكوان الخارجيّة ومجالي الألوان الحسّية ، وهذا هو المعبَّر عنه بالعليّة والمعلوليّة ، ولذلك قال :

(وإذا كان الأمر في العليّة) التي هي أجلى المضائق المتبائنة وأقواها حكما للتمانع (بهذه المثابة) - حيث حكَم العقل بما وصل إليه من الوحدة الذاتيّة وحياطة القلبيّة وسَعتها : أنّ العين الواحدة يصلح لأن تكون موردة لحكمى العلّية والمعلوليّة ، والفاعليّة والقابليّة - (فما ظنّك باتّساع النظر العقلي في غير هذا المضيق) ، الذي ليس بهذه الشدّة من الضيق .

وذلك عند طلوع تلك الوحدة على العقل بأنوارها الإطلاقيّة وتجليّاتها الإحاطيّة الماحية لظلام أحكام التعيّنات الفارقة ، وهي مرتبة كمال العقل وبلوغه ، فما دونها من العقول في مواقف النقص ومقام القصور .

(فلا أعقل من الرسل صلوات الله وسلامه عليهم) لبلوغ عقولهم مرتبة كمالها (وقد جاءوا بما جاءوا به في الخبر) المنزل (عن الجناب الإلهيّ) ، الكاشف عن الحكم الحقّة ، (فأثبتوا ما أثبته العقل) من الحكم الطبيعيّة والعمليّة أكثرها ، ومن الإلهيّة ، الأحكام التنزيهيّة منها فقط ؛ (وزادوا ما لايستقلّ العقلُ بإدراكه) مجرّدا عن الوهم من الأحكام التشبيهيّة وحِكمها اللازمة لها (وما يحيله العقلُ رأسا) ، سواء كان مستقلا بنفسه أو مع غيره ، كاتّصاف العين الواحدة بالأحكام المتنافية من حضرة تعانق الأطراف ومجمع الأضداد ، (ويقرّ به في التجلّي) لظهوره بما لايمكن أن يتطرّق إليه شبهة من بين يديه ولا من خلفه .

[حكم عبد الربّ وعبد النظر]

(فإذا خلا بعد التجلّي بنفسه ، حار فيما رآه) مما يخالف نظره الفكري وعقله النظري ، (فإن كان عبد ربّ) بتصحيح نسبة العبوديّة إليه عند استفاضة ما يغتذي به[١] ظاهرا وباطنا ، عبادة وعبودة ، (رد العقل إليه) بما زاد في دائرة إدراكه من السعة القلبية التي عرفت أمرها آنفا ؛(وإن كان عبد نظر) بتصحيح نسبته إليه عند استفاضة ما يقويه و يغتذي به[١] (ردّ) عقله (الحقّ إلى حكمه) ، أي حكم النظرالفكري ، الغالب على مشاعره ومداركه أمرالتفرقة التعيّنية [٢]، ذاهلا عن الوحدة العينيّة ، بعيدا عنها .

[العارف مجهول في الدنيا]

(وهذا) الردّ والتحيّر (لايكون إلا مادام في هذه النشأة الدنياويّة) محاطا لأحكامها ، (محجوبا عن نشأته الأخرويّة في الدنيا) لغلبة[٣] الأحكام الدنيوية على مداركهم من الصورالحسية والمثاليّة ، وانقهارأحكام الأُخرويّات فيهم من المعارف[٤] المعنويّة والحقائق الإطلاقيّة ، وهذا إنما هو للمحجوبين في الدنيا ، المحاطين لحكمها ، دون العارفين [الف/٣١٠]الذين لاينحجبون عن أحد المتقابلين بالآخر ، ولا يحاطون لحكم أصلا ؛(فإنّ العارفين يظهرون هنا كأنّهم في الصور الدنياويّة ، لما يجري عليهم من أحكامها) التعينيّة الفارقة ، (والله

١) د : يفتدي به .
٢) د : والتعينية .
٣) د : لعلة .
٤) د : العارف .

تعالى قد حوّلهم في بواطنهم في النشأة الأُخرويّة) ، تحويل تقلّبات قلبيّة إطلاقيّة ، (لابدّ) للعارف (من ذلك) ، حتى يكون عارفا (فهم بالصورة مجهولون) لاشتراكهم مع العامّة فيها قولا وفعلا ، ولايظهرون من آثار العرفان شيئا ، كما قال ابن الفارض[1] :

فأوهمتُ صَحبي أنّ شُربَ شرابهم * به سرّ سري في انتشائي بنظرة
وفي حان سكري حانَ شُكري لفتية * بهم تمّ لي كتمي الهوى مع شُهرتي

فهم في قباب العزة والخفاء في الدنيا على أهلها (إلا لمن كشف الله عن بصيرته) المدركة للحقائق ، النافذة في البواطن ، غيرالواقفة في مواقف الحسّ والخيال على ما هو موطن إدراك العامّة من أهل الرسوم وأرباب العادات ؛ (فأدرك) الصور ببواطنها ، وميّزها حقّ التمييز .

[العارف شاهد بعين الآخرة في دنياه]

(فما من عارف بالله من حيث التجلّي الإلهيّ)- لا من حيث النظر العقلي والعقائد التقليديّة - (إلا وهو على النشأة الآخرة قدحشر في دنياه) أي أظهر عليه مواطنها الحسابيّة ومواقفها الميزانيّة الخطابيّة ، وأخرج له صورة الجمعيّة الكليّة الكتابيّة ، بما انطوت عليه من خيره وشره ، و تميّز[2] بينهما في ميزان العدل ، فإنّ الحشر إخراج الجماعة عن مقرّهم ؛ (ونشر من قبره[3]) ، أي بسط صورة تلك الجمعيّة من مقرّ خفائه ومكامن صنوف حجبه الجسمانيّة

١) من أبيات التائية الكبرى ، جلاء الغامض : ٦٤ .
٢) د : - وتميز .
٣) عفيفي : في قبره .

والطبيعيّة والعاديّة ، على صحائف الإظهار ومجالي الشعور والإشعار ، برقوم الانبساط والانتشار .

(فهو يرى ما لا يرون) حسّا (و يشهد ما لا يشهدون) ذوقا وعقلا ، (عناية من الله ببعض عباده في ذلك) الكمال الخاصّ ، موطن تعانق الأطراف ، الظاهربه النهايات والغايات ؛ ومن ثمّة يرى ظهوركل من المتقابلين في مقابله كالآخرة في الدنيا ، والخفاء في الصورة الظاهرة ، والعروج في صورة النزول[1] ؛ كما يشير إليه بقوله :

[سلوك من أراد الحكمة الإلياسيّة]

(فمن أراد[2] العثور على هذه **الحكمة الإلياسية** الإدريسية) التي إنما يتحقّق بهما كلّ من استحكمت فيه رقائق الجمعيّة المزاجيّة فيه ، واستعدّ بذلك للعروج في مدارج تنزّلات المزاج - من الاستيداعيّة منه والاستقراريّة -

١) قال قبلة العارفين علي عليه السلام في شرح حال الكلية الإلهية المسماة بالعلوية العلياء : « بقاء في فناء ، نعيم في شقاء ، غني في فقر ، عزّ في ذلّ ، وصبر في بلاء » يعني أن روح البقاء ـ ولب معناه تجلى بصورة الفناء ، وروح النعيم ولب معناه ظهر بصورة الشقوة والشقاء ، وهكذا في سائر المتقابلات التي أحكامها متنافية عقلا ومتعانقة سرا . وسرّ ذلك هو كون الدنيا بدناءتها وخستها منزلتها من الآخرة شرفها وعزتها منزلة الصورة من المعنى ، مع البينونة بينهما في الحكم والصفة ، و هي أتم أنحاء البينونة ، ومن جهة كون البينونة بينهما هذه البينونة التامة صار منزلة دنيا كل شخص من آخرته منزلة الصورة من المعنى . وهذا هو سرّ تعانق الأطراف ، وهو شهود التنزيه في عين التشبيه ، كما هو مقتضى منظر الأنبياء ومشهد الأولياء عليهم السلام قال تعالى : « أنا عند المنكسرة قلوبهم ـ أو قبورهم » وبالجملة إن مقام الجمع بين الأطراف المتباعدة والمتضادة هو كمال الإنسان . ومن هاهنا - حقيقة - يسمى الإنسان الكامل بجامع الجوامع ، وهذا هوالمقام المختص بالحقيقة الختمية المحمدية وورثتها ، الذين هم أهل بيتها خاصة ، من العلوية والفاطمية إلى المهدوية الخاتمية ـ نوري .

٢) جواب الشرط سيجيء في ص ٧٩٦ : فلينزل عن حكم . . .

والترقّي إلى المعراج الذاتي والوحدة الحقيقيّة ، ولذلك يتمكّن من الجمع بين المنزلتين والفوز بخصائص الزمانين في سلسلتين .

و صاحب هذه الحكمة هو (التي[١] أنشأه الله نشأتين) بقوّة الرقيقة الاتحاديّة التي له بين الباطن منه والظاهر .

وفي ظاهر عبارته مايدلّ على هذا ، حيث أنّث[٢] الموصول للحكمة ، و ذكّر الضمير لصاحبها لكمال الاتّحاد بينهما ، فإنّ صاحب هذه الحكمة أنشئ أوّلا في السلسلة الآدميّة التي بها يؤسّس مادّة الأوضاع التشريعيّة الدينيّة ، التي إنّما تمّت قواعد بنيانها **بنوح** ، كما يكشف عن ذلك **تلويحه مع** بيّناته[٣] ؛ و إليه أشار بقوله :(وكان نبيّا قبل نوح) لتحقّقه بالدراية الحكميّة العلميّة ، كما يكشف عنه اسمه التي سمّي به فيها - يعني إدريس[٤]-

وقيل : هو المسمى **بهرمس الهرامسة** ، واضع قوانين الحكمة وممهّد ترتيبها وتدوينها ، (ثمّ رفع) بميامن تلك العلوم وكمال رقيقته الاتحاديّة التي بها ،(و نزل) بقوّة تلك الرقيقة الاتحاديّة الامتزاجيّة (رسولابعد ذلك) في السلسلة التي ختم فيها أمر الرسالة ، ولذلك سمّي فيها بـ « إلياس » أي معرّف قلب القرآن ومظهره[٥]؛(فجمع الله له) في رفعه ونزوله أولا وآخرا (بين المنزلتين) **نبوّة ورسالة** .

---

١) عفيفي : الذي .
٢) د : أنشأ .
٣) [بينات نوح :] ون اوا = ٦٤ = دين (هامش المخطوطة) .
٤) لعله إشارة إلى ما في حروف كلمات إدريس = درس .
٥) يس قلب القرآن كما مرّ ، والألف واللام أي « إل » للتعريف كما هو عرف علم الأدب ، ☜

[النزول إلى الحيوانيّة]

(فلينزل[1]) ذلـك المريد الذي أراد العروج على هذا المعـراج الذاتي و الوحـدة الإطلاقيّة ، منحدرا يرتقي (عن حكم عقله إلى شهوته ويكـون حيوانا مطلقا) ، فإنّ العقل و إن كـان موطن العلم والحكم بما هـو مقتضى التنزّه و التقـدّس ، ولكن لوقوعه في مقابلة الإطلاق الحقيقيّ والعين الواحدة بالوحدة الذاتيّة قد قوي فيه قهرمان التقيّد والتعيّن ، وظهر سلطان التفرقة العالميّة والامتيازالخلقيّ العبديّ ؛ ولذلك تراه وقد قيل في قطر من أقطارعالمه :﴿ أَنَا خَيْرٌ ﴾[٣٨/٧٦]، وفي آخرمنها :﴿ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ ﴾ [٢/٣٠] .

ومن ثمّة إذا تنزّل عن حكمه المفرّق إلى الحيوان المطلق الذي هوأصل بنيته ومادّة جمعيّته يظهر له من أمر الجمع الإطلاقيّ مايتبيّن لديه كليّات الأُمور و جزئيّاتها على ما هي عليه ، (حتّى يكشف ما يكشفه كلّ دابّة) ممّا هو في غيب العقل ومداركه الفارقة ، من الأُمورالظاهرة لدى الحيوانات المطلقة ، المخفقّة عن أعباء أحمال العقل و تكاليفه - يعني (ماعدا الثقلين[2] - فحينئذ يعلم أنّه قد تحقّق بحيوانيّته) .

☜ و القرآن هو حضرة جامع الجوامع المحمدي ، كما قال ﷺ : « أُوتيت جوامع الكلم » وهو الفرقان في عين كونه قرآنا ، إذ القرآن هو الإجمال وجودا والتفصيل عينا . ومن هاهنا قيل : إن الكمال هو كشف التفصيل في عين الإجمال . نوري .

---

١) جواب « فمن أراد » في ص ٧٩٤ .

٢) إشارة إلى ماورد في الأحاديث من عذاب الكافر في قبره ، مثل ماجاء في الكافي (٣/٢٣٣ ، كتاب الجنائز ، باب أن الميت يمثل له ماله وولده وعمله قبل موته ، ح ١ . عنه البحار : ٦/٢٢٦)« إن الكافر يضرب ضربة ماخلق الله شيئا إلا سمعها ويذعر لها إلا الثقلين ... » .

[علامة النزول إلى الحيوانيّة]

(وعلامته علامتان : **الواحدة** هذا الكشف) الكاشف عن موطن الجمع ، والعين الواحدة الإطلاقيّة ، فلا ينحجب صاحبه بأحد العالمين عن الآخر ، (فيرى من يعذّب في قبره ومن ينعّم) ، ولا بأحد المتقابلين عمّا يقابله (فيرى الميت حيّا ، والصامت متكلّما ، والقاعد ماشيا) .

(والعلامة **الثانية** الخرس) الذي هو مقتضى الحيوان بإطلاقه ،(بحيث أنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر ؛ فحينئذ يتحقق بحيوانيّته) .

(وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف ، غير أنّه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقّق بحيوانيّته ؛ و لما أقامني الله في هذا المقام تحقّقت بحيوانيّتي - تحقّقا كليّا - فكنت أرى وأريد النطق بما أشاهده ، فلا أستطيع ؛ فكنت لاأفرّق بيني وبين الخرس الذين لايتكلمون) .

[العقل البالغ]

(فإذا تحقق بما ذكرناه) من الإطلاق الحقيقيّ الجامع بين الوحدة العينيّة والكثرة التعينيّة عند تحققه بالحيوانيّة الكليّة تحقّقا كليّا ، خالصا عن تقيّدات الموادّ وتشخّصات الأفراد . فلذلك (انتقل إلى أن يكون عقلا مجرّدا) عن مشخّصاته الفارقة (في غير مادة طبيعية) ، فإنّها هي مبدء التفرقة والتكثّر ، وهذا العقل هو البالغ رتبة استوائه القلبي - كما أُشير إليه غير مرّة - والعالم حقائق الأُمور بما هي عليه بأصولها وفروعها وخصائصها وأعراضها ؛(فيشهد أمورا) في ذلك الموطن العلمي الإطلاقي (هي أُصولٌ لمايظهرفي الصورالطبيعيّة

فيعلم من أين ظهر هذا الحكم في صورة الطبيعة) يعني ظهور شخص واحد في صورتين ،كظهور إدريس في صورة إلياس ، مع بقاء الأول بحاله ، بدون نسخ ولا فسخ ؛ على ما هو مدرك العامّة في ذلك .

فإنّك قدعرفت حيث حقّق الارتباط بين الكلّين أنّ طريان الكثرة للواحد لا يزيله عن أمر الوحدة وما يعوقه عنها ، بل يقوّيه و يكمله .

ومن جملة ماظهرمن هذه الأُصول أمرالعقل ومدركه في الصورالطبيعيّة، حيث قصر نظر العقل فيها على طرق التنزيه ، ولا يتمكّن من إدراك طرف التشبيه أصلا ، مادام في صورته الطبيعيّة ، **والوهم** على عكس ذلك -(علما ذوقيّا) ؛ فإنّ العقل حينئذ في مقرّ إطلاقه الجمعي ، لا مجال لتفرقة الدليل و المدلول هناك أصلا .

(فإن كوشف) مع العلم بهذه الكثرة وخصائص الكثير (على أنّ الطبيعة) التي هي مبدء تلك[1] الكثرة (عين نفَس الرحمان)- وهي العين الواحدة في الصورالكثيرة -(فقد أُوتي خيراكثيرا)، ضرورة أنّ نفَس الرحمان هوالوجود[2] الذي هو الخير ، فإذا شوهد ذلك في الكثير فقد أُوتي خيرا كثيرا . وظهر من كلامه هذا أنّ الحِكمة - التي من أُوتيها فقد أُوتي خيرا كثيرا - إنما هو[3] التحقّق بالوحدة الحقّية مع الكثرة الكونيّة ، مرتبطا أحدهما بالآخر، على ما لايخفى للمتأمّل في حروفها الكاشفة عنها (و إن اقتصر معه على ما ذكرنا) من التحقّق بأُصول تلك الصور ، ومبادئ تلك الخصائص ، دون الوجه

---

١) د : الملك .
٢) نفس = ١٩ . وجود = ١٩ (هامش النسخة) .
٣) كذا . ولعل الصحيح : إنما هي .

الجمعيّ الإحاطيّ النفسي الرحماني ،(فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله) بالقصور مادام في صورته الطبيعيّة .

[لايعرف حقّ الأمر غير العارفين]

وفي هذا القيد استشعار أنّ طائفة أهل النظر من **الفلاسفة والمتكلمين** الذين قد حكم عليهم عقولهم ، **ليسوا من المعرفة** في شيء ؛ وهذه الطائفة لمّا علمت قصور مدارك العقل وعجزه عرفت أمر العقل بما هو عليه (فيلحق بالعارفين[1]، ويعرف عند ذلك) التحقّق بمبادئ الأفعال ، وارتباط كل أصل بفروعه المنشعبة عنه (ذوقا) - يعني قوله تعالى :-(﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ ﴾ [١٧/٨]) .

(وما قتَلهم) لدى المدارك الحسّية (إلا الحديد والضارب الذي خَلْف هذه الصور) منحجبا بها عن تلك المدارك ، منكشفا لدى[2] العقل الصافي مشرب شعوره عن شوائب العادات والتقليدات الواهية ، و رسومها الخالية ؛ (فبالمجموع وقع) هذا (القتل والرمي) . وإنّما خصّ هذان الفعلان في تحقيق الأمرمن عالم الأفعال لكمال ظهورهما وتوجّه المدارك نحوهما بجوامع قصدها ، ولأنّهما أيضا من الكليّات التي تترتّب عليها أُمورٌ وأحكام جزئيّة ؛ فإذا نظَرالعارفُ فيهماعند صدورهمامن المجموع ، وتميّز بين[3] الأُصول والفروع (فيشاهد الأُمور بأُصولها وصورها ، فيكون تامّا) .

---

١) م ن : المعارف .
٢) د : فالذي .
٣) د : من .

(فإن شهد النفَس) الرحمانيّ - الذي هو أصل الأصول - (كان مع التمام كاملا) ؛ فإنّك قد عرفت فيما سلف أنّ الكمال باحتياز غايات الأُمور و حدودها ، و هو الحقّ في صورة النفَس الرحماني الـذي تتّحد به الكلمات الوجوديّة كلّها ، اتّحاد الكلمات اللفظيّة بالنفس الإنسانيّ ؛ (فلا يرى إلاّ الله عين مايرى ، فيرى الرائي عين المرئي)، وهذا هواحتياز الغايات ؛ فإنّ الرؤية التي هي غاية الحركة الوجوديّة قداتّحدت بهاغاية الظهور، يعني المرئي - وغاية الإظهار - يعني الرائي - فانحازت برؤية الغايات .

(وهذا القدر يكفي) للبيب المتفطّن في تحقيق أمرالكمال ،
(والله الموفّق والهادي) له إلى ادراكه وتحقّقه .

* * *

* *

*

[٢٣]
فصّ حكمة إحسانيّة في كلمة لقمانيّة

« الإحسان »- **لغةً** - يقال على وجهين : أحدهما الإنعام على الغير ، والثاني إحسان في فعله ، وذلك إذا علِم علما حسَنا أو عمل عمَلا حسَنا ؛ وعلى هذا قول أميرالمؤمنين[1] : « الناسُ أبناءُ ما يُحسنون » أي منسوبون إلى ما يعلمونه ويعملونه من الأفعال المعجبة لهم ، وقوله تعالى : ﴿ اَلَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ ﴾ [١٧/٣٢] .

وتحقيقا : على إظهار الحسن ، يعني ما فيه النسبة الكماليّة التي هي مبدء الحياة والحمد ، فإنّ الإحسان له **تلويح** بيّن على السين والحاء باسميهما ، و الأوّل كاشف عن تمام النسبة ، والثاني على كمال إظهارها - كما مرّ تحقيقه - فهو أوثق نسبةٍ بين الحقّ والعبد وأظهرها ، كما قال تعالى : ﴿ وَ مَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى ﴾ [٢٢/٣١] .

---

١) الاختصاص : ٢ . عنه البحار: ٢٠٤/١ . الإرشاد للمفيد : ٣٠٠/١ . عنه البحار: ٤٢٠/٧٧ . تحف العقول ٢٠٨ . عنه البحار : ٤٦/٧٨ .

وقال ﷺ [١]: « الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه ، فإن لـم تكن تراه فإنّه يراك » ؛ فإنّه قد اعتبر في مفهومه النسبة بأبلغ وجه ، كما هو مؤدّى عبارته الختميّة ، حيث صرّح بالتشبيه[٢] الذي هو النسبة الكماليّة بين أمرين ، الجامعة لوجوه المناسبات بالرؤية التي هي أبين نسبة بين الحقّ والعبد، ثمّ كرّر المنتسبين ثلاث مرّات إبانة لأمر تلك النسبة في صورة تمام الإظهار .

[تسمية الفص]

ثمّ إنّه لغلبة سلطان هذه النسبة على الكلمة اللقمانيّة تراه - عند إبلاغه نبأه الكمالي و إظهاره حِكَمه الحسَنة - مخاطبا لابنه خطاب شفقة وعطوفة ، وبيّن أن الخطاب هو أقرب النسب بين الرسول والمرسل إليه ، كما أنّ الابن - الذي هو المخاطب فيه - مختصّ بأوثق النسب ، مؤدّى في صيغة تصغير الإشفاق ، الدالّ على كمال تلك النسبة ، و بيّن أنّ النسبة كماله[٣] الأتمّ في الوثاقة وقوّة الربط أن يؤول أمرها إلى الاتّحاد بين[٤] منتسبيها بغلبة وجوه الجمع على ما به الامتياز ؛ كالاغتذاء مثلا ، فإنّه إنما يتحقّق عند جعل الغذاء جزء للمغتذي ؛ متّحدا به في صورته الشخصيّة التى بها أصبح واحدا كلاًّ .

ومن ثمّة صدّرهذا **الفصّ اللقمانيّ** بتحقيق تلك النسبة الغذائيّة بين الحقّ والخلق لما بينهما من النسبة الظاهرة لفظا ، ولماعرفت من قُرب تأدّيها للكشف عن الوجوه الجماليّة التي هو بصدده هنا .

---

١) البخاري :كتاب التفسير، سورة السجدة ، ١٤٤/٦ . مسلم : ٣٧/١ ، كتاب الإيمان ، ح ١ . ابن ماجة : ٢٤/١ ، المقدمة ، باب (٩) في الإيمان ، ح ٦٣ .

٢) د : بالنسبة .

٣) د : كمالها .

٤) د : - بين .

وأيضافي الصورة النظميّة من النسبة الوثيقة الجمعيّة ماليس في النثر ، فهو اللائق بتحقيق أمرها ، كما هو مؤدّى الكلمة اللقمانيّة ؛ فقال :

(إذا شاءَ الإلهُ يُريدُ رِزقًا * لهُ ، فالكونُ أجمعُه غذاءٌ)

مفصحا عن مبدء تلك النسبة من حضرة الأسماء ، يعني المشيئة والإرادة اللتين بهما يتحقّق الشيء و المراد ، و ما يدور به أمر ظهوره من الأحكام و الخصائص ؛ فالمشيئة لها تقدّم - كما سبق في المقدّمة .

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ نسبة القُرب بين الخلق والحقّ تارة في صورة الفرض القطعي[١] ، وهو أن يتوجّه المشيئة والإرادة نحوالكون الدائر في [الف/٣١١] دائرة إحاطته و جمعيّته ، إلى أن يغتذي به الحقّ ، فهذا إشارة إليه ؛ و أُخرى في صورة النفل الزائد ، وهوأن يتوجّها نحو رزاقيّة الحقّ إيّاه[٢]، ليغتذي به الخلقُ ، و إليه أشار بقوله :

(و إن شاءَ الإلهُ يريدُ رزقًا * لنا ، فهو الغذاءُ كما يشاءُ)

أي[٣] يكون المشيئة متوجّهة إليه ، فهو الشيء .

ثمّ بعد تحقيق أمر النسبة بين الحقّ والخلق يريد إبانة ما بين مبدأيهما من النسبة - يعني المشيئة و الإرادة - بوجهي جمّيتهما[٤] و افتراقهما ، فإلى الأُولى منهما أشار بقوله :

---

١) منزلته قرب الفرائض + نوري .
٢) د : إياها .
٣) د : ان .
٤) كذا في النسختين . ولعل الصحيح : جمعيتهما .

[مشيئة الحق إرادته]

(مشيئته إرادته) ، أي هما متحدان عند نسبتهما إلى الهويّة الذاتيّة ، و لكن للمشيئة تقدّمٌ على الإرادة تقدّم إحاطة وشمول[١] ، كما نبهت عليه في المقدّمة عند الكلام في ترتيب الأسماء ؛ و إنّ **المشيئة** هي توجّه الذات نحو حقيقة الشيء وعينه ، اسما كان أو وصفا أو عينا ، **والإرادة** تعلّقها بتخصيص أحد الجائزين من الممكن ، فتكون الإرادة مما يتعلّق به المشيئة ، و إليه أشار بقوله :

(فقولوا * بها) - أي بالإرادة ، فإنّ التغاير بينهما اعتباريّ إنما يظهر حكمه في القول والعقل فقط ، دون العين -

(قد شاءها ، فهي المشاء)

- بفتح الميم ، اسم مفعول من المشيئة على غير القياس - هذا جهة جمعيّتهما ، وأما جهة الفرق ، فقد أشار إليه بقوله :

(يريد زيادة و يريد نقصا * وليس مشاءه إلاّ المشاء)

أي متعلق الإرادة قابل للزيادة و النقص ، حيث أنّها تعلّق الذات بتخصيص أحد الجائزين من طرفي الممكن ، دون المشيئة ، فإنّ متعلّقها ذات الشيء ، وهي بحالها ؛ فـ « المشاء » هاهنا مصدر ميمي ، ولو جعل الأول مصدرا و الثاني اسم مفعول ، له معنى .

---

١) في الرضوي : « إنّ المشيئة بازاء الكون ، والإرادة بازاء العين » . فالمشيئة عامة شاملة شمول الانبساط والإحاطة ، و الارادة خاصة مخصصة تخصص مرتبة من الكون [..] بعين من الأعيان .

(فهذا الفرقُ بينهما ، فحقِّق * ومن وجهٍ ، فعينُهما سواءٌ)

لأنّه لاتمايز بينهما في العين كما عرفت .

[اختصاص لقمان بالإحسان]

ثمّ إنّه يريد أن يبيّن[١] وجه اختصاص الكلمة المذكورة بالحكمة الإحسانيّة التي هي إظهار ما هوحسن - أي ذونسب كماليّة - بقوله : (قال الله تعالى : ﴿ وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ ﴾ [١٢/٣١] ﴿ وَ مَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾) [٢٦٩/٢] وفي هذين اللفظين من الإشعار بالنسبة الكماليّة المذكورة ما لايخفى ، فلذلك صرّح بالمقصود في[٢] قوله :

(فلقمان - بالنصّ - هو ذوالخير الكثير ، بشهادة الله تعالى له بذلك)

إبانةً لما هو بصدده من إثبات النسبة الكماليّة المذكورة للقمان ؛ وقد أدرج في طيّ عبارته هذه مفهومات ذات نسب شهادة بذلك .

ثمّ إنّ الإظهار المذكور قد يكون بصورة النطق والإفصاح ، وقد يكون بصورة الإشارة والسكوت ، على ما هو مقتضى كل حكمة ، بما لها من الموطن والزمان ، كما قيل[٣] :

ولولاحجابُ الكون قلتُ[٤] ، وإنما * قيامي بأحكام المظاهِرِ مُسْكَتِي

وقيل : « وما كل ما أملت عيون الضبى يُروى »

---

١) د : يريد يتبين .
٢) د : وفي .
٣) من أبيات التائية الكبرى لابن الفارض ، جلاء الغامض : ١٣٠ .
٤) د : قلب .

فأخذ في تبيين القسمين بقوله :

[الآتي بكل شيء هو الله تعالى]

(والحكمة قد تكون متلفَّظا بها ، ومسكوتا عنها ؛ مثل قول لقمان لابنه) فيما هو بصدده من أمرالتغذية ، وجعل الغذاء فيها متّحدا بالمغتذي وأنّ الآتى به من مستجنّ البطون إلى مجالي الشهادة هوالله تعالى مُظهرا إيّاه ، منطوقا به: (﴿ يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ ﴾) أي مقدارا يقدّر به الكميّة العدديّة من موزونات الأشياء ، فهوأصغرالمقادير من الصورة المشخّصة الحَبيّة من جنس الخردَل الذي هو أصغر الحبوب المقتاتة وأبعدها نسبة إلى الاتّصال الغذائي لغلبة المزاج الدوائي عليه ، المانع عنه من التقطيع الذي يستتبع تنفيذ الكيموسات اللزجة -ويقال من اللغة[١]:«خردلت اللحم » أي قطعته قطعا -

فإذا كان هذا المقدار من حبّة من هذا الجنس البعيد عن الاتّصال الغذائي و الامتزاج الوحداني ، و يكون في أبعد المواضع للتناول (﴿ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ ﴾) هي أصلب المركّبات وأشدّها منعالاستخراج مافيها ؛ يعني المادّيات المزاجيّة المانعة لخروج ما فيه ، (﴿ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ ﴾) من البسائط العلى ، يعني المجرَّدات المنزّهة عن المواد التي هي أبعد منها ، (﴿ أَوْ فِي الأَرْضِ ﴾) و هي أرض القابليّة الأصلية التي تنزل منها المتحرّك نحوالظهور إلى السماء - و كأنّك قد نبّهت عليها - فله زيادة البعد ،(﴿ يَأْتِ بِهَا الله ﴾)[١٦/٣١] للامتزاج الجمعي والاتّصال الوحدانيّ الغذائيّ ؛ فكيف بما دونه والآتي المحرّك له هو الله .

---

١) خردلت اللحم : أي قطعته صغارا - بالدال والذال جميعا - (الصحاح : خردل) .

(فهذه **حكمة منطوق بها** ، و هي أن جعل اللهَ هو الآتي بها) بناء على الأصل الممهّد أنّ المؤثرّية ومايتفرّع عليها مرجعها إلى الحق عندتفصيل الأحكام و تمييز[1] الطرفين من الحقّ و العبد ، فذلك هو الذي يصلح لأن يثبت على صحائف الإعلان ، ويقرّر في منابرالبيان ، ولذلك نطق به : (وقرّر الله ذلك في كتابه ، ولم يردّ هذا القول على قائله) - لا عقلا ولاشرعا - .

[الحكمة التي أشار لقمان رمزا]

(**وأما الحكمة المسكوت** عنها ، وعلمت بقرينة الحال) التي إنما يفهمها من يصلح لأن يُكشف له عن وجوه جمال الإجمال :(فكونه سكَتَ عن المؤتى إليه بتلك الحبّة ، فما ذكره) في ظاهرمنطوقه ، (ولا قال لابنه) عند تعليمه إيّاه رعاية لأدب الإرشاد والتسليك في علوم الحقائق ، وتنبيها لمن هو بصدده من الأولياء المحمديّين ، الذين يرثون علوم الأنبياء أجمع ؛ حيث صرّح بنسبة التأثير إلى الحقّ ، وسكت عن التأثّر ونسبته إلى أحد - يعني المغتذي - .

فإنّه صرح بالغذاء الفرضي العلمي ومواضعه ، وأنّ الحقّ هو الآتي به ، دون المأتي إليه ؛ فإنّه ما قال : (« يأت بها الله إليك » ولا « إلى غيرك » ؛ فأرسل الإتيان) من حيث متعلّقه المتأثّرمنه (عامّا) غير معيّن ، (وجعل المؤتى به) متوسّطا بين الآتي المصرّح به معيّنا ، وبين المأتيّ إليه ، المسكوت عنه مطلقا ، حيث عيّن مكانه بأن قال : (﴿ فِي السَّمَوَاتِ ﴾ إن كان ﴿ أَوْ فِي الأَرْضِ ﴾، تنبيها) إلى أنّ تعيين[2] الآتي ليس تعيين تفرقة يكون في جهة

[1] د : تميز .

[2] د : تعين .

العلو فقط ، بل تعيين جمعي إحاطيّ ،(لينظر الناظر في قوله : ﴿ وَ هُوَ الله فِي السَّمَوَاتِ وَ [فِي] الأَرْضِ ﴾) [٣/٦] فتجده مطابقا لذلك .

[الحقّ تعالى عين كلّ معلوم]

(فنبّه لقمان بما تكلّم به[1]) في تعميم الغذاء الفرضيّ ومقداره العدديّ ومكانه الجمعيّ الإحاطيّ ، وأن الآتي به هو الله (و بما سكت عنه) في عدم تعيين المأتيّ إليه ؛(أنّ الحقّ عين كلّ معلوم) ، فإنّ المعلوم هو الذى يشمل المراتب المذكورة كلّها ، من المأتيّ به الفرضي ، بعموم أحواله ، والآتي به بذلك العموم والمأتيّ إليه من غير تعيين ، دون الشيء الذي يساوي الوجود الخارجي الإمكاني - على رأي - أويعمّه والثابت منه - على آخر - أو[2]يرادف الوجود العارض المعلول ؛ فإنّه على كل تقدير يختصّ بالإمكانيات و يخرج عنه الامتناعيّات الفرضيّة والواجب .

وأما « المعلوم » فيشمل الكلّ (لأنّ المعلوم أعمّ من الشيء ، فهو أنكر النكرات) إطلاقا ، وأشمل المفهومات حيطة ؛ وكفى بذلك شهادة على كمال إطلاقه وحيطته[3] ما فيه من التعانق [4]-بين المعرفة والنكرة[5]، فإنّ المعلوم مع أنّه أبين الأشياء أنكر النكرات-* .

---

١) عفيفي : - به .
٢) د : و .
٣) د : وحيطة .
٤- -*) كتب في النسختين مؤخرا وبعد فقرة « والخصوصيات جملة للحق » الآتي ، غير أنه استدرك في م ووضع فوق الخط علامة (م ، خ) التقديم والتأخير .
٥) في النسختين : والنكر .

[التنزيه مع التشبيه]

ثمّ إنّ إثبات هذه المفهومات الإطلاقيّة الواحدة بالوحدة، النافية للنسب والتعيّنات وصور الإضافات والخصوصيّات جملة للحق ، إنما يدلّ على طرف التنزيه منه فقط ، دون التشبيه المتمّم له .

(ثمّ تمّم الحكمة) بإيراد ما يدلّ على التشبيه منه (واستوفاها) بكمالها الجمعي من طرفي الظهور والإظهار ، والشعورالإشعار، بقوله :﴿إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾ (لتكون النشأة) اللقمانيّة عند التعبير عن حكمتها (كاملة فيها ، فقال : ﴿ إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ ﴾) لكمال سرايته في المراتب ، صوريّة كانت أو معنويّة .

(فمن لطافته) في الصورة ولطفه المعنوي (أنّه في الشيء المسمّى كذا) صورة (المحدود بكذا) معني (عين ذلك الشيء ، حتى يقال[١] فيه) - أي في ذلك المسمى المحدود -(إلا ما يدلّ عليه اسمه) إجمالا وتفصيلا ؛ إذ المسمّى الصوري إنما يقال فيه ما يدلّ عليه (بالتواطي) إجمالا ، و المحدود المعنوي إنما يقال فيه ما يدلّ عليه بالتفصيل ،(والاصطلاح)، فإنّ الأسامي والحدود إنما تتخالف بالتواطؤ والاصطلاح ، كما فيما نحن بصدده من الغذاء والمغتذي ، ومكامن الغذاء وأماكنه ؛(فيقال : هذا سماء وأرض وصخرة و) يقال :(شجرة) وهي مافي الصخرة (و) يقال :(حيوان وملك) في المغتذي (و) يقال: (رزق وطعام) في الغذاء .

---

١) م ن : فلايقال (بدلا من : حتى لايقال) .

[الاتحاد بالعين والاختلاف بالعوارض]

(والعين واحدة من كل شيء) ؛ هذا في المسمى بالتواطؤ إجمالا، وهوالذي يختلف فيه الناس بحسب تباين الأقاليم وألسنتهم ، وذلك لظهوره بمايفرض لوجه التخالف ؛ وأما في المحدود بالاصطلاح[1] تفصيلا ، المختلف فيه الناس بحسب تباعد الأزمنة ومقتضياتها ، فهو المشار إليه بقوله : (وفيه ؛كما يقول **الأشاعرة** : إنّ العالم كلّه متماثل بالجوهر، فهو جوهر واحد) بالنوع على زعمها ، (فهو عين قولنا : « العين واحدة ») إنمايختلف بمجرّد الاصطلاح .

(ثمّ قالت : « ويختلف بالأعراض ». وهوقولنا : وتختلف وتتكثر بالصور والنسب حتّي تتميّز) بحسبها ، فتكون موردا للأحكام المتقابلة الموهمة للتفرقة في العين والجوهر (فيقال : هذا ليس هذا من حيث صورته) - في عرف **التحقيق** -(أو عرَضه)- في عرف التكلّم -(أو مزاجه)- في عرف **الحكمة** -(كيف شئت فقل) فإنّ المؤدّى في الكل واحد .

(وهذا) الواحد المشخّص بتلك الصور والأعراض (عين هذا) الآخر المشخّص بها (من حيث جوهره ، ولهذا يؤخذعين الجوهرفي حدكل صورة) كما يقال في تعريفها : « إنّها المتقوّم بالمحلّ » وهو الجوهر . هذا في عرف التحقيق وفي عرف الحكمة يقال لها [2]: المزاج . و إليه أشار بقوله :(ومزاج) . كما يقال : هوالكيفيّة الوحدانيّة الحاصلة من تفاعل الكيفيّات . والكيفيّة هي عرَض غيرقابل للقسمة والنسبة ، والعرَض هوالموجود في موضوع ، وهوالجوهر

---

١) د : و بالاصطلاح .
٢) د : له (وفي م أيضا كتب كذلك ثم استدرك) .

وما تعرض للعرَض الذي هو عرف المتكلّم ، اكتفاء بـالمزاج ، فإنّه عرَض كما عرفت .

ثمّ إذا تقرّر أنّ الجوهر عين هذه الصور ، المعبَّر عنها بوجوه من العبارات المتخالفة حسب اختلاف الاصطلاحات والاعتبارات ، (فنقول نحن :« إنّه ليس سوى الحقّ » ، ويظنّ المتكلّم أنّ مسمّى الجوهر وإن كان حقّا) ثابتا عنده ، مطابقا لما هو الواقع في نفسه (ما هو عين الحقّ الذي يطلقه أهل الكشف والتجلّي) على مشهودهم ، فإنّهم يطلقونه عن الجوهريّة أيضا (وهذا حكمة كونه لطيفا) حيث أنّه سرى في المعلوم من كلّ صورة ومعنى بما يتنوّع به و يتشخّص منه ، حتى يعطيه اسمه وحده ؛ وهوالذي من آيات أنّه هوهو، كما بيّن أمره في صناعة الميزان .

هذا ما له من التشبيه والسريان بحسب العين الوجودي .

[التشبيه في الصفة]

وأما العلميّ الشهوديّ منه ، فإليه أشاربقوله : (ثمّ نعَتَ فقال : خَبِيرا ، أي عالما عن اختبار) فإنّ من العلوم الذي يتّصف بهاالحقّ هوالعلم بالجزئيّات بعد الاختبار ، وعقيب الإظهار المترتّب على الاستتار ، المنساق أمر تمامه إلى الإخبارعلى مادلّ عليه النصّ القرآني (وهو قوله : ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ ﴾) [٣١/٤٧] ، فإنّ الخُبر[1] - لغة - [2]هو معرفة الأشياء بطريق الخبر والبيان . وقيل : هو المعرفة ببواطن الأشياء .

---

١) في الصحاح (خبر) : « يقال : من أين خَبَرت هذا الأمر ؟ أي من أين علمت . والاسم : الخُبر - بالضم - وهو العلم بالشيء » .

٢- -*) ساقط من د .

وحيث أنّ الكلام الكامل -* هوالجامع بين المعنيين بصدقهما عليه - فإنّه هو البيان المنبئ عن البواطن كنهها ، بصورتيه الرقميّ واللفظيّ ، وكسوتيه القطعيّ والمزجيّ - يكون من أمّهات ما يتحصّل به الخبر ، ويتوصّل منه العالم إلى أن يكون خبيرا ؛ وبيّن أن مدرِكه هوالسمع ، كما أنّ مدرِك غيره من تلك الأمهات هو باقي القوى والجوارح . و إليه أشار بقوله :

[علم الأذواق]

(وهذا هو علم الأذواق) المستفاد بهذه القوى والجوارح[1] من مبادئها المدرِكة بها ،(فجعل الحقُّ نفسَه - مع علمه بما هو الأمرعليه -مستفيدا علما ، ولا نقدر على إنكار ما نصّ الحقّ عليه في حقّ نفسه) فإنّه ممايستنكره أهل الظاهر كل الإنكار ؛ وفي هذه العبارة لطيفة إجمالا كما فيما سبق ، حيث حكى عن المتكلمين أنّهم مقرّون فعلا بلسان الإنكار .

(ففرّق تعالى ما بين علم الذوق) هذا (و العلم المطلق)كما قال : ﴿ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٥٧/٣] فأطلق . وقال :﴿ وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ ﴾ فقيّد .

(فعلم الذوق مقيّد بالقوى ، وقدقال عن نفسه : أنّه عين قُوى عبده في قوله : «كنتُ سمعَه » وهوقوّة من قُوى العبد ،« وبصَرَه » وهو قوّة من قُوى العبد) وجزء من أجزاء باطنه ،(« و لسانَه » وهو عضو من أعضاء العبد) وجزء من أجزاء ظاهره ،(« ورجلَه ويدَه ») وهما البرزخ بينهما ؛ (فما اقتصر في التعريف على القُوى فحسب ، حتى ذكر الأعضاء ، وليس العبد بغيرِ لهذه

---

١) د : والخارج .

الأعضاء والقُوى ؛ فعين مسمّى العبد هوالحقّ ، لاعين العبد هوالسيّد)، أي المجموع من تلك القُوى و الأعضاء التي هي مسمّى العبد ، الذي هو من المفهومات الإضافيّة ، فإنّه إنّما يعقل بالقياس إلى سيّده عين الحقّ الواحد بدون هذه الإضافة ، فإنّ أحد المتضائفين من حيث هو كذلك لايمكن أن يكون المضائف الآخر من حيث هو الآخر[1] .

[الوحدة للعين والتميز للنسب]

(فإنّ النسب متميّزة لذواتها [2]) فإنّها مبدء تميّزات الأسماء والأعيان ، فهي المتميّزة بذاتها ، المتميّز[3] بها غيره ، وما بالذات من الشيء لايزول عنه أصلا [الف/٣١٢] هذا في نفس النسبة - لا في منتسبيها ، فإنّه لا تمايز فيها بالذات ، بل (وليس المنسوب إليه متميّزا) في نفسه ، فإنّ الأب عينه هوالابن لآخر . فلوكان المنسوب إليه متميّزا بعينه لم يمكن[4] ذلك ؛ وقد علم أنّ العين لاتمايز فيها أصلا ، ولاتمايز إلاّ في النسب التعينية ، (فإنّه ليس ثمّ سوى عينه في جميع النسب) المتخالفة ، كالواحد مثلا في العدد ، فإنّ النسب العارضة إيّاه في صور[5] مراتبه وتعيّناته ، هي التي عيّنته بالتعيّنات وسمّته بالأسامي ، لأنّه ليس ثمّ سوى عينه في جميع النسب (فهو عين واحدة ، ذات نسب و إضافات وصفات) .

---

١) قال القيصري (ص١٠٨٩) :«أي العين الواحدة التي لحقتها العبوديّة وصارت مسماة بالعبد ، هو الحق مجردة عن العبودية وليس عين العبد مع صفة العبودية عين السيد مع صفة السيادة » .
٢) عفيفي : لذاتها .
٣) د : المميز .
٤) د : لم يكن .
٥) د : صورة .

وملخّص هذا الكلام : أنّ الخبير إنما هو باعتبار العلم المستفاد من قُوى العبد ، من حيث أنّ الحق عينه ، فهومنتهى التشبيه باعتبارالشعور والشهود ، كما أنّ « اللطيف » منتهاه باعتبار العين والوجود .

• (فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه إبنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيّين[1] « لطيفا خبيرا » سمّى بهما الله تعالى) .

[نكتة حكميّة]

ثمّ إنّ هاهنا نكتة حكميّة لها كثير دخل في استكشاف هذا الموضع ، وهي أنّ الصورة مطلقا - حيثما ظهرت - إنما يتمّ أحكامها ويظهر قهرمانها إذا دخل في حيطة خاتمها ، وختم عليها بنقشها الخاصّ به، أعني خاتم النبوّة - صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله - وكذلك المعاني بالنسبة إلى خاتم الولاية .

ثمّ إنّ الكلام الظاهر - بصورة العينيّة المظهرة للمعاني الغيبيّة[2]- إنما يتكمّل أركانه و يتم أمره إذا وسم بأحد الختمين ، و اشتمل بما يدلّ على إحدى الجمعيّتين، يعني الظهور[3] الوجوديّ العينيّ والإظهارالشهوديّ العلميّ ؛ كـ« الكون » فإنّه صاحب أزمّة الجمعيّة في الأوّل ، و« القول » فإنّه صاحبها في الثاني . ولذلك ترى فواتح الآيات القرآنيّة وخواتمها مشحونة بهما ؛ ومن ثمّة قال : (فلو جعل ذلك في الكون - وهوالوجود - فقال :«كان » لكان أتمّ في الحكمة وأبلغ) .

---

١) د : الالهين .
٢) د : العينية .
٣) د : الظهوري .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال[1] عذرا من لقمان : إنّه إنمايكون أتمّ إذا لم يكن ذلك منه على طريق التعليم ، فإنّه يجب في أمثال ذلك مراعاة أمر المتعلّم وسهولة فهمه ؛ وعسى أن يكون تكميل الحكمة لايجمعه ؛ وكان قوله في تعليمه ابنه إشارة إلى هذا الوجه ؛ (فحكى الله قول لقمان على المعنى) فإنّه إنما أدّى ذلك المعنى بصورة يقتضيها زمانه وأممه فيه ، من العربي المعرِب عن الأمر، إعراب كشف وتبيين ، فإنّه ما أُرسل رسول إلاّ بلسان قومه ، حتى يتمكّن من أمر البلاغ و يتفصّي من مقتضى حكم الرسالة .

فهذه حكاية مؤدّى كلامه (كما قال : لم يزد عليه شيئا ، وإن كان قوله) في القرآن الكريم : (﴿ إِنَّ الله لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾ [١٦/٣١] من قول الله) فإنّه العربي المبين الذي قبل الخاتم ما كان أن يظهر ؛ (فلما علم الله من لقمان أنّه لو نطقَ متمّما لتمّم بهذا) خاليا عمّا يدلّ على تلك الجمعيّة الختميّة .

[الذرة أصغر المقادير وزنا]

(وأما قوله :﴿ إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ ﴾) فهوأدنى ما يصلح لأن يكون غذاء - كمّا وكيفا ، كما نبّهت عليه - وذلك (لمن هي له غذاء) ممن يناسبه قدرا وطبيعة (وليس إلا الذرّة المذكورة في قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [٩٩/٨-٧] فهي أصغر متغذٍّ، والحبّة من الخردل أصغر غذاء)، ولماكان الغالب على الكلمة اللقمانيّة أمر الحكمة الكاشفة عن خصوصيّات الأشياء ومقاديرها ، وبيّن أنّ الحدود من كلّ شيء هي مداخل استعلامها و فيها أبواب استكشافها و استفهامها ،

١) هذا الوجه مقتبس من شرح الكاشاني : ص ٢٩٢ .

وأحد الحدود هو نهاية الكثرة الكليّة وكبرها ، والآخر هو غاية القلّة الجزئيّة وصِغرها ، ثمّ أنّ العبد من حيث أنّه محصور جزئي إنما يقرب إليه الحدّ الثاني منهما : فتبيّن أن الكبير الكثير لايعلم حتى يتقدّرحدّه بالصغيرالقليل ، فلذلك عيّن أصغرالأشياء في الغذاء والمغتذي إبانة لطريق معرفة الكلّ من كلّ شيء .

وهذا مما يؤيّد ما عليه المحقّقون من أنّ أصل الحقائق وخصوصيّاتها هو **العدد** ؛ و إنما يستعلم تلك الخصوصيات من الفحص عمّا يختصّ به من الرتبة المقداريّة العدديّة ؛ وبيّن أنّه لايعلم ذلك إلاّ بعد معرفة الأصغر مطلقا ويقدّر الكلّ من كلّ شيء به ، ولذلك جاء بالأصغر .

(ولوكان ثمّ أصغر لجاء به ، كما جاء بقوله تعالى : ﴿ إنَّ الله لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً ﴾ [٢/٢٦] ثمّ لما علم أنّه ثمّ ما هوأصغر من البعوضة قال : ﴿ فَمَا فَوقَهَا ﴾ [٢/٢٦] يعني في الصِغر ؛ وهذا قول الله ، والتي في الزلزلة قول الله أيضا) حيث عيّن المقدار[١] المعين في الذرّة ؛(فاعلم ذلك فنحن نعلم أنّ الله تعالى ما اقتصرعلى وزن الذرّة وثمّ ما هو أصغر منها ، فإنّه جاء بذلك على المبالغة) هذا على الظاهر من القول وأمّا حقائقه بحسب خصوصيّات الحروف والأعداد فلايحتمل إظهاره كلّ وقت ، إلى أن يطلع من أُفق البيان فضل الكمال الختمي وزيادة علمه على مقتضى الوعد الموعود ؛ و إليه أشار بقوله : (والله أعلم) .

ثمّ إنّ أمر التلطيف والتصغير الذين يستتبعان حكم السريان قد غلب على هذه الحكمة ، حتى ظهر في المرتبة الكلامية عند الخطاب إلى إبنه (و) إليه

---

١) د : مقدار .

أشار بقوله : (أمّا تصغير اسم ابنه فتصغير رحمة) وعطوفة ولطف ؛ (و لهذا وصّاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك) .

[الشرك ظلم عظيم]

(وأمّا حكمة وصيّته في نهيه إيّاه أن « لاَ تُشْرِكْ بِاللهِ فإنّ الشركَ لظلم عظيمٌ ») وبيّنٌ أنّ الظلم إنما يتحقّق بين ظالم ومظلوم ، والظالم هاهنا المشرك (والمظلوم **المقام**) الذي يقع فيه الشرك (حيث نعتَه بالانقسام) والثنويّة ، وهو وضع الشيء في غير موضعه ، فإنّ العين الواحدة لا انقسام فيها ، (و) ذلك المقام (هو عينٌ واحدة) فإنّ لكل ذي اعتقاد مقاما محمودا عنده ، ومنزلة كريمة محتوية على جملة من الصفات الكماليّة ومحامدها ، يتصوّر بها الإله في عقيدته ، ويتميّز بها عند متخيّلته .

ثمّ إذا رأى ذلك المقام أنّه يقبل الانقسام والثنويّة بالنظر إلى من يقوم به ذلك المقام في خياله ، والصورة المشخّص بها فيه، لابدّ وأن يتوهم لِذهوله عن العين الواحدة بالذات - أنّ الثنويّة الصوريّة فيها ، فإنّه لا شيء أعلى من ذلك المقام عنده ، فيشرك بتلك الصورة الثانية ، لما تصوّرها في ذلك المقام ، ولا شرك عند التحقيق ، (فإنّه لايشرك معه إلا عينه) الواحدة بالذات التي لا تتخالف بتوارد الصور ، ولا تتكثر بتعدّد الوجوه والنسب ، فحيث تصوّر فيها النسبة المكثّرة لها صارصاحب جهل ، فإنّه ما فرّق بين الواحد والكثير ؛ و حيث توهّم أنّ تلك الكثرة والتفرقة كثرة مقابل مشارك في مقام معاند له فيه ، بلغ غايته ، ولذلك قال :

(وهذا غاية الجهل) وهو الظلم العظيم .

[اعتقاد الشرك ناش من الجهل]

(وسبب ذلك) الوصيّة والحكمة (أنّ الشخص الذي لامعرفة له بالأمر على ما هو عليه) - يعني الصورالمتخالفة جنسا ونوعا وشخصا -(ولا بحقيقة الشيء) الواحدة بالوحدة الحقيقيّة (إذا اختلفت عليه الصور) التعيّنية (في العين الواحدة ، و هو لايعرف أنّ ذلك الاختلاف في عين واحدة يجعل[1] الصورة مشاركة للأُخرى في ذلك المقام) المحمود والمنزلة المعبودة لديه (فجعل لكل صورة جزءا من ذلك المقام) فتكون الصورة متشاركة في أمر المحموديّة والمعبوديّة ؛ وبيّن أنّ الشركة إمّا بالتجزية والتقسيم ، بأن يكون لكل من المتشاركين حصة من المتشارك فيه ، أوبالإشاعة والبدل ، بأن يكون المتشارك فيه مشاعا لهما ، وهما يحكمان فيه علي سبيل البدل ولا سبيل إلى شيء منهما عند التحقيق .

أمّا الأوّل : فلأنّه مبيّن (ومعلوم في الشريك) بذلك المعنى (أنّ الأمر الذي يخصّه مماوقعت فيه المشاركة)كالجزء المفروض بالنسبة إلى المقام (ليس) ذلك الأمر الذي يخصّ أحد الشريكين (عين الآخر الذي شارَكه) من الجزء الباقي ، (إذ هو للآخر) من الشريكين وخصائصه - فإنّ لكل من الشريكين خصائص متمائزة على هذا التقدير -(فاذن ما ثمّ شريك على الحقيقة، فإنّ كل واحد على حظّه مما قيل فيه أنّ بينهما مشاركة) .

وأمّا الثاني فلأنّ مبناه على تحقّق[2] الإشاعة (وسبب ذلك)الوهم (الشركة

---

١) د : ويجعل .
٢) د : تحقيق .

المشاعة) المتوهَّمة لديهم ، وذلك غير متحقّق (فإن كانت) الشركة (مشاعة) فالإشاعة غير زائلة و لا باطلة ، و لكن التالي باطل (فانّ التصريف من أحدهما) دون تعيين أبدا (يزيل الإشاعة) .

ومرجع هذا أيضا إلى ما مرّ من أنّ تخالف الصورتين من المتعينتين لايقدح في وحدة العين ، فإنّ العين فيهما واحدة .

وفي قوله تعالى :(﴿ قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ ﴾) إشارة إلى[1] تينك الصورتين ، كما أنّ قوله : ﴿ أَيًا مَّا تَدْعُوا ﴾ إشارة إلى تلك العين الواحدة الجامعة بينهما ، ولذلك كنّى عنه بالهويّة الجامعة للأسماء الحسنى كلها بقوله : ﴿ فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾ [١٧/١١٠] .

والذي يلوّح على هذا أنّ ﴿ أَيًا مَّا ﴾ لفظا هو باطن الاسمين ، و بيّناتهما بحذف المكرّر .

ثمّ إنّ أمر مسألة الشركة -[٢]-حسبما حقّق أمرُه - إنما يؤول إلى الشركة -* المشاعة ؛ وبيّن أنّ الأمر في المقام المحمود منحصر فيما يعتقده أرباب العقائد التقليديّة ، من الصور العقليّة أو الخياليّة المتبطّنة . وفيما يظهر لدى المشاعر الحسية من الصور العينيّة الخارجيّة التي هي ظاهر الوجود والرحمة . و« الله » إشارة إلى صورة جمعيّة الأوّل من المقامين ، كما أنّ « الرحمان » إشارة إلى الثاني منهما .

---

١) د : - الى .
٢- -*) ساقط من د .

والذي يلوّح على هذا أنّ الخمسة التي هي مظهر وجود الحقّ فيهما - على ما قال :

أقول - وروح القدس ينفث في نفسي-:
بأنّ وجود الحق في العدد الخمس

وهوالحرف الآخر فيهما - قد ظهرفي « الرحمان » زوجا بالأزواج[١] ؛ فإنّ ما في طيّه من الحروف كلّها أزواج . وقدظهر في الله فردا بالأفراد . ولذلك قال :

(هذا روح المسألة)
إذ بتلك الآية يتقوّم أمراستكشاف الشركة
على ما لا يخفى للفطن ، بعد
تطلّعه لما مهّدنا له فيها .

* * *
* *
*

١) كتب في الهامش : ر ح م ن . ا ل ل هـ .
٢٠٠ ٨ ٤٠ ١ ٣٠ ٣٠

[٢٤]

فصّ حكمة إماميّة في كلمة هارونيّة

[تسمية الفص]

و وجه اختصاص هذه الكلمة بحكمتها هو أنّ **هارون** قد غلب عليه الرحمة المشتقة منها الرحِم ، على ما ورد في الحديث[١] أنّه : « لما خَلَق الرحِمَ ، قال : أنا الرحمان وأنت الرحِم ، شققت اسمك من اسمي ، فمن وصلك وصلته ومن قطعك بتتّه » .

[الإمام والإمامة]

و من ثمّة ظهر عليه عند الإنباء عن محتد نشأته نسبة الأُمومة ، حيث قال : ﴿ يابْنَ أُمَّ ﴾ [٢٠/٩٤] .

والإمام عبارة عن « الأُمّ » بتكرار الإضافة اللازمة لمثله ، ولذلك صار مع نبوّته وخلافته عن الحقّ خليفة أخيه ، فله الخلافة الكاملة ، والإمامة هي

١) المسند : ١/١٩٤ . أبو داود : ٢/١٣٣ ، كتاب الزكاة ، باب في صلة الرحم ، ح١٦٩٤ .

كمال الخلافة ، فإنّها تستتبع إطاعة الأُمم خالصة عن القهر[١] والغلبة والظهور بالسيف والسفاك . ولذلك قال تعالى لخليله : ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ [٢/١٢٤] فالإمامة عند التحقيق هي النسبة الجمعيّة الوجوديّة الحبّية ، الموجبة لانقياد الأُمم طوعا ورغبة .

ومما يلوّحك على هذا أنّ لفظ « الإمام » عبارة عن باطن لام الجمع و بيّناته مكرّرا ، كما أنّ الكلمة « الهارونيّة » عبارة عن الهاء التنبيهيّة الدالّة على الحاضر ظاهرة بالنور وقلبه الذي هو ظاهر الوجود المنبسط على الكائنات ، المعبّر عنه بالرحمة ، وذلك إذا اعتبر انبساطها على الجهات من الكائنات يعبَّر عنها بالرحموت .

[كان هارون من حضرة الرحموت]

ولذلك قال : (اعلم أنّ وجود هارون كان من حضرة الرحموت ، بقوله ﴿ وَ وَهَبْنَا لَهُ مِن رَحْمَتِنَا ﴾ يعني موسى ﴿ أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا ﴾ [١٩/٥٣] و كانت نبوّته من حضرة الرحموت) ، فإنّ النبوّة صورة كمال[٢] الوجود وغاية

---

١) يؤيده ما ورد في الخبر أن الدين والسلطان توأمان . ومعنى السلطان هاهنا إنما هو ملك القلوب وجذبها ، بحيث لايتمكن صاحب القلب المجذوب من التخلف عن الإطاعة والانقياد فتصير منزلة القلب المنجذب من الإمام الجذّاب للقلوب منزلة الطفل الصغيرالرضيع من أُمه . وهذه المنزلة هي منزلة سائر الكتب السماوية النازلة من عند أُم الكتاب ، التي هي إمام أئمة الكتب الإلهية من أُم الكتاب المسماة بذات الله العلياء ، وهي منزلة العلوية العليا التي منزلتها بعد المحمدية البيضاء من الكتب النازلة على سائرالأنبياء منزلة الأُمومة والإمامة ، والأُمية التي هي أُم الأُمهات (ظ) ، وقد قال أمير ملك الولاية المطلقة فيه : « سرّ كل الكتب في القرآن ، وسرّ القرآن في الفاتحة ، وسرّ الفاتحة في البسملة ، و سرّ البسملة في بائها ، و أنا النقطة تحت الباء » - نوري .

٢) د : لكمال .

تطوّراته الإظهارية ؛ فإذا كان وجود هارون من حضرة الرحموت ، يكون ما يتفرّع عليه منها ، ضرورة ؛ و إذ [1] كان الغالب على موسى أمر الغلبة القهريّة والغضب التسلّطي ، وكان الغالب على هارون الرقّة والشفقة مما هو مقتضى الرحمة التي عليها جبلّته ، سأل الله تعالى بقوله : ﴿ وَ اجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اُشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَ أَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ﴾ [٢٠/٣١-٢٩] ليعتدل مزاج صورته النبويّة ، ويناسب به لأمزجة العامّة ، تيسيرا بما هو بصدده من البلاغة والرسالة .

و إنما قال : ﴿ اُشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَ أَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ﴾ [٢٠/٣٢-٣١] (فإنّه أكبر من موسى سِنّا ، وكان موسى أكبر منه نبوّة) .

[ظهور آثار الرحمة من هارون]

(ولما كانت نبوّة هارون من حضرة الرحموت لذلك قال لأخيه موسى : ﴿ يَا ابْنَ أُمَّ ﴾ فناداه بأُمّه) عند ما يريد الإبانة [2] عن مجمع تفرقتهما ، (لا بأبيه) على أنّ أمر الجمعيّة بينهما في الأب أحكم امتزاجا واقترانا ، (إذ كانت الرحمة للأمّ - لا للأب - أوفر في الحكم) وظهور الأثرالمترتّب عليها من الرقّة و العطوفة ، (ولولا تلك الرحمة) الوافرة الحكم ، الظاهرة الأثر منها [الف/٣١٣] (ما صبرت على مباشرة التربية) والتزام مقاساتها ، مع قصور القوّة فيها و ضعف مزاجها بالنسبة إلى الأب .

(ثمّ قال) عند ما رأي موسى تفرقة أُمّته في أيام -تلافة هارون وغيبته

---

١) د : إذا .

٢) د : الاىابة .

عنهم فتحرّك منه الغضب وغلب عليه : (﴿ لاَ تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لاَ بِرَأْسِي ﴾) فإنّهما منشأ التفرقة من الشخص ؛ وبيّن أنّ ترشيح أمر التفرقة وتنفيذ أحكامها من مقتضى الرحمة ، والمؤاخذة على ما هومقتضى أصل الطبيعة مما يُشمت به أعداءه من المخالفين له في تلك الاقتضاء ، فلذلك قال : (و ﴿ لاَ تُشْمِتْ بِيَ الأَعْدَاءَ ﴾) [١٥٠/٧] .

[غضب موسى وماكتب في الألواح]

(فهذا كلّه نفَس من أنفاس الرحمة ، وسبب ذلك) الغضب وظهوره عليه (عدم التثبت في النظر فيما كان في يديه) من مبدأي قوّته وفعله (من الألواح) التفصيلية الثابتة فيها كل شيء ، (التي ألقاها من يديه) عند ثوران الغضب وشدّة حدّته ؛ (فلو نظَر فيها نظرَ تثبّتٍ لوجد فيها الهدى والرحمة) مما عليه موسى وأخوه ؛ فلذلك لماسكت عنه الغضب أخذ الألواح فما وقعت عينه مما كتب فيها إلا على الهدى والرحمة ، فقال : ﴿ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لأَخِي وَ أَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ [١٥١/٧] .

(فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه ، مما هو هارون بريء منه و الرحمة بأخيه ، وكان لايأخذ بلحيته بمرأى من قومه مع كِبَره) و شيخوخته (وأنّه أسنّ منه ؛ وكان ذلك) القول ، أو ظهور ما ظهر في بني إسرائيل (من هارون شفقة على موسى) حيث ما ظهر من ذلك القول منه مع إهانته إيّاه مايدلّ على تغيّره وتأثّره منها ، استنكافا وغيرة نفسانيّة ، (لأنّ نبوّة هارون من رحمة الله ، فلايصدر منه إلا مثل هذا) فإنّ التفرقة الظاهرة في أُمّته عند خلافة هارون من أثر تلك الرحمة والرقّة .

[عذر هارون]

(ثمّ قال هارون لموسى ﴿ إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [۹٤/۲۰] فتجعلني سببا في تفريقهم ، فإنّ عبادة العِجل فرّقت بينهم ، فكان منهم مَن عبَده إتّباعا للسامري وتقليدا له ، ومنهم من توقّف عن عبادته حتّى يرجع موسى إليهم ، فيسألونه في ذلك) تفريق أُمم كلّ زمان عند تصوير سامر الخيال لهم عِجل العاجل من التجوّهات والتموّلات ، فإنّه قد استحصل من حليّ القوم ، (فخشي هارون) الذي هويّته النور ، الذي هو ظاهر الوجود و الرحمة (أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه) نفسه ، لا إلى الرحمة التي هي أصل جبلّته .

(وكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنّه علِم ماعبده أصحاب العجل) و أنّ التفرقة التي نشأت من عبادته لا يقدح في الجمعيّة الإلهيّة (لعلمه بأنّ الله قد قضى أن لا يُعبَد إلاّ إيّاه ، وما حكَمَ الله بشيء إلاّ وقع ؛ فكان عتب موسى أخاه هارون لماوقع الأمر في إنكاره وعدم اتّساعه[۱])، لضيق مشربه عن أن يقبل تلك التفرقة الكونيّة عين الجمعيّة الوجوديّة الإلهيّة وعدم ظرافته لها .

---

۱) قال القيصري (ص ۱۰۹٦) :« واعلم أن هذا الكلام وإن كان حقا من حيث الولاية والباطن ، لكن لايصح من حيث النبوة والظاهر ؛ فإن النبي يجب عليه إنكار العبادة للأرباب الجزئية ، كما يجب عليه إرشاد الأمة إلى الحق المطلق ، لذلك أنكر جميع الأنبياء عبادة الأصنام و إن كانت مظاهر للهوية الإلهية ؛ فإنكار هارون عبادة العجل من حيث كونه نبيا حق ، إلا أن تكون محمولا على أن موسى عليه السلام علم بالكشف أنه ذهل عن شهود الحق الظاهر في صورة العجل ، فأراد أن ينبهه على ذلك وهو عين التربية والإرشاد منه ... » .

والأظهر أن ماقاله الماتن مردود بلا ترديد ولايمكن تصحيحه بما أورده القيصري ؛ فإن الكلام في مفهوم الآية الشريفة ولا يمكن حملها - سيما نظرا إلى سابقتها ولاحقتها - إلى قول الماتن بأي وجه من التوجيه .

[العارف يرى الحقّ في كلّ شيء]

وهـذا مما لابدّ للعارف منه (فإنّ العارف مَن يرى الحقَّ في كـلِّ شيء) وذلـك لمن لا يتميّز في ذوقه ظاهر الوجود عن مظهره ، تميّز الظل عن النور ، قائلا بالمتقابلين ؛ و إذ كـان موسى قد خلع نعلي المتقابلين[1] عنـد طيّه طوى التوحيد ، لا تميّز عنده أصلا ، كما قال صاحب هذا المقام فيه[2] :

لا ترم في شمسها ظلّ السوى * فهي شمسٌ وهي ظلٌّ وهي فيء

و إليه أشار بقوله : (بل يراه عين كل شيء) .

[موسى وهارون]

(و كان موسى) عنـد إهانته و تشدّده مما يوهم غلبة الغضب النفساني (يرَبّي هارون تربية علم) لا مرتبة ومنصب ، فإنّ موسى لغلبة أحكام الباطن على كلمته أعلم من هارون لغلبة حكم الظاهر عليه .

أمّا الأول فيعلم من التلويح العقدي .

وأما الثاني فلما عرفت ما في اسم هارون من الدلالة علىالظاهر؛ فلموسى أن يربّي هارون تربيـة علـم (و إن كـان أصغر منـه سنا ، ولذلك لما قال لـه هارون ما قال)- من خشيته أن ينسب التفرقة إليه معتذرا به - قَبِل منه .

---

١) د : - المتقابلين .
٢) د : - فيه .

[موسى والسامري]

و(رجع إلى السامري فقال له : ﴿ مَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ ﴾) [٢٠/٩٥]- و الخطْب لغةً هو الأمر العظيم ، الذي يكثر فيه التخاطب ؛ وفيه لطيفة منبّهة على ما يستتبع فعله من الخبط - (يعني فيما صنعت من عُدولِك) عن معنى أحديّة الجمع بعمومه (الى صورة العِجل على الاختصاص وصُنعِك[1] هذا الشَبح) المبهج للناظرفي صورة عجل العاجل من الأحوال (من حليّ القوم) ومزيّنات ظواهرهم وحاليّاتهم المتحوّلة [2] السريعة الزوال ، (حتى أخذت بقلوبهم) .

[عبادة المال]

فإنّ البواطن لها ارتباط وثيق واتّصال قريب بالظاهر ؛ ولذلك ترى قلوب بني إسرائيل قد انجذبت إلى هذا العجل، (من أجل أموالهم) التي يميل إليها قلوبهم بقوّة ذلك الارتباط (فإن عيسى يقول لبني إسرائيل : يا بني إسرائيل قلب كل انسان حيث ماله)- مما يميل إليه بحسب نسبته ، سواء كان من ظاهر الأُمور ، كالمال العرفي وما يستحصل به ، أو باطنه كالعلوم والأحوال القلبيّة و مقاماتها -(فاجعلوا أموالكم في السماء) وطرف العلو ، كالعلوم الحقيقيّة والأحوال القلبيّة ، (تكن قلوبكم في السماء) .

(وما سمّي المالُ) العرفي (مالاً إلاّ لكونه[3] تميل القلوبُ إليه بالعبادة ،

---

١) د : وصنعتك .
٢) د : المتجولة .
٣) د ، عفيفي : + بالذات .

فهو المقصود الأعظم) ، حيث جعل صاحبُه نفسَه التي هي أعظم شيء عنده عبْدَه ، وهوأعظم من نفسه النفيسة [١] بجعله معبودها ومقصودها وهو(المعظَّم في) سائر (القلوب ، لما فيها من الافتقار إليها [٢]) في نيل المستلذّات و استحصال الأقوات .

[تلويحات في حرف اللام]

ثمّ إن هاهنا تلويحا يكشف عن جملة من الحقائق ، وهو أنّ « الم » الذي هو المعرب عن الكتاب - كما عرفت وجه جمعيّته وبيانه - له صورة واحدة بالشخص بين الحروف ، و هو اللام الذي إذا ظهر به كاف [٣] كنه الكل يصير « كلامًا » يعرب عن كافّة الأشياء - صوريّة كان [ت] أو معنويّة - و يظهر الجميع بما لا مزيد عليه فيه ، فهو مالك أزمّة الإظهار ؛ هذا إذا ظهر شخص اللام ببيّناته مختفيا فيها ، فإذا ظهرشخصه بهايصير «مالاً» يستحصل به الأشياء أنفسها ، فإذا ظهر به الكاف يصير « كمالا » به يزيد الأمر ظهورا و إظهارا .

و إذا ظهر بالكاف يصير « مالكا » يغلب على الكلّ ، غلبة تصرّف يظهر [٤] له سلطانه ؛ ومنه يعرف وجه انجذاب القلوب بالمال ، كما يعرف وجه أنّ الكمال عزيز محبوب لذاته ، وأن المالك كذلك له العزّة والمحبّة ولكن

---

١) د : النفسية .

٢) د : اليه .

٣) كاف كلمة «كن » المسمى بكاف المشيئة الإلهية ، هي مرتبة الربوبية الحقيقية ، حكمه حكم كاف كنه الكل ، والمشيئة المساة بالنور المحمدي ، هي حقيقة حقائق الأشياء كلها وكنهها ؛ ومن هاهنا قال الإمام الصادق الكاشف عن الحقائق :« العبودية جوهرة كنهها الربوبية ». نوري .

٤) د : - يظهر .

قهرا [١] وبالواسطة . فتأمّل فيه يظهر لك غير ذلك من الوجوه الحقيقيّة :

[حرق العجل ونسفه]

(وليس للصوَر بقاء) كما تقرّر سابقا ، وقد ظهر ذلك حتى عثر عليه بعض أهل النظر من المتكلمين ، كما أشار إليه ، (و) حينئذ (لابدّ من ذهاب صورة العِجل لو لم يستعجل موسى بحرقه ؛ فغلبت عليه الغيرة) حيث أنّ تلك الصورة بالنسبة إلى جمعيّته الكماليّة جزء محاط تحت حيطة كماله الإنساني ،(فحرّقه ثمّ نسَف رمادَ تلك الصورة في اليمّ) - يعني محيط الإطلاقي الجمعي -(نسْفا) اقتلع به أثره ؛ يقال : نسَف الريحُ الشيءَ : اقتلعته وأزالته . وفي الآية : ﴿ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا ﴾ [٢٠/٩٧] ، أي نطرحه فيه طرح النسافة ، وهي ما يثور من غبارالأرض .

(و) لذلك لما غرق في محيط الجمع الإطلاقي (قال له : ﴿ انظُرْ إِلَى إِلَهِكَ ﴾ [٢٠/٩٧] فسمّاه « إلها » بطريق التنبيه للتعليم) ، لا التهكّم للتعيير ، كما هو مبلغ أفهام العامة .

وفيه **تلويح** : حيث أنّ العِجل من الحلي الذي هو المال ، وهو اللام الظاهر ببيّناته ، فطرح ذلك في اليمّ بعد حرقه وتفتّت أجزائه ، وهو باطن ميم الجمع الإطلاقي وبيّناته .

ثمّ إنّ ذلك لأنّه (لما علم أنّه) يعني العِجل الذي جعلوه معبودا ، من (بعض المجالي الالهيّة) وأجزاء المجلى الكليّ الإنسانيّ فلذلك قال (لأحرقنّه ؛

---

١) د : قهر .

فإنّ حيوانيّة الإنسان) بقـوّة قهرمان الجمعيّة و سلطانها (لها التصرّف في حيوانيّة الحيوان) فمن حيث الجمعيّة الإلهيّة ينقاد الكل لتصرّفه ، و إليه أشار بقوله : (لكون الله سخّرها للإنسان) .

[التسخير والمسخّر]

هذا على تقدير دخوله في الجمعيّة الحيوانيّة (لاسيّما و) العجل المجعول[1] (أصله ليس من حيوان ، فكان أعظم في التسخير) لكونه أنزل وأقلّ جمعية منه (لأنّ غيرالحيوان ما له إرادة) تكون مبدء لأفعاله الخاصّة الاختياريّة ، (بل هو بحكم من يتصرّف فيه من غير إباء) لأنّ قابليّته غير مشوبة بغرض خاصّ واختيار يتوجّه إليه ، (وأما الحيوان فهو ذو إرادة و غرض) تحرّكه تلك الإرادة نحو ذلك الغرض ، (فقد يقع منه الإباء) إذا لم يوافق جهة غرضه جهة يوجّه المتصرّف فيه نحوها (في بعض) أنحاء (التصريف ، فإنّ كان فيه قوّة إظهارذلك) في مقابلته (ظهر منه الجموح لما يريده منه) ذلك (الإنسان) المتصرّف ، (و إن لم يكن له هذه القوّة) التي بها يقدر على المقابلة (أو يصادف) غرضُ الإنسان المتصرّف (غرضَ الحيوان) في بعض أنحاء[2] الطرق (انقاد مذلّلا لما يريده منه) المتصرّف ، لأنّه واقع في طريق غرضه ؛(كما ينقاد) الإنسان (مثله لأمر ما [3]رفعه الله به عليه[4]) ، فذلك الانقياد ليس طبيعيّا ، بل لما رفعه الله به (من أجل المال الذي يرجوه منه ،

---

١) د : المعجول .
٢) د : الحا .
٣) د : فيا .
٤) عفيفي : - عليه .

المعبَّر عنه في بعض الأحوال)- عند استجماع ما اعتبر من الشروط الشرعي -(بالأُجرة) .

وقد نصّ على ذلك (في قوله[1] : ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضا سخريا) ، والسخريّ هو الذي يقهر أن يتسخّر بإرادته .

و إذ قد ظهر أنّ المال الذي به التسخير إنما هو لنيل مقتضيات القُوى الطبيعية واللذّات الجسمانيّة مما يختص به الحيوان - دون الإدراكات الكماليّة الإنسانيّة ، فإنّه هو العائق لتلك الإدراكات أن تبلغ كمالها ، فضلا عن أن تكون معدّا لنيلها - (فما يسخّر له مَن هو مثله) في الإنسانيّة (إلا مِن حيوانيّته ، لا من إنسانيّته ، فإنّ المثلين ضدّان)، هذا في المسخّر المشترك الذي يتوجّه نحواللذات الجسمانيّة السافلة .

وأما المسخّر المتعالى الذي يتوجّه نحو معالي الأُمور ، فهو مقتضى الكمال الإنساني ، فإنّه يحب العلو ويقتضيه بحسب نشأته الذاتية ، (فيسخّره الأرفع في المنزلة بالمال أوبالجاه[2] بإنسانيّته) المجبولة على أن يتسخّرله من في السموات ومَن في الأرض جميعا ، ولذلك ذهب الشيخ إلى أنّ معنى قوله ﷺ [3]:« آخر مايخرج من رؤوس الصدّيقين حبّ الجاه » يطلع منها ويبرز ، فإنّه مقتضى أصل جبلّته . ومن ثمة ترى الدهاة من أئمّة المسلمين في صدر الإسلام قد

---

١) مضمون قوله تعالى : ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَ رَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [٣٢/٤٣] .

٢) م ن : والجاه .

٣) لم أعثر عليه في الجوامع الروائية ، وأنما نسب إليه ﷺ في بعض كتب العرفاء مرسلا .

ارتكب في نيل الرفعة والعلوّ كل صعب وذلول ، واستوقف كل مقدام منهم نفسه في تلك المهالك قائلا [١]: * مكانك ، تحمدي ، أو تستريحي * فجعل القتلَ في مقابلة نيل ذلك المبتغى فوزا واستراحة .

(و يتسخّر له ذلك الآخر ، إمّا خوفا أو طمعا) من مبدء الغضب و الشهوة الحيوانيتين ؛ فهو أيضا : (من حيوانيّته لا من إنسانيّته ، فما تسخّر له مَن هو مثله) من حيث هو مثله .

(ألا ترى ما بين البهائم من التحريش)، وهوالعداوة التي بينها ،كما هو المشاهَد من الكلاب والثيران ، وكل ذي قوّة منها مع بني نوعه ، دون غيره مماسواه ، (لأنها أمثال ؛ فالمثلان ضدان) لما تقرّر أنّ ما به الاشتراك هو محلّ التنازع ، فكلّما كان أكثر[٢]، كان التنازع أشدّ ، كما بين أهل ضيعة و صناعة وقرابة .

وفيه **تلويح** حكميّ جمعيّ ، حيث أنّ الجامع هو الفارق ، فلا تغفل عنه .

ولذلك (قال : ﴿ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ ﴾) فإنّ المسخِّر

---

١) إشارة إلى ماحكاه أصحاب السير عن معاوية ، روى القالي (أمالي القالي : ٢٥٥/١) بإسناده عنه : لقد وضعت رجلي في الركاب يوم صفين غير مرة ، فما يمنعني من الانهزام إلا أبيات ابن الإطنابة :

أبت لي عفتي وأبى بلائي * وأخذي الحمد بالثمن الربيح
و إعطائي على الإعدام مالي * وضربي هامة البطل المشيح
وقولي كلما جشأت وجاشت * مكانك تحمدي أو تستريحي
لأدفع عن مآثر صالحات * وأحمي بعد عن عرض صحيح

راجع أيضا العمدة لابن رشيق : ٢٩/١ .

٢) د : - اكثر .

ليس مع المسخَّر له في درجة ، وإن كان معه في الحدّ والزمان والمكان والفعل (فما هو معه في درجته) ، فتلك الأُمور الجامعة مع أنّها أوصاف حقيقيّة و نسب ذاتيّة ما أثرت تأثير نسبة الدرجة التي هي اعتبارية محضة .

وفيه أيضا **نكتة** جمعيّة ، حيث أنّ الأثر إنما هو الأعدام[1] وما يقربها .

(فوقع التسخير من أجل الدرجات) .

[التسخير على قسمين]

(والتسخير على قسمين : تسخير مراد للمسخِّر- اسم فاعل- قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخّر) على سبيل القصد والاختيار ؛ فمبدء ذلك التسخير منه إمّا أن يكون المال ،(كتسخير السيّد لعبده ، وإن كان مثله في الإنسانيّة ، و)، إمّا أن يكون الجاه (كتسخير السلطان لرعاياه ، وإن كانوا أمثالا له يسخّرهم بالدرجة) نفسها .

(والقسم الآخر) أي الذي ليس مرادا للمسخِّر-اسم الفاعل-(تسخير بالحال) ، من غير قصد منه واختيار ،(كتسخير الرعايا للملك القائم بأمرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال[2] مَن عاداهم وحفظه أموالهم وأنفسهم عليهم ؛ وهذا كلّه تسخير بالحال من الرعايا يسخِّرون بذلك ملوكهم[3]) .

ثمّ إن مبدء هذا التسخير عند الفحص عنه إنما هو مرتبة السلطنة ، فإنّها هي التي تقهر السلطانَ على ارتكاب ما التزم من المشاقّ ، لا الرعايا ؛ و لذلك

---

١) كذا ولعل الصحيح : إنما هو للأعدام

٢) م ن ، د : قتل .

٣) د ن : مليكهم .

قال : (ويسمّى على الحقيقة تسخير المرتبة ، فالمرتبة حكمت عليه بذلك ، فمن الملوك من سعى لنفسه) [الف/٣١٤] ذاهلاعمّاحكم عليه المرتبة من تسخيره لرعاياه ؛(ومنهم من عرف الأمرفعلم أنّه في المرتبة [١]) مقهور تحت حكمها (في تسخير رعاياه ، فعلِم قدرَهم وحقّهم ، فآجره الله على ذلك ، أجرَ العلماء بالأمر) ؛ أي الظاهر من الأُمور كالأفعال وأحكامها ، على ما نبّهت عليه في صدرالكتاب ، عند تحقيق معنى الأمر ، فإنّهم إذا علموا الأمر (على ما هو عليه) لابدّ و أن يحكم عليهم تلك المرتبة بإظهار تلك الأحكام و إثباتها و تفهيمها للعامّة ، حتى يتلقّوها بالقبول ؛ (وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شؤون عباده) كالسلطان في شؤون رعاياه .

(فالعالَم كلّه يسخّر بالحال من لايمكن أن يطلق عليه اسم إنّه مسخَّر) ، بناء على الأصل الممهّد من أنّ أسماء الحقّ ما يدلّ على التأثير مما يتبع أحكام الوجوب الذاتي ، إلا أنّه لما كان باعتبار هويّته الإطلاقيّة ربّا للعالمين[٢] كان

---

١) عفيفي : بالمرتبة .
٢) أي في عين كونه كذلك ، تعالى عن ذلك ، للزوم الحكم بتعانق الأطراف . بون بين حكم الهوية الإطلاقية وبين حكم حضرة الذات - المسمى بالله - كالبون بين حكم الوحدة في الكثرة ، وبين حكم الكثرة في الوحدة بوجه أشرف وبنحو أعلى ، إذ حكم الوحدة الساري في مراتب الكثرة والظاهر بأحكامها حكم الوجود الانبساطي والنور المحمدي الذي احتجب به حضرة الذات الأحدية تعالى ، كما في الكافي بإسناده : « محمد حجاب الله » .
وذلك الحجاب المنبسط على هياكل أعيان الأشياء إنما هو فعل حضرة ذات الحق الحقيقي الغني القيومي تعالى ، وهو الفائض عن حضرة الذات أولا وبالذات . إذ منزلته لمن حضرة الذات منزلة إشراق الشمس منها ، فهو في كل بحسبه . وأما الوحدة التي هي مجمع الكثرة بوجه أعلى في وجه ومظهر الكثرة من وجه آخر ، فهي الوحدة الحقة الحقيقية التي احتجب بتلك الوحدة الظاهرة بصورة الكثرة ، التي منزلتها من تلك الوحدة الحقة الحقيقية العينية المطلقة القيومية الواجبية تعالى منزلة الوجه من الكنه ومنزلة الظل من الحقيقة .ومن هاهنا قالت ☜

مسخّرا بالحال للعالم تعالى عن ذلك . ولذلك قال : (قال تعالى : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾) [٢٩/٥٥] ، وما قال : « الله في شأن » ، ولا غيره من الأسماء المختصّة به .

[حكمة عدم تنفيذ هارون ما أنفذه موسى في العجل]

ثمّ إنّ موسى له تسخير سلطنة النبوّة على بني إسرائيل ،كما أنّه هو المسخّر بالحال تحت قيامه بأمرهم وحفظه صورة جمعيّتهم . ولذلك لما رجع وفرغ من إنفاذحكم ذلك التسخير ، أخذ في إنفاذ حكم التسخّر بالتشدّد على خليفته هارون وحرق العجل ، وقلع آثاره في العين . على ما وقع في خلافة هارون ما كان منكَرا في نظر كمال موسى كلّ الإنكار ، بل كان معذورا فيه كما سبق .

(فكان عدم قوّة إرداع هارون بالفعل أن ينفّذ) ذلك الإرداع (في أصحاب العجل بالتسليط على العجل) وإفنائه (كما سلّط موسى عليه ، حكمة من الله ظاهرة في الوجود) - وأنت عرفت ما لهارون من النسبة الارتباطيّة والرقيقة الاتحاديّة إلى ظاهرالوجود حتى تصوّرفي أيام خلافته صورة

☜ أساطين العلم والحكمة : إنّ مسألة الكثرة في الوحدة التي أم أُمهات الحقائق والمعارف ، علة مسئلة الوحدة في الكثرة . وقد قل من يتحقق بمسألة الكثرة في الوحدة بحق تحققها وكثرالقائلون بمسألة الوحدة في الكثرة و إن لم يتمكنوا من حق القول بها ، و لو تمكنوا حق التمكن لقالوا بأصلها أولا، ثم بها ثانيا ـ هذا . ولكن في المقام سرّجسيم عميق لارخصة لنا في مثل مجالنا هذا في التعرض للإشارة إليه ﴿ وَ أَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى ﴾[٤٢/٥٣]ـ فافهم واستقم كما أُمرت ـ نوري .

و لايتوهمن من قولنا هذا أن للوجود الانبساطي هوية في حيال نفسه يضاهي هوية حضرة الذات الأحدية - فإنه كفر وشرك وزندقة - بل الهوية هوية حضرة الذات الأقدس تعالى ، والوجود الانبساطي الذي هو فعله وإشراق شمس حقيقته تعالى منزلته من الهوية المطلقة الذاتية منزلة إطلاقها وإحاطتها وعموم نورها الفائض عنها أولا وبالذات . والإحاطة صفة فعل لاصفة الذات التي هي كمال الذات . وهذا هو سر قل من يتمكن من حق نيله ـ نوري .

المعبود في العجل العاجل (ليُعبد في كلّ صورة ، و إن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك) عند إنفاذ حكم موسى عليها ، ولكن بعد أن عبدوه ، (فما ذهبت إلا بعد ما تلبّست عند عابدها بالأُلوهيّة) .

[هو المعبود في كلّ صورة]

(ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلاّ وعبد . إمّا عبادة تألّه ، و إمّا عبادة تسخير) ؛ و بيّن أن ظهور الأعيان بأنواعها إنما هو لإظهار أحكامها و إنفاذ قهرمانها ، وذلك بأن يكون معبودالهذا النوع الكمالي ، مطاعا أحكامها بالنسبة إليه ، ولو في شخص واحد منهم ؛(فلابد من ذلك لمن عقل) أنّ الغاية من الحركة الوجوديّة لابدّ و أن يترتب على أعيان الوجود ؛(وما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبّس بالرفعة عند العابد) في الخارج ،(والظهور بالدرجة) الكماليّة العزيزة (في قلبه ، و لذلك تسمّى الحقّ) نفسه (لنا بـ ﴿ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ﴾ [١٥/٤٠] ، و لم يقل : « رفيع الدرجة » فكثَّر الدرجات في عين واحدة) بالوحدة الحقيقيّة ، التي لا وجه للتكثّر فيها أصلا ، لما في المعبودين من التخالف في وجوه عبودتهم ، وذلك هو المستلزم لتباعد جهات العباد في قبلة عبادتهم ووجهة طاعتهم .

وكل ذلك حق ﴿ وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾ [١٤٨/٢] ، (فإنّه قضى أن لايُعبَد إلا إيّاه في درجات، كثيرة مختلفة أعطت كلَ درجة مجلى إلهيّا عُبد فيها) وتلك المجالي متفاوتة بحسب العلوّ والإحاطة تسخيرا وتألُّها .

[أعظم مجلى عبد الحق فيه الهوى]

(وأعظم مجلى عُبد فيه) تسخيرا (و أعلاه) تألها (الهوى ، كما قال :

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاه﴾) [٢٣/٤٥]، حيث أطلق عليه اسم « الإله » ، (فهو أعظم معبود ، فإنّه لا يُعبَد شيء إلاّ به ، ولا يُعبَد هو إلاّ بذاته) ، و ذلك لأنّ الهوى عبارة عن الميل الطبيعي نحومستلذّات الطبيعة ، من استيفاء حكم الشهوة والغضب وما يندرج فيهما ، مما يترتّب ذلك عليه ، كحبّ المال والجاه وغيرهما ؛ و بيّن أنّ كل من يَعبُد شيئا و يخضعه ويُطيعه إنما يعمل ذلك لتصوّر توقّف شيء من ذلك عليه وطمعه منه ؛ فذلك الميل هو الباعث على تلك العبادات في صورها المتخالفة ، بحسب تخالف المعبودين ، فالمعبود لا يُعبد إلاّ به ، وهو المعبود لذاته في صور عبادات العابدين ، طمعا في الجنّة ، أو خوفا من النار آجلا وعاجلا ، في استحصال الجاه والمال ، وارتكاب ما به يوجدان من الأعمال الشاقّة والأفعال المزعجة مدى الأعوام والدهور بدون تعب ولانصب .

وهاهنا **تلويح** : وهوأنّ «هو» الذي هوموطن الإطلاق ومعدن القابليّات التي تنجذب نحو مقتضياتها القلوب بقوالبها ، إذا فتح هاء هويّته المضمومة بإشباع واو البطون[1]، ظاهرا بألف الإلف و المحبّة ، غالبا عليه بفتحة فتح

---

١) قال سبحانه : ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ﴾ [٣/٥٧] ، و في الخبر في ترجمة اسم « هو » ما محصله : « الهاء تنبيه للثابت ، والواو إشارة إلى الغائب » ؛ لعله يعني الغائب عن الحواس ـ أية حاسّة كانت ، حسية أو عقلية ـ قال ﷺ : « احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار » . والعجب كل العجب هوكون حرف الهاء مخرجا أول حرف يبرز من غيب النفس - بسكون الفاء - في لوح النفَس - بفتحها - بمنزلة غيب الغيوب ؛ و مخرج الواو على عكسه بمنزلة ظهرالظهور ، كما يشير إليه ما تضمنه الكريمة المذكورة والسرّ باطن في ظهوره ، ظاهر في بطونه ، للزوم تعانق الأطراف أي في هو المطلق ، كما يكشف عنه الكريمة المذكورة .
« يک نكته ازاين دفتر گفتم وهمين باشد » - نوري .

أبواب الظهور[1]هو « هوا » ومن ثمة تراه في أحد أوضاعه دالاًّ على مبدء تمام الجمعيّة الإحاطيّة ظهورا وإظهارا .

أمّا الأوّل : فلأنّ الهواء - الممدود - هو مادة الروح الحيواني ، الذي به تتقوّم اللطيفة الإنسانيّة الكماليّة .

وأما الثاني : فلأنّه هو المطيّة لفُرسان ميدان البيان ، و المجلى لعرائس[2] مخدّرات البنان ، وهما صورتا الكلام الكلامي، والكتاب الإنزاليّ[3] ،كما نبّهت عليه غير مرّة .

هذا على وضع آخر غير ما نحن فيه ، وعلى هذا الوضع أيضا له الإحاطة باعتبارأنّه الحركة والميل الإرادي الحبّي الذي هو أصل سائر الحركات والسبب للكل عينا وعقلا ، ولذلك قال : (وفيه أقول) نظما محلِّفا به باعتبار أنّه هو اسم « هو » الظاهر بفتح هويّات أعيانه بقوله :

(وحقّ الهوى أنّ الهوى سبب الهوى) *

يعني بحقّ الاقتضاء الذاتي ، المعبَّر عنه في بعض العبارات بالعشق ، وهو الذي عبّر عنه بالهوى ، إنّ الهوى الذي هو الميل الطبيعي المعبّر عنه بالحركة الحبّية السارية في سائرالموجودات هو سبب هذا الميل الجزئي الإرادي ، الذي للناس ، به يتوجهون نحو معبودهم ، و يولّون قبلة مقصودهم ، فهو أصل سائر

---

١) أي غالبا عليه بفتح الهاء فتح أبواب الظهور ، بأن يكون « فتح أبواب » منصوبا على المصدرية النوعية - فلا تغفل - منه .

٢) د : العرائس .

٣) يعني أن حكم البيان على ذمة الكلام ، وأمر الكتاب على ذمة البنان . فالكلام مجلى البيان ، والكتاب مجلاة البنان + نوري .

الميول والحركات ظاهرا وباطنا . بل أصل الكلّ ميلا كان أو صاحبه ، ولذلك قال :

* (ولولا الهوى في القلب)

(ما عُبِد الهوى) أي الميل الكلّي والحركة الوجوديّة الأصلية بالحركات الجزئيّة الكونيّة ؛ فالمعبود في الكلّ إنما هو الحق ، وكذلك العابد ؛ على ماهو المعلوم من الآية الكريمة القائلة :﴿ وَ أَضَلَّهُ الله عَلَى عِلْمٍ ﴾ [٤٥/٢٣] و إليه أشار بقوله :

(ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله ، كيف تمم في حق مَن عبَد هواه و اتخذه إلها) حيث ماأخرجه في تلك الضلالة عن أن يكون عن علمٍ (فقال : ﴿ وَ أَضَلَّهُ الله عَلَى عِلْمٍ ﴾ [٤٥/٢٣] والضلالة : الحيرة) على ما هو مقتضى تعدّد وِجهة المتّخذين هواهم إلها ، لتكثّر صور هويّات متعلّقات أهويتهم ، فإنّ تعدّد جهات المقصد وتخالفها مما يوجب التحيّر ضرورة ، ولكن لماعرف إيصال الكلّ إجمالا ، يكون ذلك على علم .

[لايُعبد معبود إلا بالهوى]

(و) وجه تفصيل (ذلك) التتميم (أنّه لما رأى هذا العابد ما عبَد إلاّ هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به في عبادة مَن عبَده من الأشخاص) - التي هي متعلّقات أهوية العباد ، عينيّة ذلك ، أو عقليّة ، وهميّة أوخياليّة ؛ فإنّه يشمل[١] سائرالعبادات من العبد -(حتّى أنّ عبادته لله كانت عن هوى أيضا ، لأنّه لولم يقع له في ذلك الجناب المقدّس) من حيث هو عن تطرّق

---

١) د : يشتمل .

الأهوية (هوى) من عند نفسه -(وهو الإرادة) المنبعثة عمّا يسوق همّته إليه ، من الملاذّ الجسمانيّة ، أوالأحوال الوجدانيّة ، أو المدارك الروحانيّة - (لما اختار ما عند[1] الله[2]) من تلك المقاصد المتعالية بحسب علوّ الهمم (ولا آثره على غيره) .

[معنى : أضله الله على علم]

هذا إذا كان المعبود له صورة اعتقاديّة ذهنيّة ؛ (وكذلك كلّ مَن عبَد صورة مّامن صوَرالعالم) وأصنامه - ماليّة كانت أوجاهيّة -(واتّخذها إلها ، ما اتّخذها إلاّ بالهوى ؛ فالعابد لايزال تحت سلطان هواه ثم رأى المعبودات) التي هي متعلّقات الهوى (تتنوّع في العابدين) بحسب تخالف حقائقها وتدافع بعضها البعض ،(فكلّ عابد أمرا مّا يكفّر من يعبد سواه ، والذي عنده أدنى تنبّه) - و هو الذي ينخرط في جملة من يدخل في التخاطب بالكلام المنزَل السماوي ، فإنّ مَن دونه ليس بداخل في ذلك التخاطب أصلا ، فهو الذي يُقصد بقوله تعالى : ﴿ وَ أَضَلَّهُ الله ﴾ [٤٥/٢٣]- و لذلك (يحارلاتّحاد الهوى) عند اعتبار نسبة الهوى إلى متعلّقاتها ، فإنّ الكلّ فيه متّحد ، فأمّا عند قطع النظرمن تلك المتعلّقات فله الأحديّة الذاتيّة ، ولذلك قال مضرباعنه بقوله : (بل لأحديّة الهوى ، فإنّه عين واحدة في كل عابد، فأضلّه الله) من حيث تلك المتعلّقات عند تخالف جهات التوجّه مما يوجب تحيّر المتوجّهين ، ولذلك قال : (أيّ حيرة) .

---

١) د : ماعبد .
٢) عفيفي : وهو الإرادة بمحبة ماعبد الله و لاآثره على غيره .

ثم إنّ هذا إذا اعتبرالهوى من حيث المتعلّقات التي هي مبدء الاتّحاد وهو الموجب للضلال والحيرة . فأمّا عند قطع النظر عنها وظهورالهوى بأحديّة عينه لديه فهو (على علم) ؛ فلكلّ عابد باعتبار هذين الوجهين من معبوده علم في حيرة وحيرة على علم ، فهذا وجه تتميم العلم وتعميمه - فلا تغفل .

(فإنّ[1] **كلّ عابد** ماعَبد إلاّ هواه ، ولا استعبده إلاهواه ، سواء صادف الأمر المشروع) من الصور الاعتقاديّة والشعائر الشرعيّة ، (أولم يصادف) ذلك ، كالمقتضيات الطبيعيّة والرسوم العاديّة ؛ (**والعارف** المكمّل من رأى كلّ معبود)- مشروعا كان أو غير مشروع -(مجلى للحقّ يُعبد فيه ، ولذلك سموه كلّهم إلها مع اسمه الخاصّ بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملَك ؛ هذا اسم الشخصيّة فيه) ، فإنّ كل ذي مرتبة من الأشخاص كما أنّ له أسماء بحسب شخصيّته ، لابدّ و أن يكون له آخر بحسب مرتبته ، كالقاضي والسلطان والحاكم .

(والأُلوهة) أيضا(مرتبة) لذلك الشخص من الشجر والحجر والإنسان (يتخيّل العابد له أنّها مرتبة معبوده) على الإطلاق ، (وهي على الحقيقة) غير ذلك ، فإنّه (مجلى للحقّ لبصر هذا العابد) الخاصّ ،(المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختصّ) من بين المجالي الغير المحدودة التي للمعبود الواحد الحقيقي ، فإنّه من حيث تلك المجالي المتكثّرة الكونيّة لايصلح لأن يُعبد .

---

١) عفيفي : بان .

[قول الجاهل والعارف في المعبود]

(ولهذا قال بعض من عَرف) الأمرَ من حيث حقيقته العالمة بالذات من غير ظهورذلك العرفان منه - ولذلك قال :- (مقالة جهالة) حيث ماعرف مؤدّى قوله : (﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى الله زُلْفَى ﴾) [٣/٣٩]، فإنّ له دلالة بيّنة على أنّ هذه المجالي الكثيرة المعبودة لهم غير معبودة لذاتها ، بل إنما يعبدونها تقرّبا إلىالمعبود بالذات ، وهو الله الواحد الحقّ ؛ إلا أنّهم جهلوا مقالتهم ، فإنّهم في مقالتهم ذلك ما اعتبروا التعيّنات الكونيّة معبودات ، كما ظهر من أحكامهم العينيّة (مع تسميتهم إيّاهم آلهة ، حتّى قالوا) عند ما ظهر عليهم سلطان الإطلاق الجمعيّ الختميّ ، وأثبت الواحد الحق في عين تلك التعيّنات المتكثّرة : (﴿ أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴾) [٥/٣٨] .

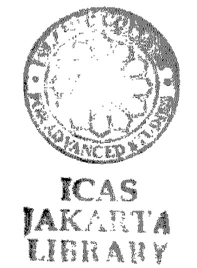
(فما أنكروه) لعلمهم في حقيقتهم الأصليّة به ،(بل تعجّبوا من ذلك) لغرابته بالنسبة إلى مأنوسات عقائدهم ومألوفات تقليداتهم بآبائهم ، (فإنّهم وقفوا مع كثرة الصور) التعيّنية (ونسبة الألوهة لها ، فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد ، يُعرف ولا يُشهد) - على صيغة المبنيّ للمفعول - فإنّ الإله من حيث الوحدة الحقيقيّة معلومة غيرمشهودة بالبصر، فحينئذ قوله :(بشهادتهم) متعلق بالواحد ، أي دعاهم الرسول إلى الإله الواحد الحق بشهادتهم (أنّهم أثبتوه عندهم واعتقدوه)، أي أثبتوا ذلك الواحد واعتقدوه (في قولهم :﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى الله زُلْفَى ﴾) [٣/٣٩] .

و يمكن أن يقرء « يشهد » على المبنيّ لفاعله ، وهوضمير الرسول ، وقوله:

« بشهادتهم » أي لا يشهدوا الرسول بشهادتهم ذلك لعدم مطابقة علمهم ؛ فقوله : (لعلمهم) متعلّق بـ« لايشهد[1]» حينئذ ؛ وعلى التقدير الأوّل متعلّق بـ« اعتقدوه »؛ أي اعتقدوا ذلك الواحد لعلمهم (بأنّ تلك الصورة حجارة ؛و لذلك قامت الحجّة عليهم) عند الامتحان والاختبارعن مبلغ علمهم (بقوله ﴿ قُلْ سَمُّوهُمْ ﴾ [١٣/٣٣] ، فما يسمّونهم[2] إلاّ بما يعلمون) لأنّ الكلام صورة العلم ، و ذلك (أنّ تلك الأسماء لهم حقيقة) عندهم ، وليس لهم غير تلك الحقيقة .

(وأما **العارفون** بالأمر) وهم المكمّلون، الذين يرون الكلّ مجالي الواحد الحقّ و لكن لا يظهرون إلا ما يقتضي الوقت الظاهر بصور الأنبياء والرسل إظهاره ، لأنّهم عرفوا الأمر (على ما هو عليه ، فيظهرون بصورة الإنكار لما عُبد من الصور) ، مع رؤيتهم أنّها من مجالى الحقّ ؛ (لأنّ مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت)[الف/٣١٥] فيما يظهرون به من الصورة الكلاميّة (بحكم الرسول الذي[3] آمنوا به عليهم) و هم مغلوبون تحت ذلك الحكم ، محاطون به ، و ذلك الحكم هو (الذي به سمّوا مؤمنين ، **فهم عبّاد الوقت**) وذلك هو المجلى الجمعيّ الذي له الإحاطة بالكلّ .

والمتّصف بتلك العبادة هوالمتّقي ، كما يدلّ عليه **تلويحه** ، فإن **التقوى** هوالظهور بحكم الوقت ، والحاكم من الشيء هوباطنه -كما عرفت مرارا- فلذلك ترى باطن الوقت ظاهر التقوى .



١) د : فلايشهد .
٢) د : فما يسموهم .
٣) د : الذين .

ولذلك ينكرون غيرهم من العابدين ، (مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها ، وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلّي) الظاهر حكمه عليهم ، وهو(الذي عرفوه منهم ، وجهله المنكرالذي لاعلم له بما تجلّى)، أوله علم (و) لكن (يستره)، وهو(العارف المكمّل) الظاهر بحكم الوقت (من نبيّ ورسول ووارث عنهم ، فأمرَهم بالانتزاح عن تلك الصورة ، كما انتزح[1] عنها رسول الوقت) الحاكم بمقتضاه ، العارف به ، (اتّباعا للرسول ، طمعا في محبّة الله إيّاهم) ، فإنّ المحبّة التي هي أصل الحركة الوجوديّة التي منها تحصّلت الأنواع و تكوّنت الأشخاص ، متعلّقها هو الكمّل من الرسل ، فمن تبعهم من تلك الأشخاص واندرج تحت كليّة أمرهم وإحاطتهم ، نال تلك المرتبة وفاز بمحبّة الله إيّاه ، و من استقلّ بحكم شخصيّة الجزئيّة بعُدَ عنها ضرورة ؛ فمن اعتكف سدّة المحبّة وقرَعَ بابَهالابدّله من المتابعة حتى يفتح عليه ذلك الباب.

ولذلك ترى المتابعة واقعة بين المحبّتين[2] ، كما أشار إليه (بقوله : ﴿ قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ ﴾) [٣١/٣] .

والمتابعة هاهنا هو الانتزاح و البُعد عن تلك المجالي المشهودة الظاهرة ، حفظا لعزّة المعبود وجلاله ، ووفاء بخلوص العبوديّة وانكساره (فدعا إلى إلهٍ يُصمَد إليه) ويُقصد عندالافتقار والاحتياج ، (ويُعلم) بمثل هذه الصفات بوجه (من حيث الجملة ، ولايُشهد) لأنّ المشهود - كان من كان - ليس له أبّهة الغالب في عزه وعظمته .

---

١) عفيفي : فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور لما انتزح .
٢) د : المحبتين .

وإنّك قد عرفت أنّ الكيفيّات والانفعالات ومايجري مجراها - مما يختصّ به الكثائف - لايناسب المعبود الإله ، وهولايتّصف به في لسان الظاهر ، و لذلك قال :

(﴿ وَلاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ ﴾ [٦/١٠٣] ، بل ﴿ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾ لِلُطفه وسريانه في أعيان الأشياء)؛ وبيّن أن الساري في الشيء لايقبل قوّة الإبصار، فإنّها إنما يتعاكس أشعّتها أو يتمثّل انطباعها في كثيف غير نافذ ولا سارٍ[1] في بطون آخر- كما عرفت أمره في المقدمة - .

(فـ﴿ لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ ﴾[٦/١٠٣]كما أنّها لاتدرك أرواحها المدبّرة أشباحها وصورها الظاهرة) يعني الحيوانيّ والنفسانيّ والطبيعيّ ؛ فإنّ قوّة البصر لايدرك شيئا منها مع ظهور آثارها وأفعالها ؛ (فهو ﴿ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ ﴾) ، فاللطف إشارة إلى كماله في الظهور، والخِبرة إلى كماله في الإظهار(و) ذلك لأنّ (الخِبرة ذوق ، والذوق تجلٍّ ، والتجلّي في الصور) ، فإنّ التجلي إنما هوالظهور فلابدّ له من المظهر ، (فلابدّ منها)- يعني الصور ، فإنّها مظاهر التجلّي -(ولابدّ منه ، فلابد أن يعبد من رأه) في تلك الصور والمظاهر (بهواه) أي بحكمه وقهرمانه ، فإنّ الهواء هو الرقيقة بين تلك الصور والمجالي ، وبين من يهيم بها ممن رآه فيها . ولكن لما كان إظهار هذا لا يوافق كمال العبوديّة وجلال عزّة المعبود -كماعرفت آنفا - طوى عن الإفصاح به ، فالأمر فيه موكول إلى الفهم والفطانة ، وأشار إليه[2] بقوله : (إن فهمت) . (وعلى الله قصد السبيل) مطلقا ، سواء ساق إليه الشرع ، أوقاد إليه الهوى .

---

١) م : ولاسارى . د : والاسارى .   ٢) د : واليه اشار .

[٢٥]

فصّ حكمة علوية في كلمة موسوية

[وجه تسمية الفص]

اعلم أنّ علوّ الرتبة في الوجود والتفوّق على البريّة في أمر الإنباء والإظهار إنما يتصوّر لمن اختصّ بين الكمّل بالتحقّق بما هو الأنزل رتبة والأسفل ظهورا و درجة ، كما أنّ الأوّلية فيه إنما يتصوّر لمن تفرّد بالآخريّة والختميّة ؛ وبيّنٌ أنّ الأنزل رتبة والأسفل درجة في الظهور إنما هو الكلام -كما بُيّن أمره - والمختصّ بتحقّقه بين الأنبياء - الذين هم أساطين بنيان الإظهار والإشعار- هو موسى ؛ ولذلك قد ورد في التنزيل :﴿ وَ كَلَّمَ الله مُوسَى تَكْلِيماً ﴾[١٦٤/٤] ، فإنّه يدلّ مع تحقّقه بالكلام ، على اختصاصه بمزيد من التكثير فيه ، على ما هو مقتضى تلك المرتبة ؛ ومن ثمّة تراه قد ورد في الآثارالختميّة [١]:« إنّه تعالى كتب التوراة بيده ، كما أنّه خلق آدم بيده » ، فهو في أمر الإظهار بمنزلة آدم في الظهور ، و إنّه قد اختصّ بين الأنبياء بتكثّر الأمّة .

---

١) الاختصاص : مسائل عبد الله بن السلام ، ٤٥ .

و إذا عرفت هذا فقد ظهرلك وجه اختصاص حكمته بالعلوّ ، ومن هاهنا ترى من قابَله في سباق ميدان الظهور إنما ركب مطيّة العلوّ والتفرّد بادّعائه ، وهو قد غلبه بذلك حيثما نصّ على اختصاصه له[1] في صورة الخطاب الذي هو أرفع المنازل وأعلاها لدى التكلّم بقوله تعالى :﴿ إِنَّكَ أَنتَ الأَعْلَى ﴾ [٢٠/٦٨] .

وأيضا فإنّ في تلويح الكلمة الموسويّة مايدلّ على اختصاصه بالحكمة العلويّة عند حذف المكرّرمنها [2]، كما أنّ مادّته هي مادّة السموّ والسماء .

ثم إنّ من آيات علوّ [الـ]رتبـة [3] الإحاطة والحُكم على من دونه بالغلبة و القهر، ولذلك تراه عند سطوع تباشير ظهوره قد قتل أبناء اُمّته في ورود مَقدَمه في هذه المرتبة الكماليّة ، إمدادا لقوّة جمعيتّه وقربانا له ، و إليه أشار بقوله :

[حكمة قتل الأبناء من أجل موسى]

(حكمة قتل الأبناء من أجل موسى ، لتعود إليه بالإمداد حياة كلّ من قُتل من أجله) ؛ و تحقيق هذا الكلام يحتاج إلى تذكّر مقدمة حكميّة هي أنّ التعيّن - الذي هو عبارة عن العوارض المميّزة لأفراد الحقيقة النوعيّة الواحدة بالذات ، تميّزا عرَضيا كونيّا - على ضربين :

أحدهما ما يتميّز به الشخص عند نفسه ممّا تصوّر به قلبه ، وهو صورة

---

١) د : - له .

٢) كتب في الهامش : (١٢١) . وكتب النوري تعليقا عليه : « م س ١٠٠ ، والواو ستة ، وجمع مراتب أجزاء الستة ٢١ - نوري .

ع ل ١٠٠ ، والواو ست ، فمن هاهنا صار « موسى » و « علو » جسدين متروحين بروح واحد بعينه - نوري » .

٣) في النسختين :« رتبة »، و يظهرأن الصحيح الرتبة . أو: رتبته . أوالواو زائدة بعد الإحاطة .

باطنه المسماة بالهمة - وقد وقفتَ في صدر الكتاب عليه .

والآخرمايتميّز به عند بني نوعه ممّا يظهر به عندهم من الأعراض الخارجيّة وهو صورة ظاهره المسمّاة بالهويّة ؛ و بيّنٌ أن الأول منهما إنما يظهر في الشخص عند تمييزه وبلوغه كمال الاستواء ، فلايكون للطفل قبل تمييزه منه شيء .

فإذاعرفت هذا تبيّن لك أنّه ليس لتلك الأبناء المقتولين من ذينك التعيّنين شيء مما يعود إليهم .

أما الأول فلما عرفت . وأما الثاني فلأنهم متعيّنون عند بني نوعه[1] بالتعيّن الموسوي ، متفقين فيه عندهم ، (لأنّه قُتل على أنّه موسى) ، وهو في نفسه كذلك ، فإنّه إذ لم يكن لهم تعيّن يظهرون به وقد يكمل استعدادهم له ، فإنما يتكوّنون[2] بالتعيّن الكلّي الغالب الذي له القهرمان في ذلك الزمان على ما هو غيرمستبعد ولا خفيّ عند الذكيّ ، الخالص ذائقة فهمه عن شوائب التقليد و تعصّبه ، و إليه أشار بقوله :

[إمداد موسى بحياة جميع من قتل من أجله]

(وما ثمّ جهلٌ ، فلابدّ أن تعود حياتُه) ، أي حياة مَن قُتل من شخص الإنسان ، بناء على ما مرّ من أنّ في النوع - من الكليّات المتبطّنة فيه ،

---

١) كذا ، ولعل الصحيح : بني نوعهم .

٢) سرّ ذلك السرالمستور عن غيرأهله هو كون أرواح الأُمة - يعني أُمة الإجابة - سيما أرواح أبنائهم الذين لم يكتسبوا بعد مايخرجهم من فطرتهم التي هي فطرة دين التوحيد -﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها ﴾- من أشعة نور نبيهم ، المبعوث عليهم خاصة . إذ المخصّص الذي لابدّ منه في البعثة ، إن هي إلا تلك الرقيقة الاتصالية ، اتصال شعاع النور به ؛ فروح كل نبيّ مستقل غير بالغ له الإحاطة المعنوية بأرواح أُمته ـ فافهم فهم نور ـ نوري .

المتقوّمة هو بها - أحكاما وآثارا يظهر بها أفراده ، كالحياة من الحيوان في أفراد الإنسان ، فلابدّمن عود الحياة (على موسى- أعني حياة المقتول من أجله -) ضرورة أنه متكوّن بتعيّنه (وهي حياة طاهرة [1] على الفطرة لم تدنّسها الأغراض[2] النفسيّة ، بل هي على فطرة ﴿ بَلَى ﴾) الدالّة [3] على كمال قابليته لتربيته الربّ المظهر ،(فكـان موسى مجموع حياة من قُتل على أنّه هو ، فكلّ ما كان مهيّأ لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له) مما اشتمل على حقيقته النوعيّة من الحياة والعلم ، اللذين هما أحكام جنسه وفصله (كان في موسى عليه السلام) ، فهو يستمدّ[4] من همم أشخاص الأمّة ،كما أنّ محمدا ﷺ يمدّ الهمَم - على ما عرفت - ويطلعك عليه[5] مافي القرآن الكريم من قوله تعالى حكاية عن موسى : ﴿ رَبِّ

١) د : ظاهرة .
٢) م ك الاعراض .
٣) د : الدلالة .
٤) إن هذا الاستمداد في النشأة الزمانية ، كأنه مسبوق بإمداد استمد إياهم في النشأة الدهرية حسبما أصّلنا من كون أرواح الأمة من أشعة روح نبي الأمة . ومن ثمة نحكم بكون نبي الأنبياء وخاتمهم مبدء الكل ومعادهم ، إن إليه إيابهم ، وإن عليه حسابهم ، ويوم الحساب هو يوم الجمع ، ويوم المحمدية هو يوم القيامة الكبرى ويوم سائرالأنبياء يوم القيامة الصغرى ، بالقياس إلى يومها ﷺ ويومهم يوم ألف سنة ، ويومه ﷺ يوم الخمسين ألف سنة ،كما قال تعالى خطابا معه ﷺ : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ * فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ﴾[٧٠/٥] والمأمور بالصبر هاهنا هوﷺ لاغيره . وقد قال ﷺ :« انا والساعة كهاتين » وهاتان غيرخارجين من قوام عينه ﷺ . فافهم فهم نور . نوري .
٥) سرّ ذلك هو تضمن كريمة : ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ [٩٤/١] للإشارة الى كون شرح صدره ﷺ منه سبحانه هبة ورحمة امتنانية ، من دون وساطة طلب واستدعاء كاشف عن الاستمداد . بخلاف كريمة : ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴾ [٢٠/٢٥] ﴿ وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴾[٢٠/٢٨-٢٧] فإنها تتضمن الإشارة الى استمداد ما حسبما يستدعيه الدعاء والاستدعاء ؛ فبينهما بون كالبون بين الأرض والسماء ؛ فهو ﷺ يستمد من الحق ويمد الخلق ، وغيره كموسى يستمد من الخلق ويستكمل ؛ فاحسن التأمل - نوري .

اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴾ [٢٠/٢٥] وخطابا لمحمد ﷺ : ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ [٩٤/١] فإنّ الصدر هو طرف ظاهريّة القلب ، وهو صورته المعبّر عنها بالهمّة -كما عرفت - .

ولذلك قال : (وهذا اختصاص إلهيّ بموسى لم يكن لأحد من قبله ، فإنّ حِكَم موسى كثيرة ، وأنا إن شاء الله أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري ، فكان هذا أوّل ما شوفهت به في هذا الباب) وهذا من غلبة حكم النبوّة في حكم موسى ، حيث شوفه بها كلاما .

(فما ولد موسى إلاّ و هو مجموع أرواح كثيرة ؛ جمع قوى فعّالة ، لأنّ الصغير يفعل في الكبير) بماعرفت غير مرّة أنّ التأثير إنما هو من طرف البطون والصغير قريب العهد به ؛ (ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية ، فينزل الكبير من رياسته إليه ، فيلاعبه ويزقزق له) ويرقصه (ويظهر له بعقله[1] ، فهو تحت تسخيره وهو لا يشعر ، ثم شغله[2] بتربيته وحمايته وتفقّد مصالحه وتأنيسه ، حتى لايضيق صدره) .

(هذا كله من فعل الصغير بالكبير ، وذلـك لقوّة المقام) والمقام والمرتبة هو المؤثّر لبطونه وعدميّته ، و إنما قوى مقامه علىالكبير (فإنّ الصغير حديث عهد بربّه لأنّه حديث التكوين ، والكبير أبعد) .

---

١) إن ذلك الظهور لما كان بالنزول يؤيد ما أصلناه . إذ النزول يكشف عن رفعة المنزلة وعلو الهمة وارتفاع الرتبة - نوري .
لا يخفى أن كلامي في باب منزلة النبي من أُمته إنما هو في الكِبر والصِغَر المعنويين ، لا الصوريين اللتين لا عبرة بهما . وذلك كما مر في باب بيان منزلة هارون من موسى ، مع كون موسى أصغر منه سنًا وأكبر منه روحا - نوري .
٢) د : يشغله .

[القريب من الحقّ تعالى يسخّر البعيد]

ثمّ إنّه كما أنّ القرب الزماني من المبدء الحقّ يوجب قوّة التسخيرمن القريب به على البعيد بذلك البُعد - كما في المثال المذكور - فكذلك القرب بحسب قلّة الوسائط وكثرة وجوه المناسبات - من اللطافة والنزاهة في الجملة - فإنّه أيضا يوجب تسخيرالقريب به على البعيد ،كما بين الملأ الأعلى والحقّ ، و إليه أشار بقوله : (فمن كان من الله أقرب[1] سخّر من كان من الله أبعد ، كخواصّ الملِك ، للقرب منه يسخِّرون الأبعدين) .

ثمّ إنّ من جهات القُرب إلى الحقّ تصحيح نسبة العبوديّة وتخليص رقيقتها عن شوائب التعمّلات الاختياريّة والأحكام الجعليّة ، و إنفاذ أحكامها و مقتضياتها ، من كمال الإذعان وتمام الانقياد والتبرّي عمّا هو مشوبٌ بضرب من الإباء والاستقلال كما للجمادات ، و إليه أشار بقوله :

(كان رسول الله ﷺ يبرز بنفسه للمطر إذا نزل ، ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ، ويقول[2] :« إنّه حديث عهد بربه ») ؛ وهوالعهد الذي بينه وبين العباد في ميثاق ﴿ أَلَسْتُ ﴾[١٧٢/٧] بأن لا يشوب رقيقة العبوديّة بما يخالطها ، وقد التزموا ذلك بقولهم : « بلى » .

---

١) إن خواص الروحانيين المقربين ليس ملاك قربهم على قلة المدة الزمانية والمناسبات الزمانية ، بل مداره على القرب المعنوي الكاشف عن انمحاز إنيتهم وأنانيتهم من بدو الفطرة ؛ وفي المقام تفصيل لابد من الرجوع إليه ، فالإجمال لاينحل به عقدة الإشكال ، ولكل وجهة هو موليها - نوري .

٢) المسند : ٢٦٧/٣ . مستدرك الحاكم : ٢٨٥/٤ . حلية الأولياء : ٢٩٢/٦ .

[معرفة رسول الله ﷺ بالله]

(فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبيّ : ما أجلّها وما أعلاها وما أوضحَها) .

أمّا وجه **جلالة** هذه المعرفة فهو أنّه مع ختمه سائر الصفات الكماليّة التي للعبد وعلوّ شأنه على البريّة كلّها ، قد اتّضع للجماد الذي هو أنزل البريّة و أخسّها ؛ و هذا صورة تماميّة الجلالة معرفة و علما ، فإنّه إنما يتمّ كلّ شيء في مقابله عند العارف به ، و إلى هذا الوجه أشار بقوله : (فقد سخّر للمطر[1] أفضل البشر لقربه من ربّه) في مدارج العبوديّة والبُعد العبدي ، الذي هو المسلك الذاتيّ للممكنات ، والطريق الأصليّ للكائنات .

وأمّا وجه **علوّها** فهو أنّه فهم من وجه عبوديّته هذه لسان[2] الرسالة حيث اتّخذه رسولا (فكان مثل الرسول الذي ينزل بالوحي عليه[3]، فيدعوه بالحال) التي عليها (بذاته) ، فإنّ الممكن له الافتقار والعبوديّة بذاته .

وأمّا وجه **وضوحها** : فهو أنّه أجاب دعوته وسمع رسالته سماع امتثال و طاعة ، واستقبل بلاغه استقبال شوق وخضوع ، (فيبرز إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربّه) من الحياة والعلم ، اللذين هما إمام أئمّة الأسماء والحقائق ، وبهما تنفجر عيون مزارع الظهور والإظهار ؛ فإنّ للماء دلالة عليهما[4] صورة ومثالا - كما عرفت .

---

١) د ، عفيفي : المطر .
٢) د : لشان .
٣) استدرك في د : ينزل إليه بالوحي .   ٤) د : عليها .

(فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهيّة) من لطائف العلوم والمعارف ، (بما أصاب منه) على رأسه المنكشف له - الذي هوجمجمة جميع المدارك والمشاعر، (ما برز بنفسه إليه) مستقبلا إيّاه ، استقبال رسول كريم .

(فهذه رسالة ماء جعل الله منه ﴿ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾) [٢١/٣٠] حياة صوريّة طبيعيّة ، ومعنويّة علميّة ، على ما هو من خصائص الختمين ؛ (فافهم) .

هذا حكمة قتل أولاد بني إسرائيل من جهة موسى .

[حكمة إلقاء موسى في التابوت ورميه في اليمّ]

(وأمّا حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليمّ : فالتابوت ناسوته) من حيث الحصر والإحاطة ، (واليمّ ماحصل له من العلم) ، فإنّ له نسبة إلى العلم **حكمةً وتلويحا** .

أمّا الأول فلاشتماله على الماء الذي هوصورة العلم ولكمال سعته و إحاطته .

وأمّا الثاني فلأنّه بيّنات ميمي[١] « العلم » ولامه الظاهر بهما عين[٢] عينه عيانا ؛ ولذلك جعله إشارة إلى العلم الخاصّ المستحصل من العين ببيّنات أشكالها المنتجة لضروب الحقائق ، وهوالعلم الحاصل للنفس [الف/٣١٦](بواسطة الجسم ، مما أعطته القوّة النظريّة الفكريّة) من الحقائق التنزيهيّة (والقوى

---

١) كذا . و يظهر أن الصحيح : ميم .

٢) الظاهر أن لفظة « عين » مرفوعة بكونها فاعل لفظة الظاهر ، ويكون ضمير « عينه » حينئذ راجعا إلى العلم ، والعين المضاف إلى عينه - بالفارسية بمعنى : چشمه - وعين عينه بمعنى حرف عين لفظ « العلم » ، أو بمعنى ذاته ، وفي حل عقدة معنى كلامه هذا محمل آخر يظهر بالتدبر برجوع ضمير عينه إلى اليم - فافهم - نوري .

الحسيّة والخياليّة) من اللطائف التشبيهية كما وقفت عليه .

وأيضا **اليمّ** : صورة طرفي[1] الجسم و بيّناتهما ، فلذلك جعله إشارة إلى العلم الحاصل من الجسم بتلك القوى ، ضرورة أنّ تلك القوى هي (التي لايكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانيّة إلاّ بوجود هذا الجسم العنصري) الكثيف ؛ وذلك لأنّ القوى المذكورة إنما هي هيآت برزخيّة ، مستحصلة من تعاكس النور المجرّد اللطيف عن الجسم الهيولانيّ الكثيف ، كما عرفت تحقيقه في المقدّمة .

[اثر ارتباط النفس مع الجسم في ترقّيها]

فالنفس مالم تحصل له علاقة التصرّف والتدبير في الجسم ، لا يمكن لها وجود قوّة من تلك القوى ولا أمثالها ، مما يستحصل به إدراك[2] المحسوسات من العوارض الجسمانيّة والأشباح الهيولانيّة والمثاليّة والمعاني الجزئيّة ، (فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأُمِرت بالتصرّف فيه[3]، جعل الله له هذه القوى آلات يتوصّل بها إلى ما أراده الله منها)، من المدارك الجمعيّة الكماليّة الحاصلة من تعاكس النور المجرّد عن الجسم ، مكتسبا منه جمعيّته البرزخيّة متدرّجا [4] في تلك الجمعيّة إلى أن يصل إلى القلب ، برزخ البرازخ ؛ وهو الذي أراده الله من النفس عند تفويض التصرّف إليها (في تدبير هذا التابوت) ؛ يعني الوعاء الثابت الذي يصلح لأن يودع فيه الجسد عند سكونه عن حركة الحياة واضطرابها ، وصلوحه لأن يستكنّ في القبر ، الذي هو صورة القرب .

---

١) طرفي « جسم » : ج ، م . وبيناتهما : بم .
٢) د : ادرك .
٣) عفيفي : + وتدبيره .
٤) د : مندرجا .

[تأويل التابوت بالمزاج الإنساني]

هذا بحسب العرف واللغة مطلقا ، فإنّه هاهنا في قوله تعالى : ﴿ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [٢٤٨/٢] كناية عن المزاج الإنساني الذي يصلح لأن يظهرفيه الوحدة الاعتداليّة القلبيّة الساكنة المطمئنّة عن الميول الانحرافيّة الأطرافيّة التي هي محل قرب الحقّ وسكينة كمال الربّ وظهوره ، ولذلك قال :

(الذي فيه سكينة الربّ ، فرمى به في اليمّ) العلمي المحيط بالكل ، (ليحصل بهذه القوى) قوّة مسلطة قادرة (على فنون العلم) ذوقيّة وبرهانيّة ، بديهيّة وكسبيّة ، كتابيّة وكلاميّة ، رقميّة ولفظيّة ، تشبيهيّة وتنزيهيّة ؛ فإنّ هذه الفنون من العلوم انما يستحصل إذا أُلقى موسى النفس إلى تابوت الناسوت و أُلقى في يمّ مداركه الجسمانيّة .

ثمّ إنّه من جملة ما علم من هذه الحكمة الجهة الارتباطيّة التي بين الروح و الجسد الجسمانيّ ، و إليه أشار بقوله :

(فأعلمه الله بذلك) التابوت (أنّه و إن كان الروح المدبر له هوالملك) في مدينة جمعيّته الإنسانية ،(فإنّه لايدبّره)- أي لايدبّر هذا الجسم الموسويّ الكماليّ تدبيرا يوصله إلى غايته النوعيّة وكماله الحقيقيّ الذي هو صلوحه لأن يكون سكينة للربّ - (إلاّ به) ، باعتبار استجماع هذا الجسم المنوّر بتدبير الملك صنوفا من القوى والجوارح[1]، بها تقتنص شوارد الحقائق عن شواهق علوّ إطلاقها .

---

١) د : والجوارح .

وقد استقصينا الكلام في أمر تلك المملكة وتبيين أشغالها ووجوه عمّالها ، وتفاوت درجاتهم عند تدبير الوصول إلى كمالها في **المناظرات الخمس**[١]، من أراد ذلك فليطالع ثمّة .

(فأصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت ، الذي عبّر عنه) عند استشعار التدبير الربطي منه (بالتابوت من باب الإشارات) **التلويحيّة** من الصورالحرفية -وهي أنّ « التابوت » خصوصيّته الفارقة له عنْ « الناسوت » إنما هو التاء والباء ، اللذان يلوّحان على التدبير الربطي -(والحِكَم) الذوقيّة من النسب المعنوية ؛ وهي أنّ الربط بين التابوت وما فيه من الجسد الميّت إلى حيث يتحرّك بتحريكه اليمّ و يسكن بتسكينه إيّاه ، و هي غاية قوّة الجهة الارتباطية .

فعلم أنّ تدبيرالروح الذي عليه ملاك أمرالكمال الوجوديّ إنما هو بالجسم ، ومبنى الكل على الجهة الارتباطيّة والنسبة الامتزاجيّة التي بين بين[٢].

[كيفيّة تدبير العالم]

(كذلك تدبيرُ الحقِّ العالمَ ، مادبّره إلا به) نفسه (أو بصورته) الوجوديّة التي هذه الأشكال والصور الكونيّة من ظلالها ؛ (فما دبّره إلاّ به) نفسه ؛ كتدبير بعض أجزاء العالم بالبعض وتوقّفه عليه ، (كتوقّف الولد على إيجاد الوالد) فإنّ تدبير وجود الولد إنما هو بالوالد و إيجاده إيّاه مع تباين ذاتيهما وضعف القوّة الارتباطيّة .

---

١) ذكرنا أن الرسالة مطبوعة .

٢) أي بين الروح وبين الهيكل الذي فيه سكينة الرب - هـ .

(والمسبّبات على أسبابها) ، فإنّ تدبير السرير - مثلا- في العالم إنما هو بالنجّار وتخيّله صورته وغايته المترتّبة عليه ، المشوّقة له إلى تحريكه نحو ترتيب المادّة والصورة منه ، وهذا الارتباط أقوى من الأول ، ولكنه إنما يحتاج إلى عدم المانع و وجود المقتضي ، وهو المعبّر عنه بالشرط ، ولذلك قال بعده :

(والمشروطات على شروطها) فإنّه تدبّر بها ويترتّب عليها وجود المسبّبات ضرورة .

هذا كلّه في المركّبات الامتزاجيّة الزمانيّة ، وأمّا في **المجرّدات** والعقليّات وما بعدها من الحقائق الجلائيّة -كتدبير المعلولات بعللها التامّة - فإليه أشار بقوله :

(والمعلولات على عللها) هذا الارتباط مع تباين الوجودين في الخارج ؛ وأما فيمالاتغايربين وجودي المرتبطين في الخارج فلاشكّ في قوّة الجهة الارتباطيّة هناك ، فلذلك تراه موصلا - لمن تحقّق بأحدهما - إلى الآخر .

وهما قسمان : أحدهما ما اشتمل على نسبة مستقلة ، والآخرما لانسبة فيه أيضا ؛ والأول هوالمشارإليه بقوله: (والمدلولات على أدلّتها) ، فإنّه انما يدبّر[1] في تحصيل المدلول بدليله ، والقوّة الارتباطيّة بينهما وصلت إلى مرتبة الاتّحاد ، فإنّ الأدلة تحمل على مدلولاتها بهوهو ، ولكن ذلك الاتّحاد في الخارج فقط ، وأمّا في العقل فبينهما تغائر ، ضرورة أنّ الدليل سابق فيه ، وهو الذي توصل المتحقّق به إلى المدلول .

---

١) د : انما يريد .

هذا فيما فيه نسبة ، و أمّا ما لانسبة فيه - وهو الغاية في سلسلة الربط الاتّحادي التدبيري - فإليه أشار بقوله :

(والمحقّقات بحقائقها [١]) كالأشخاص المحقّقة الخارجيّة ، فإنّه إنما يدبّر تحصيلها بحقائقها النوعيّة التي هي عينها خارجا وعقلا، ظاهرا وباطنا ؛ فلا تغفل عن تدرّج هذه القوّة الارتباطيّة إلى الوحدة الجمعيّة العينيّة وما نبّهت عليه في المقدّمة أنّ العالم مشتمل على أفراد وأعيان متفرّقة ، وعلى نسب جمعيّة بينها ؛ ولذلك قال :

(وكلّ ذلك من العالم و) الارتباط الوحداني منه بين الأفراد (هو تدبير الحقّ فيه ، فما دبّره إلا به) .

[العالم تجلي الأسماء الحسنى وصفات الحق العلى]

(و أمّا قولنا : « أو بصورته » أعني بصورة العالم) إشارة إليه بلسان التفصيل كما عبّر عنه أولا بلسان الإجمال ، وذلك لأنّه قد اطّلعت مما وقفت عليه آنفا أن للعالم صورة كونيّة هي عبارة عن كثرة نسبيّة -وذلك أعيانها المفردة الظاهرة حسّا- وصورة وجوديّة هي عبارة عن وحدة نسبيّة، وذلك هي النسب الجمعيّة المتبطّنة فيه ، الظاهرة أحكامها وآثارها في الإنسان . وتلك النسب في الحقيقة هي **أسماء الحق وأوصافه** ، كالحياة والعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، و هي التي فيه مستند الأفعال والآثار والأحكام ؛ و بيّنّ أنّ إطلاق صورة العالم على المعنى الثاني منهما غريب في مدارك العامّة من المسترشدين، فلذلك خصّه بالذكر قائلا : (فأعني به الأسماء الحسنى) .

---

١) عفيفي : على حقائقها .

ثمّ إنّه كما أنّ للعالم ظاهرا محسوسا وباطنا معقولا ، لابدّ وأن يكون للصورة منه ما يطابق الطرفين جميعا ، فلذلك قال :(والصفات العُلى) إشارة إلى ما يطابق طرف الباطن منها ، كما أنّ الأول إشارة إلى ما يطابق طرف الصورة ؛ وفي عبارته إشارة غيرخفيّة إلى الطرفين ، حيث وصفهما بالحسنى والعُلى ؛ فإنّ الحُسن مقتضى الظاهر ، كما أن العلوّ مقتضى الباطن .

ثمّ إنّه يريد أن يبيّن ما به يتحقّق وجوديّة هذه الصورة منهما ، وكونها وحدة نسبيّة [1] فقال :(التي تسمّى الحقُّ بها) اسماحسنا (واتّصف بها) صفة عَليّا .

وقوله : (فما وصل إلينا من اسم يسمّى به إلاّ وجدنا معنى ذلك الاسم و روحه) بطرفيه (في العالم) إشارة إلى بيان كونه صورة ؛ وذلك أنّ المعنيّ من معنى الشيء هو طرف خفائه و اندماج أحكامه وآثاره ، وما يقرب إلى العدم منه . وبيّنٌ أنّ الصورة الكونيّة بهذه النسبة أولى من الوجوديّ ، فإنّ معنى الأسماء حقيقة هو الأعيان الكونيّة ، و إن كان بحسب مداركنا إذا قسنا إلى الترتيب الواقع فيها ظهر الأمر على عكس ذلك ؛ ولكن الكلام هاهنا إنّما هو بحسب الأمرنفسه لابحسب المدارك والمجالي ، فإنّها نسب تتخالف بالاعتبار .

(فما دبّر العالم) في لسان التفصيل (أيضا إلا بصورة العالم) .

[آدم هوالجامع بين الصورتين]

ثمّ إنّ مجموع الصورتين بأحديّة جمع الصور إنما هو صورة الحقّ ، وآدم هو

---

١) د : نسبة .

الجامع بينهما (ولذلك قال في خلق آدم الذي هوالبرنامج)- معرّب «برنامه» بالفارسية . وفي بعض النسخ : « هو الأنموذج » ، معرّب « نموذنامه » . و على التقديرين هو العنوان الجامع لما في صحيفة الكتاب من السلام والأوصاف والأحكام - فإنّ آدم أيضا هو(الجامع لنعوت الحضرة الإلهيّة التي هي الذات والصفات والأفعال : « إن الله خلق آدم على صورته »[1]) .

فإنّ في اسم « آدم » ما يلوح على المراتب الثلاث التي للحضرة الإلهيّة ؛ فإنّ « الألف » إشارة إلى الذات ، و« الدال » الدالّة على الأسماء إشارة إلى الصفات ، لأنّها مبدء الاسم ، دالّة عليه ؛ و « الميم » المتمّم للكل إشارة إلى الأفعال ؛كما أن في اسم « الله » ما يلوّح على تفصيل الحضرة الإلهيّة ؛ وتكرار اللام الدالّ على الصفات في هذا السياق يلوّح إلى ما للصفات من النسبة إلى الذات ، وهي التي تصير بها أسماء الحقّ ؛ و إلى الأفعال والآثار التي باعتبارها تصير عينا .

[آدم جامع الأسماء الإلهيّة]

(وليست صورته سوى الحضرة الإلهيّة) الظاهرة بها آدم ، فهو مثله - و ليس كمثله شيء - .

(فأوجد في هذا المختصر الشريف) الممتزج به صور التفاصيل امتزاجا تنعكس به نسبة بعضها إلى البعض ، به يأنس الكلّ ؛ ضرورة أنّ الاختصار

---

١) حديث مشهور ورد في البخاري : ٦٢/٨ . المسند : ٢٤٣/٢ . كنزالعمال : ح ١١٤٢ و ١١٤٥ و ١١٤٧ و ١١٥٠ . راجع أيضا حول هذا الحديث مارواه الصدوق في التوحيد : ١٠٣ . و الكليني : في الكافي : ١٣٤/١ .

يوجب قرب الأجزاء ، والقرب يستلزم الأنس ، فحيثيّة الاختصار فيه هو مبدء تسميته[1] بالإنسان ، ولذلك وصفه بقوله :

(- الذي هو الإنسان الكامل - جميعَ الأسماء الإلهيّة) ، التي هي الصورة الوجوديّة للعالم (وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل) بعضها عن البعض، فإنّها أعيان مفردة متمايزة بالذات كثيرة ، وهي الصورة الكونيّة للعالم ، فللإنسان الصورة الكاملة الجامعة بين الجمع الوجوديّ والتفرقة الكونيّة .

[آدم روح العالم ، والعالم مسخّر له]

(وجَعَله) باعتبار تلك الجمعيّة والكمال (روحا للعالم)، مقوّما لأعيانه المتفرّقة المنفصلة بالذات ، بأن صيّر ذلك الكثير شخصا واحدا ، تقويم الروح الحيواني جسده .

(فسخّر له العلو) وهوطرف اللطائف الروحانية والمجرّدات (والسفل) وهو طرف الكثائف الجسمانيّة والمتعلّقات بالموادّ الهيولانيّة ، (لكمال الصورة) الجامعة بين الكيانيّة من الصوروالإلهيّة منها ؛ وبهذا الكمال يطلق عليه المثليّة .

(فكما أنّه ليس شيء من العالم إلاوهو يسبح الله بحمده) بمايُعطيه حقيقةُ ذاته ، (كذلك ليس شيء في العالم إلاّ وهو سخّر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته ، فقال) مفصحا عن ذينك الطرفين : (﴿وَ سَخَّرَ لَكُم مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِى الأَرْضِ جَمِيعًا مِنهُ﴾[١٣/٤٥] ؛ فكلّ مافي العالم تحت تسخير الإنسان ؛ عَلِم ذلك مَن عَلِمه ، وهوالإنسان الكامل) لأنّه ظاهربصورته الكماليّة الكلاميّة

---

١) د : لسميته .

الإظهاريّة (و جهل ذلك مَن جهله ، و هو الإنسان الحيوان) لاندماج ذلك الكمال في المادّة الحيوانيّة الظهوريّة فقط .

[عود إلى بيان حكمة إلقاء موسى في اليمّ]

ثمّ إنّه يمكن أن يقال : إذا كان ظلمات بحر الحيوان مما يوجب خفاء تلك الصورة الكماليّة الإظهاريّة والجهل بمقتضاها ، فكيف يتصوّر أن يجعل اليمّ إشارة إلى العلم الحاصل بواسطة الجسم ، كما أشار إليه ؛ فاستشعر لما يندفع به ذلك بقوله : (فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت و إلقاء التابوت في اليمّ صورة هلاك) ، كما هو الظاهر من التابوت و إلقائه في اليمّ ، (و في الباطن كانت) الصورة المذكورة (له نجاة من القتل) ؛ فكذلك يمّ الإدراكات الجسمانيّة و إلقاء موسى إليه بعد إلقائه في التابوت من القوى الجسمانيّة الحاصرة له ، و إن كان في الظاهر صورة هلاكه في ظلمات الجهالة ، ولكن في الباطن له نجاة منها .

[الإحياء بالعلم]

(فحيّي) بماء هذا اليمّ (كما يحيي النفوس **بالعلم** من موت الجهل ، كما قال :﴿ أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا ﴾ يعني بالجهل -﴿ فَأَحْيَيْنَاهُ ﴾ يعني بالعلم)- هذا في العلم الظاهر للعالم باعتبار ظهوره له ، وأما باعتبار إظهاره للغير، فإليه أشار بقوله : (﴿ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ ﴾)- أي يسلك فيهم و بهم مسلك السداد ،(وهوالهدى -﴿ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ ﴾) أي ظلمات الموادّ الهيولانيّة [الف/٣١٧](وهي الضلال ﴿ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا ﴾ [١٢٢/٦] أي لايهتدي أبدا) ولايترقّي من مهاوي تلك المدارك الجسمانيّة إلى الحقائق الجمعيّة الكماليّة ،

كما عرفت (فإنّ الأمر في نفسه)- صعودا كان أو هبوطا -(لاغاية له يُوقَف عندها) وينقطع بها السلوك ويتمّ الوصول .

[الهدى عبارة عن الاهتداء إلى الحيرة]

(فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة ، فيعلم أنّ الأمر حيرة) و ذلك لأنّ النقائض والأضداد متعانقة في الوحدة الحقيقيّة والهويّة الإطلاقيّة ، وتقابل الأحكام مما يوجب الحيرة ضرورة .

هذا من جهة المسلك . وعلم أنّه ليس فيه[1] ما ينقطع به السلوك ، وكذلك من جهة السالك لايمكن له أن يقعد عن السلوك ، فإنّ الأمر حيرة كما عرفت .

(والحيرة قلق وحركة ، والحركة حياة ، فلاسكون ، فلاموت - و وجود فلاعدم) .

(وكذلك في الماء الذي) بحسب الظاهر سبب خراب الأرض وهدم صورة جمعيّتها ، فإنّه (به حياة الأرض و) به (حركتها) كما كَشَف عنها (قوله : ف ﴿اهْتَزَّتْ﴾-) .

(و) به (حملها - قوله :﴿ وَرَبَتْ ﴾-)

(و) به (ولادتها -﴿ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾ [٥/٢٢] أي أنّها ما ولدت إلامن يشبهها ، أي طبيعيّا مثلها) فالزوج عبارة عن الولد هاهنا ، فإنّه زوج والده بحسب المماثلة الطبيعيّة ، وصورة بسطه على مادلّ عليه بَهِيج .

---

١) د : - فيه .

[الزوجية تلزم الوجود]

(وكانت الزوجيّة [١] التي هي الشفعيّة لها بما تولّد منها وظهر عنها ، كذلك وجود الحقّ كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنّه كذا وكذا بماظهرعنه من العالم) ظهور الزوج عن النابت له ، و هو (الذي يطلب بنشأته) الحاملة لسائر القوابل (حقائق الأسماء الإلهية) التي هي أولاد القوابل و أزواجها ، طلب اهتزاز وانبساط وربى ، (فنبت به ، وبخالقه أحديّة الكثرة) أي نبت بالعالم و بخالقه شجرة أحديّة الكثرة العدديّة التي هي ذات ثمار كريمة و نعم جسيمة ؛ و من ذلك جلائل العلوم و فنون الحقائق التي ظهرت من الحروف المتعدّدة و أعدادها .

فقد ظهر من هذا أنّ الشفعيّة والزوجيّة التي هي[٢] أحديّة الكثرة تلزم وجود الحقّ بما ظهر عنه .

(وقد كان) قبل هذا الطلب (أحديّ العين من حيث ذاته) فنبت أحديّ العين ، أحديّ كثرة نبات الواحد العددي سائر المراتب العدديّة المتكثّرة .

هذا مثاله في العقل، وأمّامافي الخارج منه فهوالمشار إليه بقوله :(كالجوهر الهيولانيّ ، أحديّ العين من حيث ذاته ، كثير بالصور الظاهرة فيه ، التي) ذلك الجوهر الهيولانيّ (هو حامل لها بذاته) ، فإنّه من حيث أحديّة عينه محيط بالصور الكثيرة ، إحاطة الحامل بالجنين .

---

١) د : الزوجة .
٢) د : - هي .

ومن هاهنا ترى كلمة المشّائين وغيرهم من الحكماء متّفقة على أنّ وحدة الهيولى شخصيّة لاغير ، (كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلّي ، فكان مجلى صور العالم مع الأحديّة المعقولة) كما أنّ الجوهر الهيولاني مع أحديّة عينه مجلى سائر صوره النوعيّة وتنوّعاته الطبيعيّة ، التي أرضُ قابليته أنبتت بها من كلّ زوج بهيج .

(فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهي الذي خصّ الله بالاطلاع عليه مَن شاء من عباده) من أمر التولّد والتوالد الواقع بين الوالد وزوجه ، ومن أمر تعانق الأطراف الموجب للحيرة ؛ كالنجاة من القتل في صورة الهلاك ، و الاهتداء في صورة الضلال ، والعلم في الحيرة ، و تربية الأرض و إنباتها في صورة الهدم وتخريبها ، وأحديّة العين في كونه مجلىً للكثير .

كلّ ذلك قد استشعر من الآيات الدالّة عليه ، دلالة غير خفيّة على الخواصّ من عباده من الورثة الختميّة الواقفين على مطلع[1] الآيات وغاياتها ؛ وفي عبارته ما يشعر به .

[تسمية موسى وحضانة آل فرعون له]

ثمّ إنّه تنشعب من هذا الأصل تربية آل فرعون موسى :

(و) لذلك (لما وجده آل فرعون) يعني القوى الطبيعيّة الهيولانيّة (في اليمّ عند الشجرة)، وهي الجمعيّة الحيوانيّة بأُصولها وفروعها وشعبها وأغصانها وثمرتها ، وهي الإنسان (سماه فرعونُ: موسى) فإنّ من شأن المقابل أن يسمّى

---

١) كذا . ولعل الصحيح : مطالع .

مقابله الآخر بما عنده من وجوه النسبة [١]، كالابن ، فإنّه الذي سمّى الأب أبا ، كما قيل : « فبضدها تتبيّن الأشياء » .

(و« المو » هوالماء بالقبطيّة ، و « السا » هو الشجرة ؛ فسماه بما وجده عنده) من الماء الذي هوصورة العلم والنطق ، والشجرة التي هي صورة الجمعيّة الحيوانيّة ؛(فإنّ التابوت)- يعني الناسوت ، باعتبارتدبير الظاهر بين بين ، تدبيرا وحدانيّ الحكم ، تامّ الأثر -(وقف عند الشجرة في اليمّ) لايتجاوز عن تلك الجمعيّة مزاجا، وقوف تنزّل الوحدة الجنسيّة لذي الطبيعة الحيوانيّة طبعا.

[تأويل فرعون وموسى]

و إذا كان فرعون صورة شخصيّة تلك الطبيعة من حيث حيوانيّتها الجنسيّة فإنّه هو الإنسان الحيوان ؛ كما أنّ موسى صورة شخصيّة تلك الطبيعة أيضا ، ولكن من حيث بلوغها ونوعيّتها الكماليّة ، فلذلك قابله (فأراد قتله) و إبادة ما لَه من البنيان الجمعيّ الكمالي المتوجّه إلى إبادة فرعون ؛ (فقالت امرأته) وهي التي تحت فرعون الطبيعة الهيولانيّة الفرقيّة العينيّة ، من الجمعيّة المتبطّنة فيها ، الحاكمة عليه بالصوت [٢] النطقي ، وذلك عين حقيقتها الذاتيّة - كماستقف عليه - ولذلك قال: (وكانت مُنطَقة بالنطق الإلهي) الذي به نطق كلّ شيء (فيما قالت لفرعون ، إذ كان الله خلقَها للكمال) ولهذا أنطقه بالكلام الذي هو صورة « الكمال » .

١) د : - النسبة .
٢) د : بالصوب .

[الجنس والفصل]

ثمّ إنّه لابدّ من الإفصاح هاهنا عن تتميم هذا المساق والإبانة عن الجهات الارتباطيّة التي بها يتكلّم لسانه هذا في وجوه تأويله ، وذلك بأن يفهم من **فرعون** صورة حصّة المادّة الجنسيّة من الحيوان ، فإنّه المسمّي ما تحته ، كما أشار إليه في تسمية موسى ؛ **وامرأته** التي تحته هي صورة حصّة طبيعة الفصل الذي للحيوان ، فإنّها خُلقت لكمال هذه المادّة وتحصيلها مواسية لها ومساوية إيّاها ، كما أنّ **مريم** ابنة عمران صورة فصل الإنسان ، فإنّها ولدت من الحيوان الذي هو صورة عمران العالم ، كما ولدت منها كلمة الله عيسى ، الذي هو صورة تمام المراد .

وهاتان المرأتان في الصدر الأول هما الكاملتان باعتبار مبدأيّتهما للشعور والإشعار ، ومصدريّتهما للظهور والإظهار .

وأما وجه المناسبة : فهو أنّ الفصل مصدر حمل النوع وفصاله ، كما أنّ الجنس مبدء تلك المادّة التي بها حمل الفصل وفصاله[1] .

فلئن قيل : إنّ الجنس متوغّل في بطون إبهامه وغيب غمومه ، وكذلك الفصل من حيث أنّه كلّي ، وبيّنٌ أنّ هذه القصص التنزيليّة إنّما هي حكاية أشخاص عينيّة خارجيّة ، فكيف يتصوّر تنزيلها على الكلّيات وتأويلها بها ؟ .

قلنا : كأنّك قد اطّلعت ممّا مهّدنا في الفصّ الآدمي أنّ لكلّ من تلك الكلّيات من حيث طبيعتها حقيقة نوعيّة واحدة بالذات في مرتبته ، سواء

---

١) د : - كما أن الجنس ... وفصاله .

كان ذلك[١] جنسا أو نوعا ذاتيين ، أو عرَضا وخاصًّا خارجيّين بالقياس إلى الأفراد المفروضة لدى البحث - كما بيّن وجه تحقيقه في الصناعة الباحثة عنه - وتلك الحقيقة هي التي يتحصّل بها الأشخاص التي لها ، متعيّنة في الخارج ، فإنّه إذا تأمّلت في الجوهر - مثلا - صادفتَه عند تحصّل حقيقته النوعيّة في مرتبته التي قد علت على جملة الممكنات قد تعيّن في الخارج بصور اشخاص الملأ الأعلى، أهل التقديس والتسبيح ، فإنّ العلويات - على تفاوت درجاتهم - أفراد حقيقته النوعيّة ، وهم الذين قابلوا آدم في الخلافة الإلهيّة .

[خاصيّة الإنسان وأقسامه]

ثمّ إنّه إذا تقرر هذا ، فاعلم أنّه قد ظهرلك غيرمرّة أنّ الإنسان من حيث هو قابل لظهور أحكام سائر الكلّيات بأجناسها المترتّبة ، ومصدر نفوذ آثارها ، فإنّ الإنسان صورة عين الكلّ ، فمِن أفراده مَن ظهر بأحكام العوالي وغلب عليه آثارها الخاصّة بها ، وهم الواقفون في مواقف التسبيح والتقديس - كما وقفت عليه - ومنهم من غلب عليه أحكام الأواسط والأسافل ، وبه قابل من غلب عليه أمرالاعتدال[٢] الإنساني والحكم الجمعيّ المضادّ لسائرالخصوصيّات من الكمّل ، الظاهرين في كلّ زمان بحسبه ؛ كفرعون فإنّه لغلبة حكم الطغيان - الذي هو مقتضى الطبيعة الحيوان[٣]، آخر تنزّلات تلك السلسلة - قابله[٤] موسى في أمر العبوديّة التي هي مقتضى العدالة الإنسانيّة ؛ وكذلك لكل نبيّ

١) « من تلك الكليات ... سواء كان ذلك » تكرر في د .
٢) « وبه قابل من غلب عليه أمرالاعتدال » تكرر في د .
٣) كذا .
٤) د : قابل . ويمكن القراءة في م أيضا كذلك .

مقابلٌ في مرتبته من تلك السلسلة به يظهر ، ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنْسِ وَالْجِنِّ ﴾ [٦/١١٢] .

وتفصيل الكلام في مثل هذا المرام يقتضي مجالا آخر - يسّرنا الله لذلك .

ثمّ هاهنا نكتة إجماليّة لايبعد أن يدرج فيه ويومى إليه ، وهي أنّ الأول في كل ترتيب ونظام له حكم العلوّ والشرف فيه ، كما أنّ الآخر منه له حكم الجمعيّة والكمال ؛ فالمستعدّ للظهور في كلّ نظام هو الأول منه والآخر ، وما بينهما ظهوره بحسب القرب من أحدهما والتشابه به ، ففيما نحن فيه من السلسلة الإنبائيّة الإظهاريّة له هذا السبيل ، ومن هاهنا ترى ورود قصّة آدم وموسى في التنزيل القرآني أكثر من سائر القصص .

ثمّ إنّه لايخفى على الواقفين بأساليب أُولي الذوق ، من مستكشفي رموز التنزيل ولطائف التأويل ، أنّ تنزيل فرعون على هذا المعنى أعلى وأحكم تطبيقا من النفس الأمّارة [١] التي هي بعض تنزّلات النفس الناطقة بعينها ، المسمّاة بالروح ، الظاهرة [٢] بالتابوت ، الذي[٣] هوالناسوت الموسوي - على ما صرّح به الشيخ .

أما الأول : فلأنّ هذه الصورة للنفس إنما هي من[٤] أحكام تلك الحصّة وآثارها الظاهرة وعينها ، فهذا المعنى أيضا مما يندرج فيما نزّلنا عليه فله العلوّ .

---

١) تعريض لقول الكاشاني (ص٣٠٩) : « على تأويل التابوت بالبدن الإنساني وموسى بالروح يأول فرعون بالنفس الأمارة والشجر بالقوة العلوية » .

٢) د : الطاهرة .

٣) د : - الذي .

٤) د : - من .

وأمّا الثاني : فلأنّ مانزل عليه فرعون مما أشرنا إليه حقيقة مستقلّة في الأثر لها سدنة خاصة وأهالي ممتازة في الوجود والأثر ، منها ما هو أقرب من الكلّ يمتزج به تحته[1]- امتزاج حمل - ويتولّد من ذلك الامتزاج آخرمن جنسه ، فهو الصالح لأن يكون مرآته ؛ إذ الآثار الإدراكية التي هي مبدء الكمال ومصدر الإذعان والإيمان منها ،كما دلّ عليه الآيات الكاشفة عنها ، و بيّنٌ أنّ الأُصول إنمايتمّ عندتطبيقها بسائرالفروع وأحكامها ، سيّما فيمانزل عليه الحقائق التنزيليّة .

ثمّ هاهنا نكتة تؤيّد ذلك التطبيق وتقرره ، وهي أنّه قد ثبت في الميزان العقليّ أنّ الفصل له نسبتان إلى الجنس : إحداهما تقويم أمره وتحصيل حقيقته بالامتزاج الحملي ، وهي نسبة الزوجيّة ؛ والأُخرى تقسيم تلك الحقيقة بعد الحمل والفصال إلى ما يتولّد من ذلك الامتزاج الحملي ، و هو المعبّر عنها بنسبة البنت ؛ وقد عرفت أيضا أنّ الخاتم صورة كمالية الكلّ ، وشخص جمعيّة الجميع وعينه ،فجمع فيه النسبتان ضرورة .

و إلى ذلك كلّه أشار بقوله[2]: « كملت من النساء أربع : مريم بنت عمران ، وآسية امرأة فرعون ، وخديجة ، وفاطمة » .

ويمكن استخراج كثيرمن الحقائق الجليلة عنه بهذا التطبيق فلاتغفل عنه .

ثمّ إنّ هذا على حدّ ما ذهب إليه الشيخ في سياقه هاهنا ، و يمكن تنزيل كلّ من هذه الكلمات على غيرذلك ممايِنطوي عليه وعلىغيره علوا من الأُصول المنبئة بحسب المؤيّدات الحكميّة والبيّنات التلويحية ، مما قضى الزمان به ، إن

---

١) د : تحت . وفي م أيضا كتب كذلك ثم استدرك .
٢) راجع تخريج الحديث في عوالم العلوم : ١٠٩/١١ .

قادنا التوفيق الإلهي نتعرّض بجملة منها في مجال غير هذا إن شاء الله تعالى .

ثمّ إنّه قد علم في طيّ هذه النكت وجه قوله : (كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران) فإنّهم طرف ظهور الحقّ - على ما بيّن تحقيقه في الفصّ الأول - على ما دلّ عليه لفظ « الذكران »، وهن طرف خفائه وستره - على ما لايخفى- وقد عرفت وجه اختصاص هاتين المرأتين بالكمال بلسان هذا السياق ، فلا نعيده .

[تأويل قول آسية]

(فقالت لفرعون في حق موسى : إنه ﴿ قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ ﴾ [٩/٢٨] فبه قرّت عينها بالكمال الذي حصل لها ،كما قلنا) وهذا من مؤيّدات ذلك التأويل فإنّ « الكمال » هو « الكلام » تلويحا وتحقيقا ، كما عرفت غير مرّة ؛ وهو إنّما حصل لفصل الحيوان الذي هو مبدء سائر الإدراكات بوحدانيّة الناسوت ، فهو قرّة عين له ، كما أنّه قرّة عين للحيوان ، فإنّه مبدء إذعانه ، وكسر شكيمة عصيانه الذي هو مقتضى ذاته .

[إيمان فرعون]

و إليه أشاربقوله : (وكان قرّة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله)؛ فإنّه حصل له الإيمان من الوهب الإلهي ، وأصل ما هو عليه إنّما هو الإباء و العصيان ، وذلك الوهب إنّما فاز به عند إعداده المحلّ ؛ يعني (عند الغرق[١]) في بحر الوحدة الإطلاقية ، باقتفائه آثارموسى و متابعته إيّاه في الخوض فيما

---

١) م : الغريق .

خاض ؛ (فقبَضَه طاهرا) من حدَث الشرك بمتابعته موسى ،(مطهَّرا ، ليس فيه شيء من الخبث) - يعني خبث الإباء و العصيان - (لأنّه قبضه عند إيمانه) و إذعانه لموسى بالتزام المتابعة ؛ فدخل في الإيمان قولا وفعلا (قبل أن يكتسب شيئا من الآثام ، و « الإسلام يجبّ ماقبله »[1])؛ وذلك أنه عبارة عن الدخول في الوحدة الوجوديّة الجمعيّة الكماليّة الظاهرة في كل زمان بصورة الرسول المبعوث فيه على لسان قومه ، والإذعان فيه لأحكامه ومقتضياته ، فيجب حينئذ حكم التفرقة العدميّة التي لذلك الشخص قبل دخوله في هذه الوحدة الوجوديّة جُبَّ [الف/١٣٨] سائرالأحكام العدميّة التي قبل هذه النشأة بالدخول فيها .

ثمّ إنّ هذا الكلام مما تفرّد به **الشيخ المؤلّف** بين أئمة الإسلام ، وبذلك سار مضغة للقاصرين عن فهمه من أهل الظاهر جميعا ، وشنعة عند الذاهلين من فِرق المعطّلين كلهم ، فتعرّض أولا لما يصلح لأن يكون حجّة للمسترشدين عليهم من النصوص التنزيليّة ، وثانيا لما يمكن أن يدفع به ما يستدلّون منه على عدم الاعتداد بإيمانه ذلك على قواعدهم .

فإلى الأول[2] أشار بقوله :

(و جعَله آية على عنايته سبحانه) على ما نصّ عليه بقوله : ﴿ فَالْيَوْمَ

---

١) حديث نبوي ﷺ ، راجع المسند : ١٩٩/٤ و٢٠٤ و٢٠٥ . كنزالعمال : ٦٦/١ ، ح٢٤٣ . ٣٧٤/١٣ ، ح٣٧٠٢٤ .
تفسيرالقمي :١٧٦/١، الآية ٩٣/٤ . ٢٦/٢ ، الآية : ٩٢/١٧ . عوالي اللئالي : ٥٤/٢ و٢٢٤ .
٢) د : قال لاولى .

نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً ﴾ [١٠/٩٢] فإنّه إنّما يكون آية لوكان من أهل النجاة مقبول الإيمان ، ليدلّ على أنه عناية الحقّ غيرمتعلّقة بطاعة العبد وعصيانه ، فإنّ ذلك (لمن يشاء ، حتى لاييأس أحد من رحمة الله ، فإنّه لاييأس من رحمة الله إلا القوم الكافرون[١]) ؛ وفي هذا الحصر دلالة على عدم دخول فرعون فيهم ، فإنّه مايبأس من رحمة الله ، (فلوكان فرعون ممن ييأس ما بادر إلى الإيمان) .

فعلم إن إيمانه هذا ليس إيمان الغرغرة عند اليأس - على ما ذهب إليه الظاهريون - كما يتّفق للكافرين عند ظهور أحكام الدار الآخرة عليهم ، بعد تعطيل قواهم الحسيّة ، فإنّ ذلك عند اليأس ، وهوالذي لايعتبر شرعا ؛ وأمّا فرعون فهو على ثقة من النجاة بإيمانه ، لما رأى طريقا واضحا في البحر يختصّ بالمؤمنين من بني إسرائيل ممّن تابع موسى ، و بيّنٌ أنّ التجربة إذا شوهدت مكرّرة مما يفيد اليقين ، فهو على يقين من نجاته ، فضلا عن أنّه ييأس منها .

(فكان موسى كما قالت امرأة فرعون فيه) مُنطقا بالنطق الإلهي : (إنّه ﴿ قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ ﴾ ﴿ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا ﴾ [٢٨/٩] وكذلك وقع ، فإنّ الله نفعهما به ، و إن كانا ما شعَرا بأنّه النبيّ الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله) .

[ردّ موسى إلى أمّه]

(و لما عصمه الله من فرعون) و إجراء أحكامه الخاصّة به عليه ، من

---

١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إلاّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [١٢/٨٧] .

الانقهار تحت ظلمته الطبيعيّة و إبادة ما عليه جبلّة موسى من الأنوار الكماليّة العلميّة (﴿ أَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى ﴾) - التي ألقاه في التابوت ، فألقاه في اليمّ - (﴿ فَارِغًا ﴾ [١٠/٢٨] من الهمّ) مطلقا ، عن الهويّات المقيّدة له من (الذي كان قد أصابها) قبلُ ، فما تقيّد بشيء ممّا كان مقيّدا به قبل تلك العصمة ، فتأكّد بهذه الفراغة والإطلاق الباطني رقيقة النسبة بينها وبين ابنها .

وقد عرفت أنّ أُمّ موسى هي عبارة في سياقه هذا عن الصورة الفصليّة التي بحملها وفصالها تتحقّق الحقيقة الكليميّة ، وذلك مبدء صنوف الكمالات العلميّة ومولد جملة اللطائف الإدراكيّة ، فمن أفراد تلك الحقيقة الكماليّة من اغتذى عند الرضاع بغير ما أرضعته أُمّه التي منها فصاله ، وذلك من جهة تقيّد قابليّته وعدم فراغ أُمّه ؛ فممّا اختصّ به موسى فراغها و إطلاقها الذي به كملت النسبة بينها وبين ابنها .

(ثمّ إنّ الله حرّم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أُمّه ، فأرضعته ، ليكمّل الله لها سرورها به) وانبساطها منه ، حتى يظهر به سائر الحقائق العلميّة من المعارف الإلهيّة .

[الشرائع]

(كذلك علم الشرايع) الكاشفة عن أصل الأمر كلّه ، فإنّه يبيّن أحكام أفعال الإنسان الذي هو الآخر في تنزّلات الوجود ونهايتها ، وقد عرفت مرارا أنّ الأول هو الآخر عينا ، والنهاية هو البداية حكما ،(كما قال :﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً ﴾) أي طريقا نشأ منكم (﴿ وَ مِنْهَاجًا ﴾ [٤٨/٥] أي من تلك الطريقة جاء) الكل ، (فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي جاء منه)

الكل ،يعني **القابليّة الأولى** التي هي الأمّ ؛ ومنها يغتذي الجميع وبهايقوم أمرهم (فهو غذاؤه ، كما أنّ فرع الشجرة لايتغذّي إلا من أصله) ، وهو مزاج واحد لااختلاف فيه أصلا ، فالاختلاف إنّما ظهر بالمغتذي عند تفنّن مقتضياته و تشعّب جهات وجهته وطرق نباته ، (فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر[1]؛ يعني في الصورة) التي هي ثمرة شجرة الظهور ، وأنهى ما يتفرّع على الأصل من فنون مراتبه و صنوف تنوّعاته .

وبيّنّ أن الأحكام الشرعيّة لاتظهر لها صورة محسوسة إلاّ في مرتبة الكلام ، فقال مفصحا عنه :(أعني قولي يكون حلالا) و الفعل الذي هو معروض الحلّية التي ظهرت بهذا القول في زمانه ، غير ما هو معروض الحرمة فيما قبله منه ، كحرمة الجمع بين الأختين - مثلا في شرعنا - فإنّ تزويجهما في الشرائع المتقدمة كان حلالا ، والأُختان في تلك الشرائع غير الأُختين في شريعتنا .

وبيّنّ أنّ الفعل - أعني التزويج - و إن كان واحدا في الصورتين صدقا ومفهوما ،(و) لكن (في نفس الأمرما هو عين مامضى ، لأنَ الأمر خلقٌ جديدٌ ؛ فلا تكرار) في الوجود أصلا ، كما سبق بيانه .

فعلم بذلك أنّ الغذاء له الوحدة الأصليّة ، و إن اختلفت الصورمن المغتذي بحسب اختلاف الأزمنة وتباين مقتضياتها ، فإن نشوء كلّ أحد إنّما يتصوّر أن يكون مما حضر في وقته ، فلا يغتذي إلا من طرّيات لحوم زمانه ، ولا يحتظي إلا بيوانع أثمار أوانه ، وأما الاغتذاء من الأصل والارتضاع من أُمّ الولادة فليس حدّ كلّ أحد ؛ (فلهذا نبّهناك) على اختصاص موسى بذلك .

---

١) د : - آخر .

[الأمّ من أرضعت ، لا من ولدت]

(وكنّى عن هذا) الاختصاص (في حق موسى بتحريم المراضع ، فأُمّه) التي فرغ فؤادها له (على الحقيقة مَن أرضعته ، لا من ولّدته ، فإنّ أُمّ الولادة حملته على جهة الأمانة ، فتكوّن[1] فيها) بدون جعل منها (وتغذّى بدم طمثها من غير إرادة لها في ذلك[2] ، حتى لايكون لها عليه امتنان ، فإنّه ما تغذّى إلا بما لو لم يتغذّ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لأهلكها وأمرَضَها ؛ فللجنين المنّة على أُمّه بكونه تغذّى بذلك الدم ، فوقاها بنفسه من الضرر[3] الذي كانت تجده ، لوامتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذّي بها جنينها ؛ والمرضعة ليست كذلك ، فإنّها قصدت برضاعته حياته و إبقاءه) .

[تأويل الإيلاد والرضاع]

ثمّ إنّ هاتين المدرجتين من الأمّ في تربية الولد ، يمكن تطبيقهاعلى مانزلت عليه وأولت به من الحصّة الكماليّة المذكورة ، التي عبّر عن باطنها **بالعلم** ، وعن ظاهرها **بالنطق** ، و ذلك في الإنسان هي خصوصيّته المنفرد هوبها ؛ و ذلك أنّ لها مرتبتين في تربية الحقيقة النوعيّة المتولّدة عنها ، إحداهما عند حملها في بطون العقل إيّاه بتقويم مفهومه الحدّي العقلي وسائر ما يلزمه من النسب الاعتباريّة

---

١) د : فيكون .

٢) كلام خطابي مبني على ماكان معتقدا سابقا في العلم الطبيعي ، والواضح الآن خلاف ذلك ، فإن الجنين إنما يتغذي بنفس الدم التي تتغذي به أُمه ، من طريق الاتصال الذي بين سرته وعروق أُمّه .

٣) د : الضر .

التي لاتزال في بطون العقل مقصورا بها [١]، وبيّنٌ أنّ ذلك التقويم والتصوير من فضلات تلك الحصّة الكماليّة ، حيث أنّها لولم تصدق على الجنين العقلي و تتّحد بها لأهلكت تلك الطبيعة وبطلت عن وحدتها الوجوديّة ، وذلك التقويم والاغتذاء إنما هو في العقل من غير اختيار لتلك الحصّة فيه ، فإنّ ذلك قبل ظهورهافي العين ، والأُخرى عند فصالهافي الأفراد الخارجيّة التي لذلك النوع ، بتكميل تلك الحصّة في عينها إيّاها ، و إظهار آثارها الكماليّة فيها من العلم الذي هو الحياة الحقيقية والبقاء السرمدي ، كما أشار إليه في تربية المرضعة .

ثمّ إنّ الارتضاع من هذه الحصّة الكماليّة التي هي خصوصيّة هذا النوع - و هو عبارة عن الاغتذاء بلبن العلم الجمعيّ القلبيّ ، الذي هو مؤدّى النطق الإنساني - قلّما يهتدي إليه الأولاد من أفراده ، ضرورة أنّ ذلك مما تفرّد به واحد بعد واحد من الكمّل ؛ فإنّ العامّة من أفراد هذا النوع يرتضعون بغير زوجة هذا النوع التي هي أمّ الولادة لهم ، فإنّهم إنّما يغتذّون في مهد قبولهم باللذات الجسمانيّة وما يترتّب عليها في مداركهم الجزئيّة في طائفة ، وباللذات[٢] الروحانيّة و ما يترتّب عليها في مداركهم الكليّة في أُخرى ؛ و بيّنٌ أنّ ذينك الغذائين لايستفاضان من أمّ ولادتهم - أعني النطق الإنساني والعلم الجمعي - بل من أُمّهات أُخر أجنبيّات .

(فجعل الله ذلك) الرضاع (لموسى في أمّ ولادته ، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلاّ لأمّ ولادته ، لتقرّ عينها أيضا) - كما قرّت عين فرعون و امرأته -

---

١) د : متصورا بها .
٢) د : وبالذات .

(بتربيته) هذا عند ظهورآثارها به في العين ، (وتشاهد انتشاه في حجرها) ، أي عند عروجه في مراقي أمر الإظهار أيضا يشاهد اُمّه أنّه في طيّ تربيتها وحجر اصطناعها ، فتنبسط به (﴿ وَلاَ تَحْزَن ﴾) ؛ ومن ثمة اختص بكمال الصورة الكليمية ،(و نجّاه الله من غمّ التابوت) المادّة الجسميّة ،(فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله) عند فوزه برتبة الكمال الكليمي (من العلم الإلهي و إن لم يخرج عنها) بحسب تعيّنه الجسديّ .

فنبّه بهذا أنّ العروج في معراج الكمالات إنما هو بالعلم ؛ والخلاص من ظلمات المراتب الطبيعيّة الكونيّة لايتحقّق إلاّ به .

[قتل القبطي وتأويله]

(وفتّنه فتونا - أي اختبره في مواطن كثيرة) ظلمانيّة عند مقابلة فرعون ، ونورانيّة عند مصاحبة خضر ،(ليتحقّق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به ؛ فأوّل ما ابتلاه الله به قتله القبطيّ بما ألهمه الله و وفّقه له و وقى شرّه) عند النهوض بمقابلته ، والقبط - على طبق ما ذكرمن التأويل - كناية عن الشركة التطبيقيّة التي من قِبَل المادّة الجنسيّة - و في بعض النسخ : « و وفّقه له في سرّه » -(و إن لم يعلم له[1] بذلك) الإلهام و التوفيق ، (و لكن) يظهر أثره عنده ، وهو أنّه (لا يجد في نفسه اكتراثا بقتله ، مع كونه ما توقّف حتى يأتيه أمر ربّه بذلك) الفعل ، كما هو دأب النبوّة .

وذلك كلّه (لأنّ النبي معصوم الباطن) في نفسه (من حيث لا يشعر

---

١) د ، عفيفي : - له .

حتى يُنبّأ - أي يخبر - بذلك ؛ ولهذا أراه الخضرُ)- عند ما قصَد تنبيهَه على ماذهل عنه من العلوم المخزونة فيه -(قتلَ الغلام ، فأنكَرعليه قتلَه ولم يتذكّر قتلَه القبطيّ ، فقال له الخضر : ﴿ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِى ﴾ [٨٢/١٨] ، ينبّهه على مرتبته قبل أن ينبّأ: إنّه كان معصوم الحركة في نفس الأمرو إن لم يشعربذلك) و إنّه مافعَل ذلك عن أمره .

وقدّم هذا التنبيه لعظم شأنه وظهور آثاره على موسى ، وكمال نبوّته و اختباره به ، و إلاّ فالمقدّم وجودا وذكرا أمر السفينة .

[تأويل خرق السفينة]

(و أراه أيضا خرقَ السفينة ، التي ظاهرها هُلكٌ و باطنها نجاةٌ من يد الغاصب) الذي يتصرّف فيمالغيره أن يتصرّف فيه ويفسده عن مزاجه المتوجّه نحوغايته المقصودة منه ، (جعل له ذلك في مقابلة التابوت الذي كان في اليمّ مطبقا عليه) فإنّ إلقاء الشخص في التابوت المطبق عليه (ظاهره هلاكٌ و باطنه نجاةٌ ، و إنّما فعلتْ به أُمّه ذلك خوفا من يد الغاصب) .

أي القوّة الحيوانيّة المتفرّعة عن أصل الحيّ ، الطاغية عليه ، وهي التي عبّر عن مبدئها باسم (فرعون) لمايدلّ عليه مادّة كلمته من الفرع الفزقي الرفيع والعرف الظاهر الكوني ، ظاهرة بالواو والنون، الذين من أبين دلائل التفرقة والكون ، ولذلك تراها في لغة العرب ، المعرِب علامة الجمع .

[الجنس السافل أجمع للكثرة]

ثمّ هاهنا نكتة حكمية لها كثير دخل فيما نحن بصدده ، وهي أنّ سلطان

التفرقة إنّما استقرّت على سريرخلافته في الجنس السافل وطبيعته[1] ، فإنّ غيره من الأجناس و إن كان أعم مفهوماوأشمل أفرادا ، ولكن تخالف حقائق الأفراد وتباين أحكامها المتباعدة عن ربط الوحدة فيه أشدّ تضادا وأظهرحكما ؛ وبيّنٌ أنّ ذلك التخالف والتبائن هو مرقى ظهور التفرقة الإمكانيّة ، ومستوى حكم الكثرة الكونية ؛ فالجنس السافل أجمع لوجوه الكثرة و الأحكام الكونيّة من الكل ، ولذلك ترى حقيقته منطوية على حقائق العوالي كلها .

فإذا عرفت هذا وجدت المطابقة الطبيعيّة بين ذلك الاسم وهذا المعنى بما لا مزيد عليه .

[مقتضي الكلمة الموسوية طرف العلو]

ثمّ إنّه إنّما وقع التطبيق في القصّة الموسويّة **بلسان**[2] **أهل النظر** ، وظهرت الكلمات المنزلة فيها بصور أُصول الحكمة النظريّة - كما عرفت - لأنّ مقتضى الكلمة الكاملة الموسوية طرف الظهور والعلو من كل مسلك وموطن ، ومن ثمّة تراه قد طلب في موطن الشعور ومرتبة الظهورالرؤية التي هي أجلى[3] المحسوسات وأعلاها قدرا في أمر الظهور ، وفي موطن الإشعار ومرتبة الإظهار فاز برتبة الكليميّة التى أنهى غايات كماله ، وذروة شاهق جلاله ، وفي موطن الإنباء ومرتبة الرسالة بإنزال كتاب التوراة المشحونة بالقصص والأحكام ، المشتمل صورتها **التلويحية** على مادّة **الرؤية** ، محفوفة بتاء التفصيل والتبيين .

---

١) د : وطبيعة .
٢) د : ملساية بلسان .
٣) د : اجل .

فكذلك في أمرتبيين الحقائق ، فإنّه ظهر فيه بما هوأبين أطرافه ، وهومدرك القوّة النظريّة العقليّة التي تشترك فيها العامّة من أهل الظاهر ، ولذلك سلك فرعون عند مناظرته إيّاه وسؤاله عنه حقيقة الحقّ مسلكهم في إيراد « مطلب ما » في مطلع استكشافه - كما ستقف عليه - وكان اللسان المتداول والعلم المتناول بينهم في زمانهم هوالحكمة بهذه الصورة ﴿ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ [٤/١٤] .

[كل حكم ولازم لابد له من صورتين عدميّة ووجوديّة]

ثم إنّ كل حكم ولازم ظهر- في أيّ مرتبة كانت [الف/٣١٩]- لابدّ له من الصورتين :

إحداهما عدميّة كونيّة من نفس المرتبة التي هي الظاهرة منها ، واُخرى وجودية من أصل حقيقتها ؛ وكذلك ما هو مبدء فعل أُمّ موسى به ، له فيها صورة ظاهرة عدميّة ، وهي الخوف من يد الغاصب (أن يذبحه صبرا ، وهي تنظر إليه) أي بمحضر منها ، فإنّ هذه الصورة هي أشدّ مايكون تأثيرا في الأُمّ[1] ونكاية لها ، والذبح صبرا هوأن يحبس ذو روح لأن يرمى عليه لقتله .

وفيه إشارة إلى ما بين تلك المادّة وبين اللطيفة الإنسانيّة من البُعد[2] الرتبي وقصدها بتوجيه سهام القوى واقتضاياتها المتفرّقة المفرّقة نحوها ، وهي المهلكة لها عن صورتها الجمعيّة الكماليّة اللطيفة ، من غيرضعف ونقصان للقابل ، بل بقهر من الفاعل ، وهو المعبّرعنه بالذبح .

---

١) د : م : الالم . والأظهر أن الصحيح ما أثبتناه مطابقا لنسخة د .
٢) د : - البعد .

وإلى الصورة الأخرى الوجوديّة التي للمبدء أشاربقوله :(مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لاتشعر)، فإنّه طرف خفاء ذلك المبدء ،(فوجدت) من حيث هذه الصورة الوجوديّة الأصليّة التي لها (في نفسها أنّها ترضعه ؛ فإذا خافت عليه) من حيث سريان الصورة الأُخرى فيها (ألقتْه في اليمّ)، يعني طرف المدارك المتفرقة الجسمانيّة ، ليغيب عن نظرها فيخفّ نكايته عليها (لأنّ في المثل :« عين لا ترى ، قلب لايفجع ») أي لاتوجع ، مِن أفجعته المصيبةُ : إذا أوجعته .

(فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين) هذا عند النظر وقبله ، (ولا حزنت عليه) بعد ذلك (حُزن رؤية بصر) ؛ ولتقدم الخوف علىالحزن في الوجود والرتبة - جارحة ومدركا - تقدّم الأصل على فرعه خصّ كلا منهما بمحله المرتّب ذلك الترتيب .

ثم إنّه من مقتضى غلبة الصورة الوجوديّة على باطنها ظهرعليها (وغلب على ظنّها أنّ الله ربما ردّه إليها بحسن ظنها به ، فعاشت بهذا الظن في نفسها ؛ و الرجاء) الذي من أثر ذلك المبدء الوجودي (يقابل الخوف واليأس) الذي هو مبدء الحزن[١]، مقابلة الرسول فرعون والقبط ؛ وغلب حكم هذا الرجاء حتى ظهر أمره في الكلام (فقالت حين اُلهمت لذلك : لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يده ، فعاشت وسُرَّت بهذا التوهم والظنّ) اللذين هما مبدء الحزن والخوف العدميين ، الحاصلين بالنظر إلى المظهر الكوني ، ولذلك قال : (بالنظر إليها) .

---

١) د : مبدالحزن .

وأمّا من حيث الأمر الوجودي (فهو علم في نفس الأمر)، وهذا كلّه ظهر من الأمّ التي هي الخصوصيّة الكماليّة التي للنوع الحقيقيّ الكماليّ ؛ وقد عرفت أنّ تلك الخصوصيّة هي أحديّة [١] الجمعيّة ، فيصلح لأن يكون مولدا للكل كما نبّه إليه .

[الحركة الحبّية]

(ثمّ إنّه) سرتْ خصوصيّات الأمّ في ولدها وخلَفها الحقّ ، ولذلك (لما وقع عليه الطلب خرج فارّا خوفا في الظاهر ، وكان في المعنى حبّا في النجاة ، فإنّ الحركة أبدا إنّما هي حبّية ، ويُحجب الناظر فيها بأسباب أُخر) عدميّة قريبة إلى الصورة الكونيّة ، لكونه محجوبا بها ،(وليست) الأسباب في الحقيقة (تلك) الأمور ،(وذلك لأنّ الأصل) في سائر الحركات (حركة العالم من العدم الذي كان ساكنا فيه) إلى العدم الإضافي الذي له بالقياس إلى كونه عالما ، وهوالمسمّى بالثبوت ، فإنّه ينتقل عين العالم منه (إلى الوجود ، ولذلك يقال : إنّ الأمر حركة عن سكون ؛ فكانت الحركة - التي هي وجود العالم - حركة حبّ) يعني الحياة والبقاء ، كما **يلوّح** عليهما [٢] بحرفيه[٣].

(وقد نبّه رسول الله ﷺ على ذلك بقوله[٤] : « كنت كنزا لم أعرَف ، فأحببت أن أُعرَف ») أي أظهر ،(فلولا هذه المحبّة ما ظهر العالم في عينه ، فحركته من العدم إلى الوجود حركة حبّ الموجِد لذلك) .

١) د : احد .
٢) د : عليها .
٣) أي حرفي الحاء والباء في « الحب » والحياة والبقاء .
٤) الحديث مشهورومروي مرسلا في الكتب العرفانية لكنه لم يوجد في الجوامع الروائية .

هذا بلسان الإجمال ، وأما **لسان التفصيل** : فأشار إليه بقوله : (ولأنّ العالم أيضا يحبّ شهودَ نفسه وجودا ،كما شهدها ثبوتا) في الحضرات الجلائيّة ؛ (فكانت بكلّ وجه حركته من[1] العدم الثبوتيّ إلى الوجود حركة حبّ من جانب الحقّ و) من (جانبه ؛ فإنّ الكمال محبوبٌ لذاته) وساير ما ينسب إليه المحبّة فلاشتماله على الكمال ؛كالحسن - مثلا- فإنّه كمال النسبة الاعتدالية التي هي ظلّ الوحدة ، وكذلك كلّ مايميل إليه القلب من المستلذّات الجسمانيّة فإنّه كمال تلك القوة المدركة لتلك اللذة ؛ فإنّ الكمال هو الظهور على نفسه بصورته الكلّية العلميّة و[2] الجزئيّة الحسيّة .

[علمه تعالى مبدء وجود الخلق]

(وعلمه تعالى بنفسه من حيث هوغنيٌّ عن العالمين ، هو) الظهورالكمالي الذي (له) لذاته ، وهوالذي يقال له الكمال الذاتي ؛ و بيّنٌ أنّ الكمال الإلهي أعمّ من الذاتي والأسمائي ، إذ له الكمال على الإطلاق .

فإلى الأسمائيّ منه أشار بقوله : (وما بقي) له (الاّ تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الأعيان ، أعيان العالم) الظاهرة بصورة الآثار من كلّ اسم ، كالعلم مثلا ، فإنّه ظاهر بصورة الكلام الذي هو أثره ، و الحياة فإنّها ظاهرة بصورة الحسّ والحركة الإراديّة التي هي أثرها وكذا في سائرالأسماء .

وكأنّك قدعرفت أنه كما أنّ في الأعيان آثارا من الأسماء -كما بيّن -كذلك في الأسماء آثارا من الأعيان ، و هي اتّصافها بالحدوث ؛ و ذلك لأنّ الأعيان

---

١) د : عن .
٢) د : او .

(إذا وجدت) حكمت على علمها بالحدوث ، (فتظهر صورة الكمال بـالعلم المحدَث والقديم ، فتكمل مرتبة العلم بالوجهين)- وكذا غيره من الأسماء -(و كذلك تكمل مراتب الوجود) و إذا[1] كان الوجود أصل الكلّ فمرتبة كل اسم هي مرتبة الوجود ، نبه إلى تلك الدقيقة بصيغة الجمع .

(فإنّ الوجود منه أزليّ ، و غير أزليّ وهو الحادث : فالأزلي وجود الحقّ لنفسه) و عليه يطلق الكمال الذاتي ، و يلزمه الغناء[2] المطلق من حيث علمه بنفسه فإنّه به مستغنٍ عن العالم .

(و غير الأزلي وجود الحقّ بصور العالم الثابت) في المراتب الجلائيّة ، القديم بذلك الوجه ؛ إلاّ أنّ العالم بذلك الوجه له الخفاء من حيثيّة العالم ، و لذلك ماكانت أعيانه ظاهرة بصورها لنفسها ولابعضها للبعض ، فإنّه إنما يتحقّق له ذلك في الوجود الذي له بحقّ الوهب من حضرة الجود ، و يستقلّ كل من تلك الأعيان به ظهورا وإظهارا فتحدث النسب الإدراكية التي بعضها للبعض .

و إليه أشار بقوله : (فيسمّى حدوثا ، لأنّه ظهر بعضه لبعضه) في أعيان العالم ،(فظهر لنفسه) من حيث تلك الأعيان (بصور العالم) ، كما ظهر لها بصورته ، (فكمل الوجود) بصورتيه وظهوريه .

(فكانت حركة العالم حبيّة للكمال) الأسمائي الذي هو عبارة عن ظهور الأعيان بعضها للبعض ، ولنفسها جملة وفرادى ، وتفرقة وجمعا ؛ (فافهم) ؛ بل الحركة مطلقا سواء كان للعالم أو للحضرات كلها حبّية .

---

١) د : واذا .　　　٢) د : الفناء .

[النفس الرحماني]

(ألا تراه) - يعني الهوية المطلقة -(كيف نفّس عن الأسماء الإلهيّة ما كانت تجده) في غيبه (من عدم ظهور آثارها في عين مسمّى العالم) ، فإنّه نفّس في عين العالم عن الأسماء الإلهيّة - المعبّر عنها جملة بالرحمان - مالها من الكرب الذي لها في عينه ؛ ولهذا يقال له **النفَس الرحماني** ؛ (فكانت الراحة محبوبة له ، و لم يوصل إليها إلا بالوجود الصوري ، الأعلى و الأسفل) يعني الحضرات والعوالم .

[العلم بالحركة الحبيّة وعدمه سبب اختلاف الصوفيّة وأهل النظر]

(فثبت أنّ الحركة كانت للحب ، فما ثمّ حركة في الكون إلاّ وهي **حبّية** ؛ فمن العلماء من يعلم ذلك) فينسب سائر ما يظهر في المراتب الكونيّة من الآثار إلى الحب ، باعتبار المحبيّة والمحبوبيّة ،كبعض المتأخّرين من **الصوفيّة** ، الذين يجعلون موضوع كلامهم **العاشق و المعشوق** ، و يثبتون سائر الأحكام بهما ؛ (ومنهم من يحجبه السبب الأقرب) كأكثر أهل النظرمن **الحكماء والمتكلمين** (بحكمه في الحال واستيلائه على النفس) ، فإنّ أعيان المراتب المحسوسة منها الآثار والأحكام ، لظهور حكمها على مدارك العامّة ، هي أقرب ما ينسب إليه تلك الآثار - و مما يتفرّع على ذلك الأصل الاختلاف بين أهل النظر في أنّ اللذة والراحة من دفع المنافي و إدراك الملائم -

[ذكر سبب فرار موسى]

(فكان الخوف لموسى مشهودا له لما وقع من قتله القبطي) ، فهو صورته الكونيّة ،(وتضمّن الخوف حبّ النجاة من القتل)، تضمّن الصور الكونيّة

حقائقها الوجودية ،(ففرّ) عند ما هو الظاهر عند العامّة (لمّا خاف ؛ وفي المعنى : ففرّ لمّا أحبّ النجاة من فرعون وعمله به ؛ فذكرالسبب الأقرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر) ، فإنها الصورة الكونية للشخص (و حبّ النجاة متضمن[1] فيه تضمين الجسد للروح المدبّر له) و هو صورة حقيقته الوجوديّة .

[الأنبياء يتكلمون بلسان العموم ، والخاصة يفهمون منهم الإشارات]

ثمّ إنّه يمكن **أن يقال** : « لوكان الأمر كذلك ، كان منطوق التنزيل على طبقه ، والواقع على خلاف ذلك ؛ فإنّ منطوق التنزيل في هذا الأمر أنّ سبب الفرار إنما هو الخوف ، بقوله : ﴿ فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ ﴾ [٢٦/٢١] » .

فأشار إلى دفع ذلك بقوله : (و الأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلّمون لعموم الخطاب) ، فإنّ بعث الأنبياء للعامّة أولا، وكلامهم في ظاهر مافهم منه معهم ، و الخواصّ إنما يفهمون الحقائق منه بضرب من الإشارات الخفيّة و الدلالات الطبيعيّة ، دون الجعليّة الوضعيّة ، (واعتمادهم) في اخفاء الحقائق (على فهم العالم السامع ، فلا يعتبر الرسل) عند إظهار الأحكام في الصور الكلاميّة (إلاّ العامّة ، لعلمهم بمرتبة أهل الفهم ، كما نبّه رسول الله ﷺ على هذه المرتبة في العطايا ، فقال[2]: « إنّي لأعطي الرجل - وغيره أحبّ إليّ منه - مخافة أن يكبّه الله في النار ») ، فعلم أنّه في إحكام رقيقة الأبعدين ، مخافة أن يبعدوا عنه كلّ البُعد ، فيكبّوا في النار .

---

١) عفيفي : مضمن .
٢) مسلم : كتاب الإيمان ، باب (٦٨) تألف قلوب من يخاف على إيمانه لضعفه ، ١٣٢/١ .

(فاعتبر الضعيف العقل والنظر ، الذي غلب عليه الطمع و) هو عين (الطبع) الـذي طبع على قلوبهم - بميم التمام ، بدل باء الإبانة و الظهور - (فكذاماجاؤوا به من العلوم ، جاؤوا به وعليه خلعة أدنى الفهوم) أي صورة قبول من كان في أوائل درجات الفهم الذي يختصّ بنوعه (ليقف من لاغوص له) في الصورالقشريّـة التي هي لشـخص المعنى - و بـدن الأب بمنزلـة الخلقـة للشخص من الأبعدين -(عندالخلعة)**كعلماء الرسوم** المتدبّرين فيه بماعندهم من العلوم الأدبيّة المميّزة بين الفاخرة من تلك الخلع التركيبيّة وغيرها ، والعلوم الاعتقاديّة العلميّة والعمليّة أُصولا وفروعا .

(فيقول: ما أحسن هذه الخلعة) عند مطابقتها أصل عقيدتهم وعلى قدّ نيّتهم وأُمنيّتهم فيما يحسنونه[1] من العلوم ، (و يراها غاية الدرجة) حيث يقول صاحب علم الأدب : « إنّه حد الإعجاز » (**ويقول صاحب الفهم الدقيق** ، الغائص على درر الحكم) عنـد الخوض في بحور معانيه ولطائف حقائقه (بما استوجب هذا) القول (« هذه الخلعة)- الفاخرة التي على قدّ جملة النيّات والعقائد -(من الملِك ») الذي إنما يخلع على كل أحد بقدّ قابليّته ، (فينظر في قدر الخلعـة) من الصفاء والخلوص المعتبَر عندهم بالفصاحـة والبلاغة (و صنفها من الثياب) المعمولة هي منها [2]،ككونها في كسوة العربيّ أوالسريانيّ ، أو غير ذلك .

(فيعلم منها قدر من خلعت عليه) من المعاني اللطيفة الذوقيّة المستنبطة

١) د : يحسونه .
٢) د : ههنا .

تارة من قدر تلك الخلعة وصورتها التركيبيّة وخواصّ هيئآتها الجمعيّة ، وأُخرى من أصل كسوتها وموادّ حروفها ، رقميّة ولفظيّة ، (فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لاعلم له بمثل هذا) الانتقال والاستنباط .

(ولما علمت الأنبياء و الرسل و الورثة أنّ في العالم وفي أُمّتهم مَن هو بهذه المثابة) في الفهم عن الكلام المنزل إليهم ، الظاهرعنهم ،(عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهرالذي يقع فيه اشتراك الخاصّ والعامّ ، فيفهم منه الخاصّ ما فهم العام منه وزيادة ، مما صحّ له به اسم أنّه خاصّ، فيتميّز به عن العامّي ؛ فاكتفى المبلّغون) في إبلاغهم (العلوم بهذا) القدر من الإيماء والإشارة .

[لامنافاة بين فهم أهل الخصوص والعموم من القرآن الكريم]

ثم إنّه ممّا عُلم في طيّ هذه المقدّمات من الحِكم أنّ فهم أهل الخصوص يشارك فهم العامّة عند الاحتظاء من الكلام النبوي و يوافقونهم عند الاغتذاء من نوال كمالهم؛ غيرأنّ[1] الخواصّ يفهمون مع ذلك غيره من اللطائف الذوقيّة، فلا منافاة بين المفهومين أصلا ، والذي تسمعه من المعزوّين إلى الصوفية «إنّ ما في التفاسير من المعاني غير مراد من القرآن ، و إنّ المراد منه أمرآخر » فمما لا أصل له في التحقيق ، فإنّ كل ما فَهم منه عند الأذكياء على أصل من أُصول، لابدّ وأن يكون من المراد ؛ نعم - الحصرفي معنى معيّن ومفهوم خاصّ من ذلك المعاني ينافي التحقيق ، كما علم أنّ غير الأنبياء من ورثتهم ، الذين لهم استحقاق إبلاغ العلوم ، لابدّ وأن يكون كلامهم أيضا جامعا بين الطرفين ، محيطا بالفهمين .

---

١) د : - ان .

(فهذا حِكمة قوله : ﴿ فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ ﴾) [٢١/٢٦] حيث عبر عن [الف/٣٢٠] مبدء فراره وحركته بالخوف ، تنزّلا إلى مدارك فهوم العامّة ، وممّا يؤيّد هذا تكررالخطاب بصورة الجمع والتفرقة الكونيّة ؛ (ولم يقل : « ففررت منكم حبا في السلامة والعافية ») .

[ارتباط سقي موسى للجاريتين وإقامة خضر للجدار]

(فجاء إلى مدين)- الدين الجمعي والكمال الإظهاري و إفاضة علمي الظاهر والباطن الإنبائي والتشريعي ، العامّي والخاصّي - (فوجد الجاريتين) القابلتين لتينك الإفاضتين بوثاقة نسبة القرب و الجاريّة ، (فسقى لهما من غير أجر) من النقود الفعليّة المعدّة لهما في استفاضة ذلك النوع من صنفي الكمال والأعمال الصالحة ، المورّثة لهما تلك العلوم والمعارف .

(﴿ ثُم تَوَلّى ﴾) من التفرقة الكونيّة (﴿ إلى الظِلّ ﴾ الإلهيّ) و الجمع الإجمالي ، فإنّ « الظلّ » هو لام الجمعيّة الإلهيّة وشجرة كليّتها التي أصلها ثابت وفرعها في السماء - كما عرفت من **تلويحاته** - إذا ظهر به ظاء الظهور ؛ وبيّنٌ أنّ هذا الظلّ مستقرّ الكلمات الكاملة ومقيل استراحتهم و قربهم إلى أصل تلك الشجرة ، وموطن مناداتهم ومناجاتهم معه .

(﴿ فَقَالَ رَبِّ إِنِّى لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَىَّ ﴾) مماسقيته لهما (﴿ مِنْ خَيْرٍ ﴾)- يعني إفاضة اللطائف الكماليّة الوجوديّة ؛ فإنّ الخير هوالوجود-(﴿ فَقِيرٌ ﴾)[٢٨/٢٤] إليك ، محتاج لأن تفيض علي من ذلك الخير، ويشفي به غلّة طلبي وشوقي ، و يكفي ذلك في إشباع غاذية استعدادي .

(فجعل عين عمله السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه ، ووصف نفسه

بالفقر إلى الله في الخيرالذي عنده ، فأراه الخضر إقامة الجدارمن غير أجر) ، يعني جدار الإظهار في مقابلة سقيه و إفاضته ، (فعتبه على ذلك ، فذكّره بسقايته من غيرأجر) تنبيها لظهور مثل ذلك منه ، على ما هو مقتضى تقابل كلمتيهما [١] وتعاكس الأمر فيهما ، كما في الصورة المشار إليها ، (إلى غير ذلك مما لم يذكر) .

[النبوّة سلطان الاسم الظاهر ، والولاية سلطان الاسم الباطن]

ثمّ هاهنا نكتة حِكميّة لها كثير دخل في استكشاف أسرار هذا الموضع و وجوه لطائفه ، وهي أنّ طرف النبوّة - من حيث هي هي - لغلبة حكم الصورة فيها سلطنة للاسم الظاهر ، كما أن سلطنة طرف الولاية - من حيث هي - لغلبة حكم المعنى فيها للاسم الباطن ؛ ومن ثمّة ترى الآثار المترتّبة على النبوّة ليست إلاّ إظهار الشرائع والنواميس ، وأحكامها الخصيصة بها إنّما هي الصور المنبئة عن الحقائق والأُمور في نفسها ؛ والآثار المترتّبة على الولاية من حيث هي ليست إلاّ العلم بما انطوى عليه تلك الشرائع والنواميس من الحقائق ، و حِكمها المختصّة بها إنّما هو كشف تلك الصور عن وجوه حقائقها .

[وجه اختفاء بعض الحكم على صاحب النبوّة]

و يتفرّع عن هذا الأصل وجوه من الحِكم :

منها : ما سبق الإيماء به من أنّ النبوّة - من حيث أنّها نبوّة - قد يظهر منها أحكام وصور ذوات حِكم و إيقان على ذهول من صاحبها ، بل قد يشتبه

---

١) د : كلمتيها .

عليه وجه حقيقتها مع كمال عصمته ، فضلا عن عثوره على وجوه حِكمتها ، إلى أن يبلغ مجمع بحري الولاية والنبوّة ، ويظهر حكم قهرمان الجمعيّة بمصاحبة الصاحبين هنالك ؛ وحينئذ ينكشف لصاحب النبوّة مااشتبه عليه وذهل عنه كما اشتبه على الكلمة الموسويّة ما جرى عليها ، ذاهلة عنه من الأُمور المعدّة لها في نشوء تلك المرتبة الرفيعة ، إلى بلوغها الحافظة لها عمّا يعوقها عن كمالها الموصلة إيّاها ، لتمام أمرها من إفاضة مدرارالإنباء والإظهار - يعني صورة إلقاء موسى في التابوت ، وقتله القبط ، وسقْيِه الجاريتين - إلى أن عايَن وجوه حكمة تلك الصور عند ما بلغ مجمع البحرين وبه صاحَب خضر .

[وجه اختصاص الكلمة الموسوية بهذه الخصوصيات]

ومنها : وجه اختصاص الكلمة الموسويّة بين الأنبياء بهذا الاشتباه و الذهول ؛ وذلك لأنّ النبوّة قد ظهر فيها بخصوصيات أحكامها المنفردة بها عمّا يقابلها من العلوّ والظهور بالقهر والقوّة ، وسائرمقتضيات الكثرة ولوازم الصورة - كما نُبّهت عليه في مطلع الفصّ -

ومن شأن الحِكم الإلهيّة أنّه إذا ظهر أحد المتقابلين بخصوصيّته الفارقة ، لابدّ وأن يستعدى ذلك الظهور إلى الآخر ، بل يوجب ظهورالآخر بما اختصّ به .

كما عرفت تحقيق ذلك آنفا عند الكلام في حكمة إلقاء موسى في التابوت ، و إلقائه في اليمّ ، من أنّ ظهور المقابل إنّما يتمّ ويكمل بظهور ما يقابله ؛ فلابدّ وأن تظهر الولاية بخصوصيّتها المميّزة إيّاها من العلوم والحِكم الفائضة من بطون الوحدة و حضرات القرب في **كلمة خضريّة** ، عند ظهور **الكلمة الموسويّة**

بخصوصيّة النبوّة وأحكامها الفارقة من الصور والأوضاع الناشئة من ظهور الكثرة ؛ فإنّ منها ما اختصّ به تلك الكلمة من الظهور بالآيات التسع ، وهي أنهى مراتب الكثرة ، وأقصى غاية الصور .

ومن هاهنا ترى حكم الكثرة والتقابل سارية في سائر مدارج ظهورها حيث لا يحصل لها كمال في مرتبة إلاّ عند مقابلة الآخر لها في تلك المرتبة ؛ كالمنجمّين عند حُكمهم على قتلها - أول ما يدخل في المراتب الاستيداعية - ثمّ مقابلتها القبطي قبل دعوتها ، ثمّ مناظرتها السحَرة عند دعوتها و إظهار معجزتها ، ثمّ معاداة فرعون إيّاها عند ظهور نبوّتها ، ثمّ مباحثة خضر معها عند كمال نبوّتها ؛ ولذلك قد أُمر عند طيّها طُوى الغرب وبساط الخطاب بخلع نعلي[1] التقابل .

[الولاية والنبوّة في زمان الخاتم ﷺ]

ثمّ إذا تقرّر هذا تبيّن لك أن ظهور الولاية والنبوّة بخصوصيّتهما الفارقتين ، المميّزتين إيّاهما ، المنبئتين عن قصص مابينهما من تفاصيل الأحكام ، إنّمايتوقع بلوغهما إلى مرتبة التمام في أيّام موسى ، و ظهور كلمته العليا ، فإنّ زمان خاتم النبوّة ﷺ - لظهوره بأحديّة جمع الخصائص الكماليّة كلّها - قد غلب فيه حكم الجمعيّة والوحدة ، ولا مجال للكثرة والتقابل .

على أنّ الولاية مندمجة مغلوبة تحت حُكم نبوّته الختميّة في ذلك الزمان ، فما كان لها أن يظهرفيها خصوصيّتها الامتيازيّة ، ولذلك تراه طالبا عندالإنباء عن تينك الخصوصيّتين والإفصاح عمّا نطق به لسان الولاية والنبوّة بخصوصيّتيهما

---

١) د : فعل .

أن يظهر لسان الولاية بأحكامها الخاصّة بها أكثر مما ظهر ، (حتى تمنّى ﷺ أن يسكت موسى ؑ [1]) عن مقتضيات خصوصيّة النبوّة والغلبة التي من جهتها - كما ورد في الآثار الصحيحة منه[2]: « لو صبر لرأى العجب ، ولكن أخذته من صاحبه ذمامة [3]» ، ضرورة أنّ أحكام الباطن التي هي من خصوصيّات الولاية موطن عجائب الآثار وغرائب الأطوار[4].

[حكمة نسيان موسى وعدم سكوته عند خضر ؑ]

فلو أنّ موسى يسكت (ولا يعترض حتى يقصّ الله عليه) بلساني موسى وخضر - اللذين هما وجها النبوّة والولاية -(من أمرهما ، فيعلم بذلك ما وفّق إليه موسى من غير علم منه) فإنّه وجه النبوة .

و بيّنٌ أن ذلك الوجه و إن صدر عنه الأفعال المتقنة والأوضاع المحكمة ذوات نظم وحِكم ، ولكن لا علم له من هذا الوجه بها ، (إذ لوكان عن علم) فيما صدَر منه (ما أنكر مثل ذلك على الخضر ، الذي قد شهد الله له عند موسى) بالعلم - حيث قال : ﴿ وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴾ [٦٥/١٨] (و زكّاه

---

١) أخرج مسلم (كتاب الفضائل ، باب (٤٦) من فضائل خضر ، ١٨٥٠/٤) : « قال رسول الله ﷺ : يرحم الله موسى ، لوددت أنه صبر حتى يقصّ الله علينا من أخبارهما » . راجع أيضا : المسند : ١٢١/٥ . أبا داود : كتاب الحروف والقرآت ، ح ٣٩٨٤ ، ٣٣/٤ . مستدرك الحاكم : كتاب التاريخ ، ذكرالنبي الكليم ، ٥٧٤/٢ . كنز العمال : ح ٣٢٣٦٣ ، ٣٢٣٧٩ . الدرالمنثور : ٤١١/٥ .

٢) في مسلم (الباب المذكور ، ١٨٥١/٤) : « رحمة الله علينا و على موسى ، لولا أنه عجّل لرأى العجب ، ولكن أخذته من صاحبه ذمامة » . الدرالمنثور : ٤١٢/٥ .

٣) في النسختين : دمامة . والأظهر أن الصحيح ماأثبتناه كما في مصادر الحديث . الذمامة من الذم واللوم ، أي حياء و إشفاق .

٤) د : الاوطار .

وعدّله) حيث قال ﴿ آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا ﴾(ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله وعمّا شرط عليه في اتّباعه) ، على ما هو المستفاد من قوله تعالى : ﴿ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا * قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا * قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ صَابِرًا وَ لا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا * قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ [١٨/٧٠-٦٦] .

ثم إنّ موسى مع هذه التنبيهات و التعريكات قد غفل عمّا شرط عليه - حتى سأل مع كمال تيقّظه وتفطّنه - (رحمة بنا إذا نسينا أمر الله ؛ ولو كان موسى عالما بذلك ماقال له الخضر:﴿ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ﴾) بعد قوله :﴿ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ (أي إنّي على علم لم يحصل لك عن ذوق) ، فإنّ الخبرة هو العلم الحاصل من الذوق ، كما أنّ الإحاطة بالشيء يستلزم العلوّ عليه ، (كما أنت على علم لا أعلمه أنا - فأنصَفَ) .

[حكمة فراق خضر وموسى]

(وأمّا حِكمة فراقه) - مع إمكان الاستفادة من الطرفين والإفاضة من آثارهما على العالمين -(فلأنّ الرسول يقول الله فيه) إنباء لحكم مرتبته الرفيعة ، وتنبيها لمبلغ تعظيم الناس إيّاها : (﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾[٥٩/٧] فوقفت العلماء بالله - الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول - عند هذا القول ؛ وقدعلم الخضر) في طيّ ما علّمه الله من لدنه (أنّ موسى رسولٌ ، فأخذ يرقب ما يكون منه ، ليوفى الأدب حقّه مع الرسل) توفية لعبوديّة الله حقّها .

(فقال له) - موسى الخضرَ فيما شرطَ معه : (﴿ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ

بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي ﴾) [١٨/٧٦] ؛ و وجه ذلك أنّ موسى له أن يسأل عن المواطن الثلاثة التي نُبّهت عليه من مبدء أمر النبوّة وأوسط ظهورها وكمال إظهارها ؛ وأمّا الرابع منها - وهو موطن ختمها - فلاحقّ له في ذلك ، فلذلك قال : ﴿ فَلَا تُصَاحِبْنِي ﴾ بعد الثالثة ، (فنهاه عن صحبته ؛ فلمّا وقعت منه الثالثة ﴿ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ ﴾ [١٨/٧٨] ، و لم يقل له موسى : « لا تفعل » ، ولا طلَبَ صحبتَه) - على كمال اهتمامه بما يترتّب على تلك الصحبة من العلوم ، كما استفاد من سوابق الشروط و وثائق العهود مرّة بعد أُخرى - (لعلمه بقدْر الرتبة التي هو فيها) وهي الرسالة العليا (التي أنطقته بالنهي عن أن يصحبه) بعدالثالثة من المواطن المذكورة ؛(فسكت موسى) عند إخبار الخضر إيّاه بالفراق و إجازته ذلك عنه ، (فوقع الفراق) من قِبَل موسى و سكوته عند الإخبار والاستجازة .

[الكلام متعلق بالنبوّة ، والكتاب بالرسالة]

ثمّ هاهنا نكتة جليلة لابدّ من **التلويح** إليها ، وهي أنّك قد عرفت فيما بيّن لك أنّ ما يرسل به الرسل من الحروف له طرف ظاهر كلامي يتعلّق بخصوصيّته النبويّة ، و طرف باطن كتابيّ يتعلّق بخصوصيّته الولائيّة ؛ وكما أنّ الأول إنّما يظهر عند تموّج الهواء و تكثيفه بالكيفيات المسموعة ، كذلك الثاني لا تظهر إلاّ بتوسّط الضياء وتكثيفه بالكيفيات المبصرة .

و إذا تقرّر هذا فاعلم إنّ موسى - بناء على الأصل الممهّد آنفا - له استحقاق الظهور بالخصوصيّة النبويّة ، فلذلك عيّن له منصب الكليميّة وفاز به ، فلابدّ أن يتحقّق بإزائه في زمانه مَن له استحقاق الظهور بالخصوصيّة

الولائيّة وتعيّن بصورته الكتابيّة - وهوالخضر - فمن تأمّل في هذه التلويح ظهر له وجوه من الحِكم منها سبب تسميته « خضرا » ودوام حياته وخوضه في الظلمات - إلى غير ذلك .

[مراعاة موسي وخضر عليهما السلام كمال الأدب الإلهي في التعليم والتعلّم]

(فانظر إلى كمال هذين الرجلين في العلم) بشرائط التعليم والتعلّم وانتهاج طريق الأدب فيهما خالصا عن شائبتي الرعونة والاستنكاف ، وهوالأدب الإلهيّ المنزّه عن حكم الكون ، ولذلك قال : (وتوفية الأدب الإلهيّ حقّها) ، وهو القيام بحقوق كلّ ذي رتبة من الاتّضاع له على قدر ما عليه من الارتفاع ، كسؤال موسى مع علوّ شأنه في الرسالة والخلافة : ﴿ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴾ [١٨/٦٦] ، (وإنصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى ، حيث قال[١]: « أنا على علم علّمنيه الله لا تعلمه أنت ، وأنت على علم علّمك الله لا أعلمه أنا » ، فكان هذا الإعلام من الخضر) الذي له رتبة التعليم و الإرشاد في هذه الصحبة (لموسى دواء لما جرحه به في قوله : ﴿ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ﴾)[١٨/٦٨] ؛ كما هو مقتضى حكم الإرشاد والتسليك من تمكين السالك الطالب أولا في مقام التخلية مطلقا ، عمّا هو بصدد طلبه من الكمالات ، وتنبيهه آخرا على ما هو المتحلّى به في نفسه ؛ فمكّن الخضرُ موسى في مقام التخلية أولا (مع علمه بعلوّ مرتبته بالرسالة ، وليست تلك المرتبة للخضر) وفاء بما له من الرتبة وتعليما للعباد من الأمم الآتية .

(وظهرذلك) الإنصاف (في الأمّة المحمّديّة) بالنسبة إلى محمد ﷺ على

١) مسلم : كتاب الفضائل ، باب (٤٦) فضائل خضر ، ١٨٤٩/٤ .

كماله الأتمّ (في حديث إبار النخل ، فقال ﷺ لأصحابه[1] :« أنتم أعلم بمصالح دنياكم ») و اعترف بأعلميّة الأمّة في المصالح الجزئيّة ، (ولا شكّ أنّ العلم بالشيء) مطلقا - جزئيا كان أوكليا -(خيرمن الجهل به)؛ والاتّصاف به هو الكمال ، (و لهذا مدحَ الله نفسَه بأنّه : ﴿ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٢/٢٩] ؛ فقد اعترف ﷺ لأصحابه بأنّهم أعلم بمصالح الدنيا منه ، لكونه لاخبرة له بذلك ، فإنّه علم ذوق و تجربة) يحتاج إلى تكرّر مباشرة لذلك الفعل الذي هو مبدء استعلامه ، (ولم يتفرّغ ﷺ لعلم ذلك) الجزئيات المستحصلة من الأفعال ؛ (بل كان شغله بالأهمّ فالأهمّ) مما له دخل في أمر كماله الختميّ .

(فقد نبّهتك على أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه) وهوأن لايحجبك الكمال الذي أنت به عن الاستفادة وتمكين غيرك ممن هو دونك في الرتبة في مقام الفيض والإفادة .

ومما نبّه عليه من الأدب هو أنّه نسب هذا إلى الأمّة أوّلا ثمّ بيّن أنّ من هو في [الف/٣٢١] مقام الإفادة والتعليم بالنسبة إلى الخاتم إنّما هوأصحابه - لاغير - وذلك في أمر جزئيّ لادخل له في الكمال الإنسانيّ من حيث هو .

[الخلافة والرسالة]

(وقوله ﴿ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا ﴾ يريد الخلافة ﴿ وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ [٢٦/٢١] يريد الرسالة) .

ولأنّ الخلافة التي له من الخصائص الإلهيّة - التي ليس للعبد من حيث

١) مضى الحديث وذكرنا أنه من الموضوعات بلاترديد .

أنّه عبد قوّة قبول واستعداد لها وعمل يوازيها ويورثها - نسبها إلى الوهب ، دون **الرسالة** (فما كل رسول خليفة ؛ **فالخليفة** صاحب السيف والعزل والولاية) بالظهور والغلبة ،(**والرسول** ليس كذلك ، إنّما عليه البلاغ لما أُرسل به) على ما هوالظاهر من نصّ ﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ ﴾ من الحصر ،(فإن قاتل عليه وحماه بالسيف) وفرّق بين أهل نسبته بالعزل والولاية (فذلك الخليفة الرسول ؛ فكما أنّه ما كلّ نبيّ رسولا [١]، كذلك ما كلُّ رسول خليفة ؛ أي ما أُعطي الملك والتحكّم فيه) .

[الحكم في محاورة موسى وفرعون]

ثمّ إنّ موسى لما انساق كلامه مع فرعون إلى أن يظهر ما عليه من الكمالين - رسالة وخلافة - في ذلك الوقت ، اقتضى الأمر أن يظهرفرعون ما عليه من الكمال ، فلذلك سأله عن الله بمطلب « ما » الحقيقة .

وهاهنا نكتة حكميّة لابدّ من الوقوف عليها والتدبّر فيها ، وهي أنّ المادّة الجنسيّة التي هي مستقرّ سلطان الكثرة الكونيّة والتفرقة الشيطانيّة - على ما عرفت تحقيقه آنفا - لها من الكمال الإنساني - عند بلوغ أمرها إلى النوع العيني واستواء قامة تماميتها في الشخص الخارجي - حظّ خاصّ فيه ، هومنتهى مراقي ظهورها ، وغاية صورة جمعيّتها وتماميّتها ؛ فإنّها إنّما ظهرت فيه بصورة الأثر ، و أثرها الظاهر هي به وصورتها البائنة من[٢] الشخص هي القوّة العقليّة النظريّة التي بها يستخرج جميع الحقائق من مكمن الخفاء الغيبي إلى مجلي الظهور العلمي - تأمّل في هذه النكتة ثمّ تلطّف ، فإنّه يستكشف به كثير **من الدقائق** :

---

١) عفيفي : رسول . ٢) د : في .

منها ما وجد في بعض تصانيف صاحب المحبوب أنّ رئيس أهل النظر - **ابن سينا - هو عكس صورة إبليس في عالمه الإنساني**[1] .

ومنها وجه ما جلس فرعون على ركبتي المناظرة عند مقابلته لموسى في إظهار كماله الخاصّ به ، كما أظهر له موسى ؛ فإنّه قد أظهر ذلك في صورة المباحثة ، وتكلّم بلسان تلك القوّة ومصطلحات أهلها .

فإنه ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ ﴾[٢٦/٢٣] عند ماقال موسى ﴿ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَ جَعَلَنِي مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [٢٦/٢١] .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال هاهنا : إنّ لسان أهل النظر ومقتضى أُصولهم أن لا يسأل عن الواجب بـ « ما هو » ، فإنّ جوابه عندهم يجب أن يكون هو الحدّ الذاتي المشتمل على جزئين : تمام المشترك وكمال المميّز ؛ وليس للواجب شيء منهما ، فلا يطابق سؤال فرعون هذا عرف تخاطبهم ولسان اصطلاحهم ، فقال مستشعرا منه دفع ذلك :

[حكمة سؤال فرعون بـ « ما » الحقيقية]

(وأمّا حكمة سؤال فرعون عن الماهيّة الإلهيّة) مع تنزّهه عنها ، (فلم يكن عن جهل ، و إنّما كان عن اختبار ، حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربّه ، وقد علم فرعون) بقوة كماله الخاصّ به (مرتبة المرسلين في العلم ، فيستدلّ بجوابه على صدق دعواه) .

هذا بما له في نفسه ، وله ملاحظة ما حوله من أصحابه وأصحاب موسى في

---

١) قد عرفت أن إبليس « اب ليس » كما أن ابن سينا رئيس أهل البحث . فلكل منهما ضرب من الرياسة في المناظرة والمعادلة الذي يلزمه التقابل والتضاد + نوري .

هذا السؤال ، حيث لايظهر عليهم أمرموسى قبله ، فلذلك أبهَمَ في السؤال (و سأل سؤال إيهـام) يحتمـل الوجهين ، ظاهرا وخفيّا ؛ فإنّه سأل بمطلب الماء بحسب الحقيقة ، وهوفي الظاهر إنّما يطلب به عن الجهتين والحد المشتمل عليهما و إن كان هاهنا ما طلب به فرعون إلا الحقيقة مطلقا ، كما سيتبيّن ذلك .

فسأل سؤالا يكـون ذا جهتـين مختلفتين بالتوجيه و عدمـه (من أجل الحاضرين) من الطائفتين (حتي يعرّفهم) مايوافق مصالحه ويناسب ماله من المنصب (من حيث لا يشعرون بما شَعَر هو في نفسه) من أمر موسى (في سؤاله) إيّاه وجوابه له ؛ (فـ) لذلك تراه (إذا أجابه جواب العلماء بالأمر) -كما ستطلع عليه -(أظهر فرعون إبقاء لمنصبه) في نظر الحاضرين (أنّ موسى ما أجابه على طبق سؤاله ؛ فيتبيّن عند الحاضرين) المعوّدين[1] برسوم أهل النظر والتزام معهوداتهم - فإنّ ذلك هو الغالب في زمان موسى ، فهم كسائرالمقيّدين برسوم زمانهم ومستحسنات أبنائه ، فإنّهم ماداموا على عادتهم المعهودة من آبائهم بمعزل عن أهليّة الكمال في أيّ زمان كانوا وأيّ طريقة سلكوا -(لقصور فهمهم) عن إدراك الأمر على ما عليه في نفسه ، حتّى أظهرلهم من جواب موسى ذلك[2] (أنّ فرعون أعلم من موسى ؛ ولهذا لما قال له في الجواب

---

١) د : المعبودين .

٢) حق المقام في إحقاق حق موسى الكليم عليه السلام في إصابته في الجواب واستقامة جوابه ، كما هو مقتضى مذهب كليم الله العارف بوجه الصواب هوأن يقال : إنه لما كان حكم نور الوجود على خلاف حكم ظلمة الماهية ، تعاكس أمر الحد فيهما أيضا ، فصار حد الماهية على خلاف حد الوجود . فتعريف حد الماهية وحده هو كما اصطلح في عرف أهل الفكر والنظر ـ كما تقرر في محله ـ وأما حد نورالوجود الحقيقي فالوجود العلّي يكون حدا تاما للوجود المعلولي ، والوجود المعلولي حدا ناقصا لوجود العلة الفياضة له ، إذ منزلة المعلول بالـذات من علته منزلة الظل والصورة من الأصل و الكُنه ، فكل يكشف عن نفس الآخركشفا ذاتيا كما لايخفى على أولي ☜

ما ينبغي) أن يجاب به سؤاله - على ما سيبينه - (وهو في الظاهر غير جواب على ما سأل عنه) بناء على ما عهد من التخاطب والتقاول الذي بينهم ؛ (وقد علم فرعون أنّه لا يجيبه إلاّ بذلك ، فقال لأصحابه :﴿ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴾ [٢٧/٢٦] أي مستور عنه علم ما سألته عنه ، إذ لا يتصوّر أن يعلم أصلا) ، فإنّ المستورعن المدارك لايتصوّر أن يعلم .

(فالسؤال صحيح ، فإنّ السؤال عن الماهية) على ما هو مؤدّى « ما » الحقيقة (سؤال عن حقيقة المطلوب ، ولابدّ أن يكون على حقيقة في نفسه[١]) فإنّ لكلّ شيء حقيقة هو بها هو ، سواء كان بسيطا لا يمكن تفصيل مفهومها ، أومركبا يفصّل ذلك ، ويسمى بالحد ، ويقال في جواب « ماهو »، على عرف تخاطبهم ولسان اصطلاحهم ، وبيّن أنّ القول الكاشف عن الحقيقة يصلح لأن يقال في جواب ما هو ، سواء كان فيه تفصيل المفهوم وتبيين جهتي الاشتراك و التمييز ، أو لم يكن - لغنائه عنه .

☜ البصائر الثاقبة النافذة ، و إذا تحققت بما حققنا كما هو حقه ، فالجواب الحق عن سؤال فرعون هو ما أجاب به موسى ﷺ ، إذ الربوبية - التي هي ما ينحل إليه جوابه ﷺ - منزلتها من حضرة ذات الرب تعالى منزلة الوجه من الكنه ، والوجه المعلولي هوالحد الناقص للكنه العلي . فافهم - نوري .

و يؤيد قول المحشّي الآية الكريمة من سورة كهف ﴿ قالَ لهُ صَاحِبُهُ وهُوَ يحاوِرُهُ أكَفَرتَ بِالذِى خَلَقَكَ مِن تُرابٍ ثمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثمَّ سَواكَ رَجُلا * لكنَّا هُو الله رَبِّي ولا أُشرِكُ برَبِّي أحَدا ﴾ (المحقق) .

---

١) أي أحرى بأن يكون صاحب حقيقة في نفسه . كيف لا وهو محقق الحقائق ومذوت الذوات ، حيث يكون منزلة سائر الحقائق منه منزلة الأظلة والرقائق ، وذلك كما في الكافي بإسناده عن أبي عبدالله الصادق ﷺ : « وهو الشيء بحقيقة الشيئية » .

وقد تقرر منا غير مرة أن البينونة بينه تعالى وبين الأشياء بينونة صفة لابينونة عزلة ، كما هو مقتضى منزلة وجه الشيء منه ـ أي من كنهه ـ نوري .

(وأما الذين جعلوا الحدود مركّبة من جنس وفصل ، فذلك في كلّ ما يقع فيه الاشتراك) ، وقد عرفت أنّ الواحدة بالوحدة الحقيقيّة ممّا يمتنع أن تقع فيه الشركة ، فلاجنس له بالضرورة ،(ومن لا جنس له لايلزم أن لايكون على حقيقة في نفسه لايكون لغيره) بل الذي لا جنس له ولا شركة مع غيره أحرى بذلك .

[الجواب الحقّ ما أجاب موسى]

(فالسؤال صحيحٌ على مذهب أهل الحقّ) وسواء سبيلهم الذي ليس فيه عوج الرسوم الاصطلاحية ، (والعلم الصحيح) الذي هو عن أصله خالصٌ عن سقامة ما يستتبع النظر من الشبه والشكوك المدهشة ، (والعقل السليم) بفطرته الأصليّة عن تطرّق الآفات وطرَيان العوائق والعاهات ؛ (والجواب عنه لايكون إلاّ بما أجاب به موسى) ظاهرا وباطنا .

أما الأول فلأنّه سأل عن ربّ العالمين بـ « ما » الحقيقة ، والجواب - ظاهرا - هوتفصيل مادلّ عليه الاسم إجمالا، والحدّ ليس إلاّ ذلك التفصيل ؛ و بيّن أنّ التثليث في متعلّق الربوبيّة - الذي أفصح عنه في الجواب - هو غاية التفصيل فيه .

وأمّا الثاني فلأنّ الجواب هوالكاشف عن المسؤول بأبين ماله من الأحكام المظهرة له ، المحمولة عليه بهوهو ؛ وأبين الأحكام لما سأل عنه فرعون هوالفعل العينيّ الظاهر هو فيه بصورة الأثر - كما عرفت غيرمرّة - و إليه أشار بقوله :

(وهنا سرّ كبير : فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي) ، الذي يسأل عنه بـ « ما » ، (فجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور

العالم) وتلك الإضافة هي الفعل الظاهر في الحقّ بصورة أثره المسمّى بالعين .

[تأمل في جواب موسى]

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ العالم إذا نسب إلى الحقّ في مشهد الكمّل له صورتان يعبّر عنهما بقربي النوافل والفرائض ؛ فإنّه إمّا أن يكون العالم آلة ظهور الحقّ - والظاهر هو الحق - أو يكون على العكس ، والظاهر هو العالم ؛ والجواب يشمل الصورتين ؛ لذلك قال :

(أو ما ظهر فيه من صورالعالم) تنبيها إلى وجه تماميّة الجواب وجامعيّة كلمته .

ثمّ إنّ هذه الإضافة - التي وقعت جوابا وحدا - فيها إجمالٌ[1] ، فإنّها هو الكلام الكامل الذي هو صورة جمعيّة الكل من العلو والسفل ، وما بينهما من النسبة ، ومنه يظهر السرّ الكبير ، فلذلك بيّن تحقيقه سرّا بقوله :

(فكأنّه قال له في جواب قوله : ﴿ وَ مَا رَبُّ اَلْعَالَمِينَ ﴾ [٢٦/٢٣] قال : الذي يظهر فيه صور العالمين) و « القال » لغة هو المنتشر من « القول » ، فهونصب على المصدر ، أو فعل هو بجملته مقول القول . وعلى التقديرين هو الفعل الذي أجاب به لمن سأل عن حدّه الذاتيّ ؛ فإنّ القول هذا هوالذي أُومي به إلى منتهى مراتب الفعل والإضافة ، وآخر تنزّلاته التي فيه يظهر صور العالمين بتفاصيلها ، إيماء خفيّا على ما هومقتضى صورة السرّ ؛ فإنّه إذا ظهر إنّما يتصوّر بما لايطّلع عليه إلا أهله - وهوأولوا الأيدي والأبصار من ذوي الإيقان

---

١) د : اجمالا .

- و الغالب على ذوقهم من الصورتين هو الثانية منهما [١]، وهو أنّ الظاهر العالَمَ ، كما قيل : « ظاهر لا يكاد يبدو » .

فلذلك قدّمه ذكرا وقال: « الذي يظهرفيه[٢] صورالعالمين » (من علو) ، و هو طرف اللطائف من الوجوبيّات الروحانيّات (- و هو السماء - و من سفل) وهو طرف الكثائف من الإمكانيات الجسمانيات (- وهو الأرض - ﴿ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴾) لما عليه الأمر نفسه بدون تقيّده بالمدارك ، وحصره بما يعطيه المشاعر ، (أو يظهر هو بها)، على أنّ الظاهر إنّما هو الحقّ ، والعالم آلة لظهوره ، وهو الغالب على ذوق أرباب العقول والحِكم [٣].

ثمّ إنّ كلام فرعون في طيّ هذه المقاولة لقومه و إن كان بحسب الظاهر لارتفاع شأن منصبه في نظرهم وحطّ مرتبة موسى ، ولكن في نفس الأمر يفيد لهم قوّة الترقّي إلى كمالهم ، وذلك لما لهم من الرقيقة الإخلاصيّة بالنسبة إليه ؛ ولذلك لما قال لهم فرعون - عند ما قال موسى-: ﴿ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴾ استحقّوا

---

١) فصار محصل روح معنى الجواب حينئذ هو ما يظهر فيه وبه سائر الأشياء كلها ، وهو الغني في الظهور والحضور - من جهة مائيته التي هي إنيّته بعينها - عن العالمين وعن تمام الأشياء جلّها وقلها . فهو أول الأوائل مائية ،كما هو أول الأوائل إنية .كيف لا وهو النور الظاهر في نفسه ، المظهر لكل ما هو غيره ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [٥٣/٤١] مائية كانت الشيئية أم إنيّة ، وثم كيف لا، وهومنقطع الإشارات كلها ، أي ماينحل إليه الإيماءات ،كما هو مقتضى أول الأوائل الذي لا أول له - تثبّت فيه - نوري .

٢) د : - فيه .

٣) إن مذاق أهل الذوق والشهود ومشربهم أن يستشهدوا به سبحانه على غيره . وهم الصديقون والعريفون . ويشهد لهم ولمشربهم قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [٥٣/٤١] ؛ وأما مسلك أصحاب العقول وهم أهل العلم - والعلم هو الحجاب الأكبر - من الحكماء الإلهيين : فبأن يستدلوا بالأشياء عليه ، ويستشهدوا بغيره تعالى عليه . كما قيل إن مسلكهم تجري على مجرى قوله تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا ﴾ الآية [٥٣/٤١] .

للخطاب ، فعدَلَ موسى من الغيبة إلى الخطاب لهم مبيِّنا لما ذكرفي جواب الما بحسب الحقيقة : ﴿ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ ﴾ [٢٦/٢٦] ؛ فإنّ قوله :﴿ رَبُّكُمْ ﴾ هو بيان ما بينهما بإضافة ربّه الخاص به إليه ، تبيينا لما هو أظهر صور تنوّعاته عندهم ؛ وقوله : ﴿ رَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ ﴾ هو بيان السماوات والأرض ؛ ولذلك ما جعل هذا جوابا مستقلا وما تعرّض له المصنّف .

[تطبيق بين قول موسى وما أُنزل على الخاتم ﷺ]

فهذا الجواب بما قبله عند التحقيق هو مؤدّى ما صدر من الخاتم بقوله : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ ﴾ على ما لايخفى . كما أن الجواب الآخر يعني : ﴿ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ﴾ [٢٧٢٨] مؤدّى قوله ﴿ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾ [٣/٥٧] ، ولكن ما أعرب عن المقصود إعراب كلام الخاتم وإفصاحه .

ثمّ إنّ بسط الكلام في مثل هذا المرام يحب مجالا آخر ، يسع لتفصيل أطواره وبسط جوامع أسراره - حقّقنا الله تعالى به ووفّقنا إليه - وأما فيما نحن بصدده إذ قد انعطف أعنّة البيان نحو استكشاف ما في هذا الكتاب المتن ، فإنما نتعرّض لما له فيه أثرعنه ، محتذيا حذوالمؤلّف في طريق التأويل ومسلك الخوض في حقائق التنزيل .

[فرق بيان الحقائق عند أهل الإيقان وأهل العقل]

ثمّ إنّ بيان الحقائق له مسلكان : أحدهما مسلك أهل الإيقان ، وهو إظهار الحقائق بصورها الكاشفة لها في نفسه مطلقا ، أعني الصور الوجوديّة الظاهرة لأهل الكشف والوجود - كما سبق بيانه - والآخر مسلك العقل ، وهو إظهارها بصورها المبتيّنة بها لدى العقل ومشاعره ؛ ويكفي في الأول نفس

الصور الوجوديّة كما ظهر من الجواب الأول ، والثاني يحتاج مع ذلك إلى ما يبيّنها ويظهرها عند العقل من الأدلّة النظريّة وصورها الكونيّة ومايجري مجراها؛ وهذا المسلك أبين ظهورا وأتمّ إبانة لدى المدارك المتعاورة للعامّة .

ولذلك لما أتى موسى عند الجواب على المسلك الأول بما أتى من البيان التامّ ، قال فرعون خوفا من عثور الأصحاب عليه : « إنّه لمجنون »[1].

[رجوع إلى تحليل محاورة فرعون وموسى]

(فلمّا قال فرعون لأصحابه :« إنّه لمجنون » كما قلنا في معنى كونه مجنونا) بأنّه مستور ، محجوب عن ربّه لا يكاد يتصوّره ، (زاد موسى في البيان) بأخذه في المسلك الثاني (ليعلم فرعون رتبته في العلم الإلهي) بإحاطته وجمعه بين الطريق الكشفيّ الإيقانيّ والحكميّ العقليّ ، و تمّ به الكلام ، (لعلمه بأنّ فرعون يعلم ذلك ، فـ﴿ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَ ٱلْمَغْرِبِ ﴾ [٢٨/٢٦] فجاء بما يظهر و يستتر[2]) ، و بيّنّ أنّ ذلك إنما يتصوّر بحسب المدارك والمشاعر ، فإنّ الحقّ في نفسه لا يطلق عليه الظهور ولا الاستتار .

(وهو) مؤدّى ماصدرمن الخاتم - صلوات الله وسلامه عليه - بقوله : (﴿ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ ﴾) [٣/٥٧] كما عبّر في المسلك الأول عن مؤدى قوله : ﴿ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ ﴾ .

وأمّا قوله في المسلكين : (﴿ وَ مَا بَيْنَهُمَا ﴾) فهو أيضا ممّا أشعر به الكلام

---

١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴾ [٢٧/٢] .

٢) عفيفي : يستر .

الختميّ مع زيادة من الحقائق (وهو قوله :﴿ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٥٧/٣]؛ ﴿ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [٢٦/٢٨] أي إن كنتم أصحاب تقييد ، فإنّ العقل يقيّد) مداركه كما عرفت في المقدمة .

(فالجواب الأول جواب الموقنين ، وهم أهل الكشف والوجود) وهم المطّلعون على الأمر بما عليه في نفسه من الصورة الوجوديّة الشارحة له شرح علم و إيقان ، (فقال له : ﴿ إِن كُنتُم مُوقِنِينَ ﴾ أي أهل كشف و وجود ، فقد أعلمتكم بما تيقّنتموه في [الف/٣٢٢] شهودكم و وجودكم ، فإن لم تكونوا من هذا الصنف فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم **أهل عقل** وتقييد) ، وهم المدركون للأمر بما عليه لدى المدارك من الصور الكونيّة الحاجبة له ، العاقدة عليه عقد حصر و تقييد ، فهم أرباب العقود الاعتقاديّة الحاصرة ، و لذلك قال : (وحصرتم الحقَّ فيما تعطيه أدلّة عقولكم) .

[صحّة جواب موسى]

(فظهر موسى بالوجهين) إظهارا للكمالين (ليعلم فرعون فضله وصدقه) في ادّعائه الرسالة والخلافة ، (وعلم موسى أنّ فرعون علم ذلك) البيان (أو يعلم ذلك) من كلامه (لكونه سأل عن الماهيّة ، فعلم) موسى (إنّه ليس سؤاله على اصطلاح القدماء في السؤال بـ« ما ») حيث أنّهم ذهبوا إلى أنّه إنّما يسأل به عن الحدّ المشتمل على جزئي المسؤول عنه ، وهما الكاشفان عن جهتي تمام الاشتراك وكمال التمييز ، والأمر عند المحقّقين على خلاف ذلك ، فإنّه إنّما يسأل بـ« ما » عن الحقيقة مطلقا ، (فلذلك أجاب) بما يكشف عنها بوجهها الشهوديّ والعقليّ .

[تأويل ماقاله فرعون]

(فلو علم منه غير ذلك لخطّأه في السؤال) فإنّ تمكين المخطىء للجواب في قوة الخطأ - حاشاه من ذلك - فعلم من تمكين موسى له أنّ له علما بذلك ، (فلما جعل موسى المسؤول عنه) في جوابه إيّاه (عين العالم) التي يظهر فيها صور تفاصيله ، أو يظهر بها تلك التفاصيل (خاطبه فرعونُ بهذا اللسان) الخاصّ بهما (والقوم لا يشعرون) ، فإنّهم إنّما يعرفون لسان التخاطب الاصطلاحي ، وموسى على طبق ذلك مخطئ مجنون ، كما نبّههم فرعون بذلك (فقال له) بلسانه الخاصّ : ﴿ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴾[٢٩/٢٦] وهوالجنون الذي عليه موسى بزعمه ، بزيادة سين الستر والسرّ ،(والسين في « السجن » من حروف الزوائد ، أي) إن اتّخذت على ما أجبتني به من التصريح بالعينيّة إلها غيري (لأسترنّك) إنيّتك الموسويّة ، لأنّ جوابك على طبق ما أنا عليه ، فلم يمكن لك أن تظهر عليّ ، فإنّ الظاهر هوقولي ، وأنت مختفٍ تحت ظهوري ،(فانك أجبتَ بما أيّدتني به أن أقول لك مثل هذا القول) من الخفاء والستر الذي هو مقتضى ذاتك ، فكيف تتمكّن حينئذ من الظهور بالخلافة والرسالة .

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ فرعون في هذا الموطن صورة القوّة النظرية ، التي بلغت كمالها في الإنسان الكامل بها ، فاقتضى المقام أعني مقام المقابلة والمناظرة - على ماعليه القوّة المذكورة - أن يتعرّض من جهة موسى و على لسانه ما يمكن أن يورد بطريق تلك القوّة ، توفية للمقام و إتماما للكلام ، فلذلك قال من جهة موسى :

(فإن قلت) بلسانك هذا (لي :« فقد جهلتَ يا فرعون بوعيدك إيّاي ، والعين واحدة ؛ فكيف فرّقت) بيننا بحيلولة الحاجب سترك إيّاي به » ؟

(فيقول فرعون : « إنّما فرّقتْ المراتبُ العينَ) عند تخصيصها بأحكامها التعيّنية التي تفرّد بها كلّ مرتبة ، والحكم إنّما هو للمرتبة والتمييز[1] والتفرقة منها ؛ (ما تفرّقت العينُ ولا انقسمت في ذاتها) ، كما مرّ بيان ذلك غير مرّة (و مرتبتي الآن التحكّمُ فيك ياموسى) والظهورعليك (بالفعل)، فلي أن أسترنّك وأسجننّك بحسب المرتبة الحاكمة ؛ (وأنا أنت بالعين ، وغيرك بالرتبة ») .

[جواب موسى]

(فلما فهم ذلك موسى منه) في قوله : ﴿ لأَجْعَلَنَّـكَ مِنَ اَلْمَسْجُونِينَ ﴾- فهْمَ العارف بلسان إشارة أهل الخصوص -(أعطاه حقّه) ، فإنّ لكلّ مقابل ومناظرٍ حقّا إذا أُعطي سكن عن المقابلة ، فلذلك أفحم فرعون بهذا وما ناظر بعد ذلك ، بل ظهر سلطان موسى عليه ؛ وذلك (في كونه يقول له : لاتقدر على ذلك ، والرتبة تشهد له بالقدرة عليه ، و إظهار الأثر فيه ، لأنّ الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة) بيان للحقّ في رتبة السلطنة - وفيه إشارة غيرخفيّة - (لها التحكّم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس ، ف ﴿ قَالَ ﴾ له - يُظهر له المانع من تعدّيه عليه) في صورة الستر والسجن-: (﴿ أَوَ ﴾) يفعل ذلك (﴿ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ ﴾) [٣٠/٢٦] ؛ أي مظهر لي عليك من الآيات ؛ (فلم يسع فرعون إلاّ أن يقول : ﴿ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ اَلصَّادِقِينَ ﴾ [٣١/٢٧] حتى لا يظهر فرعون عند ضعفاء الرأي من قومه بعدم

---

١) د : والتميز .

الإنصاف ، فكانوا يرتابون فيه ، وهي الطائفة التي استخفّها فرعون فأطاعوه ، ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾) [١٢/٢٧] .

(أي خارجين عما يعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادّعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل) فإنّهم خارجون عن مقتضى العقل ، وهو إنكار ما ادّعاه فرعون باللسان الظاهر فيه ، (فإنّ له حدا يقف عنده) وهو مقتضى نشأته التنزيهيّة الرسميّة المقتضية للتقابل بين مشرق الظهور ومغرب الاختفاء - على ما عرفت - (إذا جاوزه[١] صاحب الكشف واليقين) بمقتضى الجمعيّة القلبيّة .

فلصاحب العقل حدخاصّ مقيّدمن هذه الجمعيّة الإطلاقيّة التي هومشهد القلب وكشفه ، (و لهذا جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن) أولا بإطلاقه عموما ، (والعاقل) بتقيّده في مشارقه المظهرة ومغاربه المخفية (خاصّة) .

[تأويل انقلاب العصى حيّة]

ثمّ إنّ موسى إذ أعطى حقّ فرعون في أمر مقابلته لـه ومناظرته معه سكن عنها (﴿ فَأَلْقَى عَصَاهُ) وهوممّا يستلزم إعطاء حقّه ، ولذلك أسند الإلقاء أيضا إلى موسى ، مع أنّ العصاء هي صورة ما عليه فرعون ، على ما أشار إليه قوله : (وهي صورة ما عصى به فرعونُ موسى في إبائه عن إجابة دعوته) ، وهي على سياق ما سبق من التأويل ؛ إشارة إلى النظر الذي بيد العقل ، يعتمد عليه في جملة أعماله عند تبيين أحكامه وتمييز[٢] أحواله ، و يتوكّأ عليه عند التجلّي

---

١) د : م : جاوره .
٢) د : تميز .

بجميل أفعاله وأقواله ، ويهش به أوراق شجرة الجمعية الكمالية القلبية [١] من البراهين الباهرة المقوية على غنم غنائمه وأمواله ، مما يميل إليه ويغنم به عند المقابلة و المناظرة مع الموافقين والمخالفين ، من الصور الاعتقادية والمحسنات الإدراكية التي ترعي وتغتذي بتلك الحجج و بها يقوم ؛ أو على مراعي تلك المزارع ممن هو تحت حيطة رعيه ورعايته من تلامذته وأصحابه من المستفيدين منه ، المستفيضين من مشرب كماله ؛ وله فيه[ا] ﴿ مَآرِبُ أُخْرَى ﴾ [١٨/٢٠] عند [/٢] بلوغه إلى رتبة كماله في الإنسان الكامل ، ولذلك تراه إذا ألقى موسى إلقاء إظهارخصائصه الكمالية (﴿ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ ﴾) تنثعب منه وتنفجر عيون علم وكشف - من : ثَعَبتُ الماءَ ، فانثعب : أي فجرت فانفجر [٣] - فإنّ النظر من صاحب الكمال إذا ألقى وأظهر انفجر من عيون قوّته المفصّلة فنون علم و فيض (﴿ مُبِينٌ ﴾) [٣٢/٢٦] .

ثم إنّك قد عرفت أنّ الحياة الحقيقيّة هي الحياة العلميّة الفائضة من معدن كماله أبدا ، من غير نقص انقراض وتوهّم انصرام ، و إلى ذلك أشار في تفسيره الثعبان بقوله : (أي حيّة ظاهرة ؛ فانقلبت المعصية التي هي السيّئة) وهي التي عليها من التنزيه الذي هو مقتضى نشأة صاحبه - يعني العقل - (طاعة - أي حسنة - كما قال : ﴿ يُبَدِّلُ الله سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ﴾ [٧٠/٢٥] يعني في الحكم) ، فإنّ الأعيان أنفسها لا تتبدّل ولكن تتقلب أحكامها عند العروج في مراقي كمالها ، كما فيما نحن فيه إذا نقلت العقل قلبا -(فظهرالحكم عينا متميّزة)

---

١) د : الثلبية .

٢) من هنا إلى ص ١٢١ سقط ورقة كاملة من نسخة م ، ولذلك نورد المتن مطابقا لنسخة د فقط .

٣) في الصحاح (ثعب) : « ثعبتُ الماءَ ثعبا : فجّرتُه ... وانثعب الماء : جرى في المثعَب » .

أي ظهور عين متميزة [١] بحسب الاسم والأثر (في جوهر واحد) .

(فهي العصا) للعوام باعتبار الاعتماد عليها في الآراء المبيّنة للمبدء والمعاد (و هي الحيّة) أيضا للخواصّ ، باعتبارفيضان ماء حياة العلم منها (والثعبان الظاهر) أيضا باعتبار انفجار عيون انبساطه وكماله على مزارع قلوب القابلين من أهل الطلب ، المحاطين تحت حيطتـه ؛ (فالتقم أمثالَه من الحيّات ، من كونها حيّة ، والعصيَّ من كونها عصًا) .

والذي يدلّ على تطبيق هذا التأويل و إصابة سهامه مرامي قصد صاحب الكتاب قوله في تأويل الالتقام : (فظهرت حجة موسى على حجج فرعون في صورة عِصيٍّ وحيّات وحبال) ، و هي باعتبار جذب القلوب بها واقتناص خواطر أهل القرب والنيّة منها ؛ (فكانت للسحرة الحبال ، ولم يكن لموسى حبل) ، فإنّه العلم الذي هو مبدء التخيّل والإيهام ، مما يشوّق ويجذب إلى العالم به ، ويوهم وينفّر عن غيره ؛ وليس لموسى من ذلك العلم شيء ، لعلوّ قدره عن أمثال تلك الحيل ، ولذلك قال :(والحبل : التلّ الصغير[٢]) ، وهو الممتدّ من الرمل المستطيل الذي به يهتدي الساري إلى بيته ، فلذلك استعير به للوصل ، ولكل ما يتوصّل به ، قوله تعالى :﴿ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ ﴾ [١٠٣/٣] .

[موسى والسَحَرة]

(أي مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة ؛ فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبةَ موسى) وعلوّ قدره (في العلم ، وأنّ الذي

---

١) « ظهور عين متميزة » تكرر في د .

٢) « في الصحاح (١٦٦٤/٤ ، حبل) : والحبل : الوصال . ويقال للرمل يستطيل حبل » .

رأوه ليس من مقدور البشر) من حيث أنّه بشر ، (و إن كان من مقدور البشر) مطلقا (فلا يكون إلآمن له تميّز في العلم المحقّق عن التخيّل والإيهام) اللذين بهما تنجذب القلوب من عوام الناس ، (فآمنوا ﴿ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾) [١٢١/٧]، و هذا القول عند القوم فيه إجمال ، لادّعاء فرعون أنّه ذلك ، فينبّه بقوله : (﴿ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ ﴾ [٤٨/٢٦] أي الرب الذي يدعوا إليه موسى وهارون) إفصاحا بالمقصود ، و إزالة للإجمال بحسب أفهام القوم (لعلمهم بأنّ القوم يعلمون أنّه ما دعا لفرعون ، ولما كان فرعون في منصب التحكّم) على مسند الخلافة والظهور بها في ذلك (صاحب الوقت ، وأنه الخليفة بالسيف) الذي عليه مبنى أمرالظهور، وبحكمه يتمّ القطع والفصل عند تأميرالوقت أحدا من أبنائه ، فهو آية سلطانه على غيره وقهرمانه على الكلّ - فصاحب السيف هوصاحب الوقت ،كماقيل «الوقت سيف»-(وإن جارفي العرف الناموسي) ومقتضى شريعته ، كما ورد من الخاتم ﷺ [١]: « أطيعوا أميركم ولو جار » .

[فرعون والسحَرة]

(ولذلك) السلطنة وكونه صاحب الوقت (قال : ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى ﴾ [٢٤/٧٩] أي و إن كان الكلّ أربابا بنسبة مّا) و إضافة إلى مايتعلّق به تعلّق

١) لم أعثر عليه بلفظه و إن روي مايقرب منه ؛ ومن الواضح كون هذا المروي وأمثاله مجعول وعاظ السلاطين ، على أنه جاء في الصحاح ماينافضه ، فقد أخرج مسلم (كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية ، ١٤٦٩/٣) عن علي ؛ إن رسول الله ﷺ بعث جيشا وأمّر عليهم رجلا . فأوقد نارا وقال : ادخلوها . فأراد ناس أن يدخلوها ، وقال الآخرون : إنا قد فررنا منها . فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال للذين أرادوا أن يدخلوها : « لودخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة » . وقال للآخرين قولا حسنا ، وقال : « لاطاعة في معصية الله . إنما الطاعة في المعروف » .

تصرّف وتربية - كما يقال : « ربّ العبد ، وربّ البيت » -(فأنا الأعلى بما أُعطيته في الظاهرمن التحكّم فيكم) بالسيف ، والإحاطة عليكم بالغلبة .

(و لما علمت السحرة صدقَه فيما قاله لم يُنكـروه وأقرّوا له بذلك) وأذعنوا أمره (فقالوا له :﴿ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا ﴾) [٢٠/٧٢] والصورة الظاهرة المبتنيـة أمرها على الغلبة بالسيف ، (﴿ فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ ﴾) فيه وحاكم عليه من الصورة الجسمانيّة ،(فالدولة) التي عليها مدار أمرالصورة (لك) .

(فصحّ قوله) لهـم : (﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى ﴾ [٧٩/٢٤] و إن كان) الربّ الـذي هوأعلى الأرباب على الإطلاق لا يكـون إلا (عين الحقّ ؛ فالصورة) المتعيّنـة به ذلك (لفرعون ؛ فقطَع الأيديَ و الأرجُلَ و صَلبَ بعين حقّ في صورة باطل) ؛ فإنّ من جملة ما تعيّنت به ذلك العين وتصوّرت هو الباطل ، كما قال شيخ الشيخ المؤلف **أبومدين**[1]:

لا تنكر الباطل في طوره * فإنّه بعض ظهوراته

ومما يؤيّد ما تلونا عليك في تأويل فرعون - من مبدء أمر تربيته لموسى إلى منتهى مقام مقابلته لـه و استكماله منه - تخصيص قهره مع عموم قدرته على الكلّ بأعوانه وأصحابه ، من قطع آلات القوّة والسير ، وتفريقهم عن مستقرّهم الأصلي وما هم عليه بحسب نشأتهم النظريّه بتعليقهم على صليب الإفناء عن تعيّناتهم وآثارهم الخاصّة بهم - فلا تغفل .

---

١) مضي الشعر فيما سبق .

[ترتيب الأُمور بالأسباب ، ولاسبيل إلى تعطيلها]

ثمّ إنّه إذا بيّن أن لمبدء هذا الفعل جهتي حقّ و باطل من حيثيّتي عين وجوديّة و صورة كونيّة ، و لابدّ أن يكون لسائر ما يتفرّع عنه أثر من تينك الجهتين أشار إلى جهة حقيّة القطع المذكورلوضوح الأُخرى منهما بقوله :(لنيل مراتب لاتنال إلاّ بذلك الفعل) من طرف فرعون في تحقيق سياسته و قوّة سلطانه، ومن طرف السحرة وآله في وصولهم إلى درجات الشهادة والشهود التي لا يمكن لهم الوصول إليها إلابه ، (فإنّ الأسباب لاسبيل إلى تعطيلها ، لأنّ الأعيان الثابتة اقتضتها) بحسب النظام العلمي والربط الأسمائي ، والسلسلة الكماليّة التي في الحضرات الجلائيّة ؛ وهو المعبَّر[1] عنها في صناعة الحكمة بالعناية الأزليّة .

(فلا يظهر) الأعيان بهيآتها الجمعيّة الارتباطيّة (في الوجود إلاّ بصورة ما هي عليه في الثبوت ، إذ ﴿ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [١٠/٦٤] ، وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات ، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها) في الحضرة العلميّة الجلائيّة ، (و ينسب إليها الحدوث من حيث وجودها) في العوالم الاستجلائية (وظهورها) فيها ، (كما تقول : « حدث اليوم عندنا إنسان أو ضيف » . ولا يلزم من حدوثه أنّه ماكان له وجود قبل هذا الحدوث ؛ لذلك قال تعالى في كلامه العزيز- أي في إتيانه[2]) أي في إثبات الحدوث لإتيان

---

١) د : المعتبر .
٢) د : إثباته (التصحيح مطابق للعفيفي وسائرالشروح) .

الكلام ، كما في المثال -(مع قِدم كلامه :﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِن ذِكْرٍ مِن رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾)[٢/٢١] أي محدث عندهم إتيانه، وكذلك في قوله : (﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلاَّ كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ﴾)[٥/٢٦] (و الرحمان لايأتي إلاّ بالرحمة) التي هي الحياة والعلم (ومن أعرض عن الرحمة) العلميّة التي بها يتفطّن بمثل هذه الدقائق (استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة) .

[إيمان فرعون ونجاته]

ثمّ إنّ من تلك الدقائق ما أثبت لفرعون من نيل المراتب العلمية الكماليّة التي أشار إليها ، وهي التي لم يتفطن لها أكثر أهل الظاهر ، مع دلالة الآيات عليها :

(وأمّا قوله : ﴿ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ ﴾) [٨٥/٤٠] وكذلك قوله مع الاستثناء في سورة يونس : ﴿ فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ ﴾ أي في وقت رؤيتهم العذاب ﴿ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا (إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ ﴾ [٩٨/١٠] فلم يدلّ على ذلك أنه لاينفعهم في الآخرة بقوله في الاستثناء ﴿ إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ ﴾) فإنّ سياق الآية دالٌّ على أنّ النفع المنفي من إيمانهم هو النفع الآجل ، (فأراد أنّ ذلك لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا ، فلذلك أُخذ فرعون مع وجود الإيمان منه) ما نفعه في ذلك .

(هذا) على تقدير التنزّل مع المجادل (إن) سلم أنّه (كان أمره أمر من تيقّن بالانتقال في تلك الساعة) ، حتّى يكون داخلا في عموم مفهوم الآية المذكورة ؛(وقرينة الحال تعطي أنّه ما كان على يقين من الانتقال ؛ لأنّه عاين

المؤمنين يمشون في الطريق اليَبَس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر ، فلم يتيقّن فرعون بالهلاك إذا آمن)، بل آمن من الهلاك بإيمانه ومشاهدته المؤمنين قد نجوا به ، (بخلاف المحتضر) الذي تيقن بالهلاك فآمن (حتى لايلحق) فرعون (به) ، فإنّه ما كان الإيمان منه مسبوقا بتيقّن الهلاك - سبق إيمان المحتضَر - فإنّه رأى المؤمنين بموسى من بني إسرائيل قد نجوا ، (فآمن بالذي ﴿ آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ ﴾[١٠/٩٠] على التيقّن بالنجاة ؛ فكان كما تيقّن ، ولكن على غيرالصورة التي أراد) ، وذلك لأنّ إيمانه وتيقّنه على غيرالصورة التي أراد موسى منه ، بأن يكون في محضَرِمن قومه حتّى يعمّ به الخبر، و إذا لم يكن إيمانه على ما أُريد ، فلم يكن نجاته كما أراد .

(فنجّاه الله من عذاب الآخرة في نفسه ، ونجّى بدنه) أيضا من الغرق في البحر و أن يكون غائبا عن نظر قومه (كما قال : ﴿ فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً ﴾ [١٠/٩٢] لأنّه لوغاب بصورته ربما قال قومه) من المعتقدين فيه اعتقاد صدق : « إنّه (احتجب) بصورته » ؛(فظهربالصورة المعهودة ميتا ليُعلِم) قومه (أنّه هو؛ فقد عمّته النجاة حسًّا) ببدنه (ومعنىً) بروحه ، لإيمانه قبل أن يظهرعليه من آيات الآخرة شيء ، (ومن حقّت عليه كلمة العذاب الأُخروي)- بظهوره فيه - آيته أن (لا يؤمن) في الدنيا (و لو جاءته[1] كل آية ﴿ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ ﴾[2]) عند حضوره الموت وتيقّنه به ، فإنّه من العذاب الأُخروي ، ولذلك فسّر الرؤية المذكورة بقوله : (أي

---

١) د : جاء به .

٢)﴿ إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ ﴾ [١٠/٩٦-٩٧] .

يذوقوا العذاب الأُخروي ؛ فخرج فرعون من هذا الصنف) لما مرّ من عدم تيقّنه بالموت ، و إيمانه قبل رؤيته العذاب الأليم .

(هذا هوالظاهر الذي ورد به القرآن) كماعرفت في هذه الآية وغيرها ، مما يمكن أن يتمسك به أهل الظاهر على ما اعتقدوه في فرعون من أنّه غير نصّ فيه ولا ظاهر ، بل الظاهر منها خلافه ، ولذلك قال : (ثمّ إنا نقول بعد ذلك) البيان الذي ظهر من الآيات القرآنية :(والأمر فيه) أي في فرعون و كفره (إلى الله) ؛ لعجزنا عن الإبانة عن ذلك الأمر بما هو عليه (لما استقرّ في نفوس عامّة الخلق من شقائه ، وما لهم نصّ في ذلك يستندون إليه) كما في غيره من الصور الاعتقاديّة الرسميّة التي لهم .

[حُكم آل فرعون]

وأما النصوص الواردة في آل فرعون ، كقوله تعالى :﴿ وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ﴾[٤٥/٤٠]﴿ وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ [٤٦/٤٠] فلا دخل لها فيما نحن فيه ، و إليه أشار بقوله : (وأما آله ، فلهم حكمٌ آخر ليس هذا موضع ذكره) فإنّ النسبة الارتباطيّة التي بينه وبين قومه ليست حقيقيّة وجوديّة ، كما للأنبياء مع أصحابهم ، بل كونيّة [..[1]] كما عرف من طيّ ماجرى بينه وبين موسى .

وتحقيق هذا يحتاج إلى بسط لايليق بهذا الموضع ، كما أشار إليه في التفرقة بين الكافر المحتضَر والكافرالمقتول غفلة أوالميّت فجأة بقوله :

---

١) هنا كلمة لم أتحققها يمكن قراءتها : « جاهية » أو « جلية » .

[كلّ محتضر مؤمن ، وليس كذلك المقتول غفلة والميت فجأة]

(ثمّ ليُعلم أنّه ما يقبض الله أحدا إلاّ وهو مؤمن - أي مصدّق بما جاءت به الأخبار الإلهيّة -) لظهور الأمر عليه عند رفعه الحجُب المانعة عن ذلك ، وهي القوى الإدراكية وما يترتّب عليها ، كما قال[1]:

وأما المسمى آدما ، فمقيّد * بعقل وفكر أو قلادة إيمان

(وأعني) بذلك (من المحتضرين) أي من حضره الموت ، و هو واقف عليه حاضر،(ولهذا يكره[2] موت الفجأة)- حيث استعيذ منه في الدعوات المأثورة -(وقتل الغفلة) .

ثمّ إنّه يشير إلى مبدء ذلك الإكراه وبيان لميّته ، وذلك أن الإنسان ينبغي أن يكون عند خروجه من دارالدنيا في جمعيّة فطرته الأصليّة و إحاطته الذاتيّة - ولو بمجرّد الاعتبار - وصورة ذلك جمع ما تفرّق وشذّ عنه ، وهو بإدخال ما لم يكن داخلا في الوجود أوفي العلم ، كالنفس الداخل مثلا ، و إثبات العقائد وامتياز الصور العلميّة ، وليس ذلك في موت الفجأة وقتل الغفلة .

أمّا الأول : فإليه أشار بقوله :(فأمّا موت الفجأة : فحدّه أن يخرج النفَس الداخل ، ولايدخل النفَس الخارج ، فهذا موت الفجأة ؛ وهذا غيرالمحتضَر) فإنّه في حضور من تصوّر الموت وما يترتّب عليه ، وفيه جمعيّته .

وأمّا الثاني : فإليه أشار بقوله : (وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه)

---

١) من أبيات للماتن مضت في الفص الإسحاقي .
٢) د : أنكره .

صاحبه (من ورائه وهو لايشعر) ، فإنّه لولم يكن من ورائه ، أو يكون له شعور بذلك ، كان له صورة جمعيّة في الجملة ، بإدخال الخارج فيه و تصوّره ، (فيقبض على ما كان عليه من إيمان) و هو ظهور فطرته الأصليّة و جمعيّته الكماليّة له (أوكفر) وهو خفاء ذلك عليه وستره عنه ؛ (ولذلك قال عليه السلام [1]: « ويحشرعلى ما عليه مات » كما أنّه يقبض على ما كان عليه) .

(و المحتضَر لا يكون إلاّ صاحب شهود) و حضور ، لارتفاع[2] الحجب الإدراكيّة عنه حينئذ بتعطيل القوى عمّا يشغله عن شهود ما عليه الأمر في الآخرة ،(فهو صاحب إيمان بما ثَمَّ ، فلا يقبض إلاّ على ماكان عليه) في ذلك الوقت ، ولايختص بذلك الوقت من الزمان الماضي ، ويزول عند حلول الحال على ما هو مؤدّى صيغة « كان » ،(لأنّ « كان » حرف وجوديّ لا ينجرّ معه الزمان إلاّ بقرائن الأحوال) الخارجة عن نفس مفهومه ، (فتفرق بين الكافر المحتضَر في الموت ، وبين الكافرالمقتول غفلة [٣/] أو الميّت فجأة ،كما قلنا في حد الفجأة) ، وبه يعرف ما بين فرعون وآله من البينونة والفرق .

[حكمة التجلي لموسى في صورة النار]

(وأما حكمة التجليّ) الظهوريّ عليه (والكلام)- وهوالإظهاريّ منه - (في صورة النار) التي لها العلوّ في الأسطقسات :(لأنّها كانت بُغية موسى) بحسب المناسبة الأصلية ، و بما ساق إليه حكم الوقت ، (فتجلّى) الله تعالى

١) أخرج مسلم (كتاب الجنة وصفة نعيمها ، باب (١٩) الأمربحسن الظن بالله تعالى ، ٢٢٠٦/٤): « يبعث كل عبد على ما مات عليه » .

٢) د : الارتفاع .

٣) إلى هنا الورقة الساقطة من م .

(له في) صورة (مطلوبة ليقبل عليه و لا يعرض عنه) لغلبة حكم الصورة عليه (فإنّه لو تجلّى له في غير صورة مطلوبه ، أعرض عنه لاجتماع همّته على مطلوب خاصّ) حسب ما حكم عليه الوقت من التفرقة التي ظهرت قهرمانها عليه في ذلك الزمان ، على ما هومقتضى كلمته[1] العليّة الموسويّة ، على ما نبّهت إلى بعض حِكَمها الكاشفة عنها .

(و لو أعرض لعاد عمله[2] عليه)- بناء على تحقّق مجازاة العمل على وفق معادلته وطبق موازاته ، كماهومؤدّى قوله تعالى :﴿ اذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴾[١٥٢/٢] - (فأعرض عنه الحقّ وبالا لعمله وهومصطفىً)- بقوله تعالى :﴿ اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ ﴾[١٤٤/٧] -(مقرّب) لقوله :﴿ قَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا ﴾[٥٢/١٩]؛(فمن قربه) وتقريب الله إيّاه نجيّا (أنّه تجلّى له في مطلوبه وهو لايعلم) :

(كنارموسى ، يراهاعين حاجته * وهو الإله ولكن ليس يدريه)

وفيه إشارة إلى أن المطلوب والمحتاج إليه عينه هو الحقّ
إذا توجّه إليه بجمعيّة[3] من الهمّة ،
و إن لم يكن يعلم المتوجّه ،
كما وقع لموسى مع كماله
في العلم .

---

١) د : كلمة .
٢) م : علمه . والأظهر أن الصحيح ما أثبتناه مطابقا لنسخة د و عفيفي .
٣) د : بجمعيته .

[٢٦]
فصّ حكمة صمديّة في كلمة خالديّة

[تسمية الفص]

و وجه اختصاص هذه الكلمة بحكمتها هو أنّ الصمد : السيد المصمود إليه في الحوائج -مِن صَمَدَ : إذا قصد- فلابدّ أن يكون جامعا لخصوصيّات الكلّ ، حتى يتمكّن من تفصّي مقتضيات الجمع ؛ ففيه[١] معنى أحديّة جمع الخصوصيّات والحكمة الخالديّة لو ظهرت و تمّت كان أمرها أن ينبئ عن تصديق نبوّة جميع الأنبياء وتحقيق خصوصيّاتهم ، فالحكمة هاهنا مشتملة على أحديّة جميع الحِكم كلّها ، كما أنّ الكلمة كذلك .

وأيضا بيّنات « الصمد » بنفسها هو« الدائم » بموادّها[٢]، وهو« الخالد » مفهوما ومعنى .

[النبوّة البرزخيّة]

ثمّ إنّ الصورة التي هي أصل قواعد النبوّة وأساس بنائها لها مجليان في

---

١) د : فيه .
٢) بينات صمد : ا د يم = الدايم .

العوالم : أحدهما في **عالم الشهادة** ، والصورة فيه هيولانيّة جسمانيّة ، تامّة في مصدريّة أحكامها وآثارها ، كاملة بالكمال الجمعيّ والإحاطة الذاتيّة ، ولكن لا دوام لها ؛ والأُخرى **عالم المثال** ، والصورة فيه شبحانيّة جسَدانيّة ، غير تامّة في مصدريّة الخواصّ والآثار ، ولكن لها الجمعيّة البرزخيّة ، بحسب احتياز الأوصاف وجمع الأطراف ؛ فإنّ من شأن البرزخ[1] أن يحيط بطرفيه و يحوي أوصافهما و يظهر بهما .

والمثال هوالبرزخ بين عالم الأرواح والأجسام ، ولها الخلود والدوام بالنسبة إلى الشهاديّة .

ثمّ إذا تقرّر لك هذا فاعلم إنّه كما أنّ النبوّة الشهاديّة في الصورة التاميّة قد اقتضت ظهورالأنبياء عليهم السلام بالإنباء عمّا عليه أمرها والإظهار بجملة أحكامها و آثارها ، كذلك النبوة البرزخيّة اقتضت أن يكون لها كلمة مستقلّة بين الأنبياء ينبئ عما عليه تلك الصورة في حدّها ، تتميا لأحكام النبوّة المطلقة واستيفاء لمقتضى الصورة التي أصلها بطرفيها ، واستقصاءً لأمر الإظهار الذي هو غايتها بعالميها . **وحكمتها** هو المشار إليها[2] بقوله :

[خالد بن سنان أراد أن يخبر عن البرزخ]

(وأما حكمة **خالدبن سنان**[3]، فإنّه أظهربدعواه النبوّة البرزخيّة) والظهور

---

١) « أن يحيط بطرفيه ... هو البرزخ » ساقط من د .
٢) د : اليه .
٣) اسمه خالد بن سنان بن غيث بن عبس - علي ما ذكره المسعودي في مروج الذهب : ٧٥/١ . راجع أيضا اسدالغابة : ٥٧٦/١ . الإصابة : ٤٧٦/١ ، الترجمة : ٢٣٥٥ .

بها في عالم البرزخ ، (فإنّه ما ادّعى الإخبار بما هنالك إلاّ بعد الموت) وتحقّقه بالصورة البرزخيّة ، خالصة عمّا يخالفها من الأحكام المزاجيّة التي هناك ، حتى يتمكّن عن الإنباء بما عليه أمرذلك العالم بخصوصه ، متحقّقا به .

(فأمَرَ أن يُنبَش عليه ، ويُسأل ، فيُخبِر) بعد تحقّقه بها (أنّ الحكم) - بجمله وتفاصيله - (في البرزخ على صورة الحياة الدنيا ، فيُعلم بذلك صدق الرسل كلّهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا)؛ فإنّ الصور البرزخيّة غير متحيّزة بالمكان ، ولا مقترنة بالزمان ، فلا اختصاص لأحكامها والإنباء عنها بأُمّة زمانه ، بل تشمل[1] العالمين ، و إذ لم يكن تلك الرقيقة بينه و بين أُمّة زمانه خاصّة في البرزخ ، لم يتمّ له ذلك الأمر وما سمعوا كلامَه .

(وكان[2] غرض **خالد** إيمان العالَم كلّه بما جاءت به الرسل ، ليكون رحمة للجميع) من العالمين ، ولكن في البرزخ ، فإنّ ذلك العالم لتقدّمه على الشهادة لايظهر أمر من الأُمور بالصورالشهاديّة قطّ ، إلاّ بعد ظهوره بالصور المثاليّة في البرزخ ؛ فإذا ظهر بالصور المثاليّة يكون آية ، لقرب ظهوره بالصور الشهاديّة .

ومن هذا الأصل تتفرّع معرفة الرؤيا واستعلام الأحوال المستقبلة عن تعبيرها ، و إلى ذلك أشار بقوله : (فإنّه تشرّف بقرب نبوّته من نبوّة محمد ﷺ وعلم) بيامن ذلك القرب أيضا (أنّ الله أرسله رحمة للعالمين ، ولم يكن خالد برسول) حتى يصحّ له النسبة الكاملة بأُمّة زمانه ، و يترتّب عليها البلاغ و سماعهم منه سماع قبول وتربية ، (فأراد أن يحصّل من هذه الرحمة) الشاملة

١) د : بل يشتمل .
٢) د : فكان .

(التي في الرسالة المحمديّة على حظّ وافر ، ولم يؤمر بالتبليغ) حتى يتحقق بذلك الحظّ في عالم الشهادة .

(فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ، ليكون) ذلك من خوارق العادات والمعجزات المختصّة به ، وحينئذ يكون (أقوى في العلم في حقّ الخلق) ، لأنّه إعلام أمرٍ مع الإعجاز المؤيّد له ، وهوالدليل الواضح عند العامّة .

[خصائص الأُمور البرزخيّة وسبب عدم توفيق خالد بن سنان]

(فأضاعه قومُه) لعدم وثاقة النسبة وتصحيحها المترتّب عليه أحكامها ، ولأنّ الصورة البرزخيّة - من حيث هي كذلك - إنّما تقتضي ظهورا مّا في مرتبتها على ما اقتضته ، غير كامل النظام ولا متّسق الترتيب ؛ فإنّ مبنى أمر النظام والترتيب الزمان والمكان ، وقد عرفت أنّ هذه الصورة في هذه المرتبة غير متحيّزة ولا مقترنة مكانا وزمانا ، وبيّن أنّ نسبة السيد والنبيّ إلى قومه إنّما استوثقت من الصورالترتيبيّة والهيأة التأليفيّة الشهاديّة ، التي لابدّ له من نظام حتى يتمّ .

فالنسبة بين خالد وأُمّته وثيقة حيث كان في الصورالشهاديّة ، و إذا انتقل إلى البرزخ ما بقي النسبة على ما كانت عليه ؛ فلذلك قال النبي : « قومُه » ، لا : « أُمّته » .

و إذا لم يكن خالد برسول مأمور بالتبليغ ، بل ذلك إنما هو غرضه المختص به [الف/٣٢٣] أن يحتظي من الرحمة العامّة الختميّة من دون وحي إلهيّ، ولذلك قال : « أضاعه قومُه » .

(ولم يصف النبيّ ﷺ قومَه بأنهم ضاعوا) ، ولوكان رسولا مأمورا بالتبليغ

كانوا هم الضائعين أولا ، (وإنّما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيّهم ، حيث لم يبلغوا مراده) وهو النبش على ما وصّاهم به .

[تفصيل قصّة خالد بن سنان]

وقصّته[١] أن خالدا رجل من العدَن ، ظهر به داعيا إلى الله ؛ ومبدء أمره أنّه خرجت في أيّامه نار عظيمة من مغارة ، فأهلكت الزرع والضرع ، والتجأ إليه قومه ، فأخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه إلى حيث خرجت عنه ، ثمّ وصّى لأولاده أنّي أدخلُ المغارةَ خلف النار لأُطفئها ، وأمَرَهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيّام .

فلما دخل صبروا يومين فاستفزّهم الشيطان ولم يصبروا تمام الثلاثة وصاحوا؛ فخرج خالد وعلى رأسه ألم من صياحهم ، وقال : « ضيّعتموني وأضعتم قولي و وصيّتي »، وأخبرهم بموته ، وأمرَهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوما ، فإنّه يأتيهم قطيع من الغنم ، يقدمها حمار أبتر مقطوع الذنَب ، فإذا حاذى قبره و وقف فلينبشوا عليه قبره ، فإنّه[٢] يقوم لهم ويخبرهم بأحوال البرزخ والقبر عن يقين .

فانتظروا أربعين يوما فجاء قطيع كذلك ، فهمّ مؤمنوا قومه أن ينبشوا ، فأبى أُولاده خوفا من العار عند العرب أن يقال لهم : « أولاد المنبوشين » ، فضيّعوا وصيّته وأضاعوه .

---

١) راجع مروج الذهب للمسعودي : الباب السادس ، ١/٧٥-٧٦ . والباب الثاني والستون ، ٢/٣٦٩ . الكافي : الروضة ، ٣٤٢-٣٤٣ ، ح ٥٤٠ . البحار : ١٤/٤٤٨-٤٥١ . الإصابة : ١/٤٦٦ ، الترجمة رقم ٢٣٥٥ .

٢) د : كانه .

فلما بُعث رسول الله ﷺ جاءته **بنت خالد** ، فقال ﷺ [١] : « مرحبا بابنة نبيٍّ أضاعه قومُه » .

[تأويل قصة خالد]

ثمّ إنّ لهذه القصّة تأويلا لطيفا يمكن حملها عليه ، ولكن يحتاج فهمه إلى مقدمة : وهي أن الولاية أقسام ثلاثة :

ولاية هي باطن النبوة المطلقة ، وهي شاملة لولايات جميع الأنبياء ، و ولاية هي باطن النبوة الخاصّة بكل من النبيّين ، وكمالها ما هو باطن النبوّة المحمديّة ، و ولاية مطلقة لا اختصاص لها بالنبوّة .

ولكل من هذه الأقسام خاتم ظهربه تمامها ، وخاتم الولاية منهم هوالذي ختم به القسم الثالث ، أعني الولاية المطلقة الشاملة للكلّ .

وأما القسم الثاني ، فخاتمه الشيخ المؤلّف ، كما عُلم من تصفّح كلامه أنّه خاتم الولاية المحمديّة [٢] ، وأما القسم الأول ، فخاتمه علي عليه السلام ، ولذلك قال ما معناه [٣] : « لو اجتمع أهل الكتب الأربعة لحكَمتُ علي كلّ منهم بكتابه » .

---

١) في مروج الذهب (٧٥/١) : « وقد ذكره النبي ص فقال : ذلك نبي أضاعه قومه » . وفيه (٣٧٠/٢) : « وردت ابنة له عجوز قد عمّرت على النبيّ ص ، فتلقاها بخير وأكرمها ، فأسلمت وقال لها : مرحبا بابنة نبيّ ضيّعه أهله » . راجع أيضا المصادر المذكورة في التعليقة الماضية .

٢) لايخفي أن هذا ادعاء بلا دليل .

٣) روي الصدوق - قده - (التوحيد : باب حديث ذعلب ، ٣٠٥) : عنه عليه السلام « ... أما والله لوثنيت لي الوسادة فجلست عليها لأفتيت أهل التوراة بتوراتهم حتى تنطق التوراة فتقول : صدق عليٌ ماكذب ، لقد أفتاكم بما أنزل الله فيّ ؛ وأفتيت أهل الانجيل بإنجيلهم ، حتى ينطق الإنجيل فيقول : صدق عليٌ ما كذب لقد أفتاكم بما أنزل الله فيّ ؛ وأفتيت أهل القرآن بقرآنهم حتى ينطق القرآن فيقول : صدق عليٌ ما كذب لقد أفتاكم بما أنزل الله فيّ ... » .

ثمّ إنّ خالدا صورة باطن نبوّة الأنبياء ، و باطنها هو الولاية المختصّة بها ، ولذلك ما أُمر بالتبليغ ، واقتضى النبوّة البرزخيّة التي هي باطن هذه المرتبة ، وبه سمّي بـ« الخالد » واقتضى « **الحكمة الصمدانية** » التي لها الدوام - كما عرفت - فإنّ الولاية لا انقطاع لها - كما سبق بيانُه .

و إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ الولاية التي هي باطن نبوّة الأنبياء قد ظهر بعد ختم النبوّة بمحمد - صلوات الله وسلامه عليه - في أهل بيته ، فمن[1] قرب إليه زمانا غير خاتم الولاية ، فإنّه مظهر الولاية المطلقة ، والكلام هاهنا في الولاية التي هي باطن النبوّة .

ثمّ إنّه لا يخفى على المتفطّن أنّ الرجل الذي ظهر من عدَن - معدن الكمال والظهور - من هو ؟ فإنّه قد ظهر في أيامه نار فتنة عظيمة من مغارة الغيرة والتنافس ، فأهلكت زرع أحكام النبوّة و أوضاعها العمليّة ، وضرع الحقائق وكمالاتها العلميّة التي في أيّام الخاتم ؛ فانطفت النار بقوّة[2] رأيه ونظره الثاقب المشار إليها بعصًا ، واختفى في تلك المغارة ، ووصّى أولاده وأتباعه أن لايدعوه إلى الظهور والخروج إلاّ بعد انقضاء ثلاثة أيام من الظهورات الكاملة ، فما صبروا إلى أن يتمّ الثالث ، بل استفزّهم الشيطان وجعلوه تامّا ، وصاحوا عليه ليخرج ، فخرج وعلى رأس رياسته ألم لمخافة[3] الناس ، وتفرقّهم عن اتّصال كمال ظهوره .

---

١) د : ممن .
٢) د : نبوة .
٣) د : لمخالفة .

وأمّا صورة وعدهم **بالنبش** - عند وصول القطيع الذي تقدمه حمار أبتر حذاء قبره ، حتى يظهر تلك الولاية ، ويخبرهم عن أحكـام البرزخ التي بين الخاتمين - هوصورة ما ظهر في أيّام **أبي مسلم الخراساني** ، فهو الحمار الأبتر ، لخيرته وانقطاع ذنَب أمره ، وباقي الصور ظاهرٌ للفطِن إذا تأمّل فيه .

ومن آيات تطبيق هذا التأويل هو أنّ الواسطة في نسبة هذا الرجل إلى محمّد - صلوات الله وسلامه عليه - هوالبنت ، حيث قال عند رؤيته إياها : « مرحبا بابنة نبيٍّ أضاعه قومُه » .

[أجر النيّة]

ثمّ إنّه قد عُلم أن أُمة خالد ما بلغته مراده ، وفي عبارته هذه لطيفة كاشفة عن أصل هذه الحكمة وخصوص كلمتها ، حيث أنّ قوم خالد هو المبلغ إيّاه ، كما أنّه هو المضيّع له ، على خلاف ما عليه كلمة النبيّين بأجمعهم .

ثمّ أخذ يشير في طيّ هذه اللطيفة إلى أصل كلّي وقانون جملي يتعلّم منه كثير من الأحكام الجزئية عند استخراج فروعه ، وذلك أنّ المتوجّه إلى أيّ نحومن طرق الكمال - إذا وقع له في الطريق قبل وصوله إلى ماجعله قبلة أُمنيّته ومقصد توجّهه ما يقطع رابطته التي له بحسب هذه النشأة الجمعية - هل يمكن له الوصول إليه في العوالم البرزخيّة والنشآت الآتية ، حيث قال :

(فهل بلغه الله أجر أُمنيّته ؟ فلا شكّ ولا خلاف أنّ له أجر أُمنيّته و إنّما الشك والخلاف في أجرالمطلوب: هل يساوي[١] تمنّي وقوعه نفسَ وقوعه[٢] بالوجود

---

١) د : كتب « على يسوى » ثم شطب على « على » .
٢) د ، عفيفي : عدم وقوعه (بدلا من : نفس وقوعه) .

أم لا ؛ فإنّ في الشرع ما يؤيّد التساوي في مواضع كثيرة) ظهوريّة غير متعدّية و إظهاريّة متعدّية : فالأوّل (كالآتي للصلاة في الجماعة ، فتفوته الجماعة ، فله أجرمن حضرالجماعة) ؛ وأمّاالثاني : (كالمتمنّي مع فقره ما هم عليه أصحاب الثروة والمال من فعل الخير فيه ، فله مثل أُجورهم) في نياتهم .

فهذا ما يدلّ في الشرع على التساوي بين الأجرين : أجر المتمنّي الفائت منه العمل ، وأجر العامل ؛ ولكن فيه إجمال ، فإنّ العامل له أجر التمنّي أيضا ، فالمساواة المشار إليها في الشرع هل هو مابين أجري التمنّي للفائت و العامل، أو بين أجريهما مطلقا ؟ و إليه أشار بقوله :

(ولكن مثل أُجورهم في نياتهم أو في عملهم ، فإنّهم جمعوا بين العمل والنيّة) وليس في كلام النبي ﷺ مايرجّح أحدالاحتمالين (ولم ينصّ النبيّ عليهما ولا على واحد منهما ، والظاهر أنّه لا تساوي بينهما) ، فإنّ النسبة بينهما نسبة الكل إلى الأجزاء والجمع إلى أفراده .

(ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ ،حتى يصحّ له مقام الجمع بين الأمرين ، فيحصّل[1] على الأجرين) .

☺ ☺ ☺

☺ ☺

☺

---

١) م : فتحصل . د : لحصّل .

[٢٨]

فصّ حكمة فرديّة في كلمة محمديّة

[تسمية الفض وبيان خصوصيات الفرد]

اعلم إنّ الفرد هوالعدد الجامع بين الواحد والكثير ، فأحديّته أحديّة جمع من تلك الكثرة المنطوي عليها ذلك العدد ، انطواء منبئا عن التفصيل والتمييز، فإنّ الزوج منه و إن كان له الجمعيّة المذكورة ، ولكن الغالب فيه حكم الوحدة الوجوديّة والإجمال ، والفرد منه هو الغالب فيه ، الظاهر عليه حكم الكثرة العلمية والتفصيل العددي .

فإنّك قد عرفت في المقدّمة أنّ العدد هو الكاشف عن الحقائق بصورها الظاهرة سمعا وبصرا ، كشفا ختميّا منبئا عن التفصيل كنهه ؛ وهو المعبّر عنه بإراءة الأشياء كما هي - على ما هو مؤدّى دعائه في قوله[١] : « أرنا الأشياء كما

---

١) لم أعثر على الحديث في الجوامع الروائية رغم كثرة الاستشهاد به في كتب العرفاء مثل : كشف المحجوب : ٢٣١ . مرصاد العباد : ٣٠٩ . مشرب الأرواح : ٧٣ و١٤٧ . وغيرها .

هي » - فالفرد الذي له الوحدة الحقيقيّة الجامعة والأحديّة الذاتيّة الكاشفة هو الصالح لأن يوصف ويتبيّن به الحكمة التي في الكلمة الختميّة المحمديّة ، على ما يلوّحك على ذلك ما نبّهت عليه عند الكلام على فهرست الكتاب ونضد فصوصه .

[وجه اختصاص الحكمة الفردية بالخاتم ﷺ]

وأيضا الفرد في أصل اللغة هوالذي لا يختلط به غيره ، فهو أخصّ من الواحد ، فإنّه الواحد الخاصّ الذي له الإحاطة الكلّية ، بحيث لا يمكن أن يختلط به ما هو غيره من أحديّة جمعيّته الذاتيّة ، فالحكمة التي تتّصف بالفرديّة هوالذي لأكمل الموجودات ، و إليه أشار بقوله :

(إنما كانت حكمته فرديّة لأنّه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني) الذي هوأكمل الأنواع ، فإنّ الكمال بحسب الجمعيّة الأسمائيّة ، فكلّ ما هوأجمع آثارا وأحكاما للأسماء فهوأقرب إلى الذات وأكمل ؛ وبيّنٌ أنّ الجمعيّة التي في الإنسان ليست لغيره من الأنواع ؛ وكذلك شخص الخاتم منه ، فإنّ نسبته إلى غيره من الأشخاص كنسبة نوعه إلى الأنواع ، كما عرفت تحقيقه في المقدّمة ، فهو لجمعيّته الكماليّة أكمل الموجودات وأقربها نسبة إلى الذات .

(ولهذا بدء به الأمر وختم) فإنّك قد عرفت في غير موضع من هذا الكتاب أنّ الآخر لابدّ وأن يكون عين الأول بالذات ؛ و وجه تحقيقه هاهنا وتطبيقه على ما نحن فيه ، أنّ الخاتم بحقيقته التي هي البرزخ الجامع بين الواحد والأحد ، يظهر به سائرالموجودات بخصائصها وتعيّناتها ، وكأنّك قد اطّلعت على ذلك مرارا ؛ وبيّنٌ أنّ النبيّ إنّما هو مظهر للأشياء بخصوصيّاتها وأحكامها .

[خاتم وآدم]

(فكان) **الخاتم** (نبيّا) مظهرا للأشياء على ما هي عليه ، آتيا بجوامع مسمّياتها ،(وآدم) حينئذ في تفرقة الأسماء ، ماتمّ مزاجه الجمعيّ بعدُ ، بل إنّما ظهرت منه نسبة (بين الماء) الذي هوصورة معلوميّته في حضرة العلم ، الذي عبّر عن ظاهره بالإمكان ، (والطين) الذي هوصورة عنصريّته الأصليّة ، و قابليّته الذاتيّة ، التي صورتها الوجود المعبّر عن ظاهره بالوجوب .

فآدم بين قاب قوسي الوجوب والإمكان ، وخاتم بنقطة النطق الإنبائي أقرب وأدنى من أن يسع فيه التمايز والتقابل ، وبذلك القرب تمكّن أن يكون في كنه البطون منبئا عن غاية الظهور والإظهار .

هذا بأحد الاعتبارين منه . فأما بالآخر منها فيكون فيه كاشفا عن تمام الشعور والإشعار .

والأول مقتضى خصوص النبوّة والثاني خصوص الولاية ؛ ومن ثمّة قيل : إنّ خاتم الولاية يقول : « كنتُ وليّا وآدم بين الماء والطين »- كما صرّح به صاحب المحبوب - وفي لفظ المصنف إشعار بهذا التفصيل ، حيث أورد الخاتم بإطلاقه .

(ثمّ) إذا استعدّت الطينة العنصريّة الآدميّة بكمال الامتزاج الوحداني الاعتدالي لأن يظهر فيها تلك الحقيقة ، ظهرت بها ، و (كان بنشأته العنصريّة خاتم النبيّين) ؛ فالنبوّة له في الطرفين ، أولا وآخرا ، و ما بينهما مما ينطوي تحت برزخيّة الجامعة من الحقائق الأسمائيّة الدالة هو آدم ، الذي هو مصدر

أممه[1] - فلا تغفل عن **التلويح**[2] .

وفيهم مراتب متفاوتة بحسب الحيطة والاندراج ، فإنّ منهم من له منزلة النبوّة في زمانه ، كما ورد في القرآن : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [١٤٣/٢] ؛ فعلم أنّ صورة النشأة الخاتمة إنّما هي التثليث الجامع بين الأول والآخر وما بينهما من الجمعيّة الآدميّة .

[الثلاثة أول الأفراد]

ثمّ أفصح عن بيان اختصاص الفرديّة بالكلمة المحمديّة واتّصاف حكمتها بها تصريحا بما هوالمقصود هاهنا من هذه المقدّمات بقوله :

(وأول الأفراد الثلاثة) ، فللثلاثة البدء في الأكمليّة المترتّبة على الفرديّة بما عرفت آنفا ، كما أنّ لها الختم فيها ، وإليه أشار بقوله : (وما زاد على هذه الأوّلية من الأفراد فإنّه عنها) ، و ذلك لأنّ الثلاثة[3] إذا دارت على نفسها

---

١) « آدم » بأوله وآخره هو أمّ الأمم ، وأُم مصدر الأُمم ومولدهم أيضا + نوري .

٢) م ح م د ، الميم الأول هو المبدئية ، والثاني هو الآخرية ، والحاء الواسط هو ما بينهما المسمى بآدم الأرض ، والدال هو دلالته ﷺ وكونه دليلا ظاهرا وباطنا ، نبوة ، وولاية « ميم » اول با « حا » نود ونه [تسعة وتسعون] اسم ، و[الـ]حا و [الـ]ميم [الـ]ثاني أيضا تسعة وتسعون ، فالأول نبوة والثاني ولاية ، من أحصاها دخل الجنة . حم اسم محمد ﷺ ، وميم ودال زايدين مد نوره وبسطه وانبساطه على هياكل أعيان الأشياء - نوري .

فهو الأول والآخر وما بينهما - أي الظاهر والباطن - فهو الكل في الكل . كيف لا ، وهو خليفة الله المطلق ، كما قال تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٣١/١٢] - نوري .

٣) مادة اسمه ﷺ ثلاثة أحرف (*)، وتكرر حرف الميم للإشارة إلى كون النهاية عين البداية كما مرّ غير مرّة ، فهو بحقيقته الأصلية الحمد المطلق . والحمد المطلق هو ظهور الجمال المطلق و إظهار مطلق الجمال والكمال المطلق ، فهو ﷺ بحقيقته الحمد والمحمود . فمن هاهنا صار صاحب ☜

صارت تسعة ، وهي منتهى الأفراد ، وحصولها إنّما هي عنها عند دورانها بنفسها على نفسها ، و هي منطوية على ما دونه من الأفراد (فظهر أنّ) الثلاثة بين الأفراد والأعداد لها الأكمليّة الختميّة باستجماعها صورتي بدء الكثرة التفصيليّة و ختمها ؛ و بيّنٌ أنّ هذه الأكمليّة للثلاثة إنّما هي من وصف أوليتها المستتبعة للآخريّة ، ولذلك أشارإليه في عبارته حيث قال :« ومازاد على هذه الأوليّة » علم أنّ الثلاثة -من الأفراد والأعداد الدالّة على الحقائق بخصائصها - هوأوضح دليل على الواحد الحقيقي ، الذي هو الأول والآخر .

[كان الخاتم ﷺ أول دليل على ربّه]

(فكان - عليه الصلاة و السلام - أدلّ دليل على ربّه) ، فتبيّن وجه اختصاص الكلمة بحكمتها .

وأمّا بيان أنّه ﷺ أدل دليل على ربه :(فإنّه أُوتي) جوامع الكلم ، المعرِبة عن الإجمال والتفصيل ، الكاشفة عن التنزيه في عين التشبيه ؛ ولذلك تراه قد أعرب عن أحديّة الجمع في عين التفرقة التي من أفعاله وأقواله ، وأظهر كنه بواطن الكلّ في ظواهرالكلم ، وهو المشار إليه بقوله :

(جوامع الكلم التي هي مسمّيات أسماء آدم) فإنّه إنّماظهر بصورالكلم عند

☜ المقام المحمود . فهو الحمدللّه تعالى ، والمحمود لسائرالأشياء كلها . كيف لا وهو ﷺ خليفة الله في جميع أسمائه تعالى ؛ فمنزلة سائرالأشياء بحقائقها ورقائقها من مقامه المحمود منزلة الخليفة ، فهو المحمود المعبود خلافة؛ والله جل وعلا هو هما إصالة ؛ فلا محمود ولا معبود سوى الله وحده ، وحده لاشريك له ولا شبيه ولا نظير له ـ فافهم فهم نور ، لا وهم وهم وزور ـ نوري .

(*) كلمة الثلاث من اسمه اشتمالها على ستة نقاط ؛ واللام الراجع إلى الثلاثة يشير إلى التسعة الواسعة التي هي روح كلمة آدم ـ فافهم ـ نوري .

تعليم الأسماء التي لها ظاهرا ، وخاتم إنّما ظهر بحقائقها وخصوصيّاتها الكماليّة التي لسائرالأنواع والأشخاص ، ظهورا و إظهارا ، شعورا و إشعارا ، فهو الآتي بجوامع خصوصيّات الكلم بالإنباء عن خصوصيات مراتب الكمّل منها ، و ذلك هو المشار إليه بمسمّيات أسماء آدم ، أي الأسماء الذي تفرّد آدم بتعليمها ؛ فالكلم هاهنا على عرفه المعروف من مطلع الكتاب .

ثمّ إنّ جامعيّة الكلم على ما ظهر إنّما يتمّ باحتياز الأسماء ومسمّياتها ، و الجمعيّة التي هي عبارة عن خصوصيّة كلّ منها بمسمّاه، ومن هاهنا قال :(فأشبه الدليل) أيضا (في تثليثه) الذي له في النشأة البدنيّة و الختميّة و البرزخية الآدميّة ، كما وقفت عليه .

ثم يمكن أن يقال هاهنا : « إذا كان ﷺ جامعا بين بدء الوجود وختم الإظهار ومابينهما من الجمعيّة الآدميّة ، فأين المدلول الذي هو دليل عليه » ؟ أشار إلى دفعه بلسان الإجمال قائلا [الف/٣٢٤] :

(والدليل دليل لنفسه) لا مجال للتفرقة والتفصيل ، النافيين للجمع و الإجمال عند الفحص عما عليه الحقيقة الختميّة ، كما عرفت تحقيقه مرارا .

ثمّ هاهنا **تلويحا** حكميّا ، وهو أنّ أحديّة الجمع التي هي خصوصيّة الكمال الختميّ - كما عرفت - تقتضي التثليث لذاتها ، وذلك لأنّ الجمع إنّما يتحقق بالإثنين ، وأحديّته هو الثالث الذي يثلّثه .

ومن هاهنا ترى « الختم » هو صورة « الجيم » بعينه ، غيرأنه ظهرفيه ما بطن في الجيم من النقط الثلاث التي هي صورة أحديّة الجمع - فلا تغفل .

[ظهور التثليث في الكلام النبويّ]

(و لما كانت حقيقته تعطي الفرديّة الأُولى بما هو مثلّث النشء ، لذلك قال : في المحبّة التي هي أصل الوجود : « حبّب إليّ من دنياكم ثلاث[١]») فعبّر عن ذلك الأصل (بما فيه التثليث) الذي فيه كمال التفصيل وختمه ، وهو لفظ « حبّب » الملوح على الثلاثة عقدا .

وحيث أنّ أصل الوجود يقتضي الإجمال عبّر عنه بصيغة المبنيّ للمفعول الذي فيه ، ثم أوصلها بـ« إلى » و« مِن » ، الدالتين بحسب أصل الوضع على المبدء والغاية ، الذي عليهما مبنى أمر الوجود ، كما لوّح إليه بقوله [٢]: « أجد نفَس الرحمان من جانب اليمن » .

ثم أشار إلىالنشأة الجامعة وما يترتّب عليها ويثمرشجرة جمعيّتها ممّا ينبئ عمّا عليه أمره - وهوصورة التفصيل العدديّ - بقوله : « دنياكم ثلاث » .

---

١) روي الصدوق - قده - في الخصال (باب الثلاثة ، ١٦٥/١ ، ح٢١٧) بلفظ : « حبّب إليّ من الدنيا النساء والطيب ، وقرة عيني في الصلاة » وفيه (ح٢١٨) : « حبّب إليّ من دنياكم النساء والطيب ، وجعل قرة عيني في الصلاة » . وجاء في المسند (١٢٨/٣) :« حبب إلي من الدنيا النساء والطيب وجعل قرة عيني في الصلاة » وفيه (٢٨٥/٣) بلفظ :« ... وجعلت قرة عيني في الصلاة » . وفي مستدرك الحاكم (كتاب النكاح ، ١٦٠/٢) :« حبب إلي النساء والطيب و جعلت قرة عيني في الصلاة » .

والحديث مشهور مخرج في الجوامع الروائية بهذه الألفاظ ، وأما إضافة لفظ « ثلاث » كما أورده ابن عربي ، فقد جاء في الكشاف (سورة آل عمران/٩٧) ، ولكن صرح المحققون أنه وهم ولم يرد في شيء من طرق الحديث . راجع تفصيل الكلام في تخريج الحديث والنقاش فيه في إتحاف السادة المتقين للزبيدي : ٣١١/٥ .

٢) في المسند (٥٤١/٢) :« ألا إن الإيمان يمان والحكمة يمانية ، وأجد نفس ربكم من قبل اليمن » . وفي المعجم الكبير للطبراني (٥٢/٧ ، ح٦٣٥٨) : « قال ﷺ وهو مول ظهره إلى اليمن : إني أجد نفس ربكم من قبل اليمن » .

[لميّة ذكر النساء والطيب والصلاة في الحديث]

(ثمّ) بيّن تلك الصورة بتفصيل الأفرادبأعدادها وأحكامها و(ذكرالنساء و الطيب) الذين بهما عبّر عن جملة ما يحتظى به و يستلذّ منه بحسب ظهوره لنفسه من الملاذّ الحسّية المحصورة في الصور الخمسة .

فإنّ النساء قد اشتملت على الثلاثة منها : على مدرك اللمس وما يجري مجراها وهو الذوق ، وعلى مدرك البصر ؛ والطيب يشمل على الأثنين منها ، يعني مدرك السمع والشم ؛ وذلك لأنّ الطيب في الحقيقة عبارة عن الهواء الحامل لما يستلذّه الحاسّة ، وهو شامل للمدركين .

ثمّ إنّ هذه المستلذات الدنياويّة التي بحسب ظهور الشخص لنفسه ممّا اشترك فيه سائر الناس ، بل الحيوانات أيضا ، وما تفرّد به الكمّل من أفراد الإنسان ، كالأنبياء ومن يحذو حذوهم - من مستلذّات الدنيا ، هي التي لهم بحسب الإظهار على الأُمم والتابعين من أهل نسبتهم ، وبه قرّت أعينهم و انبسطت ذواتهم وشاعت خصوصيّاتهم ، وذلك بوضعهم الصور والنواميس المختصّة بهم ومواطئتهم لها ليقتدي بهم الأمم عندالتزامهم إيّاها ، ويستوثق بذلك رقيقة النسبة التي بها يتصرّف الكمّل في أصحابهم و أُممهم ، حتّى يتمكّنوا من هدايتهم وتسليكهم مسالك الرشد والتكميل ، كالصلاة مثلا للخاتم ؛ وبيّنّ أنّ هذا النوع من الملاذّ إنّما يتمّ بجعلٍ من الله و إلقاء قبول منه في قلوب الأُمم ، و إليه أشار بقوله :

(وجُعلت قرّة عينه في الصلاة) - من قولهم : « قرّت عينه »: أي[1] سرّ

---

١) د : ان .

وانبسط - فإنّه بالصلاة التي هي أتمّ الصورالموضوعة وأكمل النواميس المنزلة ، انبسطت خصوصيّة عينه وذاته ، وذلك الانبساط غاية ما يستلذّ به الإنسان في الدنيا ، سيّما المبعوثين للدعوة [1]والإظهار والخاتم لهم .

وقدرأيتَ في كلام الشيخ المؤلف عندتحقيق معنى قوله ﷺ :[2]«آخر مايخرج من رؤس الصديقين حبّ الجاه » أنّ « يخرج » هاهنا بمعنى يطلع و يبرز ، و هذا مما يؤيّد ما نحن فيه .

(فابتدء بذكر النساء) التي هي مولدكمال الظهور(وأخّر الصلاة) التي هي منتهى أمرالإظهار (وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها) .

[من عرف نفسه عرف ربّه]

(ومعرفة الإنسان بنفسه مقدّمة على معرفته بربّه ، فإنّ معرفة ربّه نتيجة عن معرفته بنفسه) ومعرفة الإنسان بنفسه هي الدليل على معرفته بربّه ، فإنّ نفس الإنسان لاشتمالها على أول الأشكال- الذي هو أبينها و أجمعها لوجوه المتقابلات والمتناقضات - هي التي يصحّ أن يستنتج منه المعرفة التامّة المنطوية على مقدّمتي التنزيه والتشبيه ، (لذلك قال - عليه الصلاة والسلام -[3]:« مَن عرفَ نفسَه فقد عرفَ ربَّه ») .

(فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول ، فإنّه سائغ فيه) وهي المقدمة الكاشفة عن طرف التنزيه ،(و إن شئت قلت بثبوت المعرفة) وهي المقدّمة الكاشفة عن التشبيه ؛ و بهاتين المقدّمتين تتمّ المعرفة بطرفيها و بهما يعلم الإطلاق بحقيقته والوحدة الذاتية بصرافتها .

---

١) د : الدعوة .　　٢) مضى في ص ٨٣١ .　　٣) مضى في ص ١٣٥ .

(فالأول أن تعرف أنّ نفسك لا تعرفها ، فلا تعرف ربَّك) ، وهو مشرع العقل وموطن إدراكه ، وقد قيل فيه : « العجز عن درك الإدراك إدراك » .

(والثاني أن تعرفَها ، فتعرف ربّك) وهو مشهد الذوق وموطن تحققه - كما عرفت بيان ذلك سابقا .

[كان محمد ﷺ أوضح دليل على ربّه]

ثمّ إذ قد عرفت أنّ معرفة الإنسان مطلقا دليل على معرفة الربّ ، وقد عرفت أنّ حقيقة محمد هي أقرب الحقائق إلى الحقّ ، وأكملها حيطة ، وأتمّها إنباء و إظهارا ، ولذلك تراه عند الظهور بالتعيّن الشخصيّ المحمديّ ، آتيا بالكلام الكامل والعربيّ المعرِب ؛ (فكان محمد أوضح دليل على ربّه) لقربه إليه ؛ و بيّنٌ أنّ الدليل كلما كان أقرب إلى المدلول كان أبين وأوضح .

و وجه قربه منه إنّه كأنّك قد اطّلعت - فيما بيّنا لك سالفا - أنّ العالم بمجموعه مشتمل على ضربين من الأجزاء: أحدهما تعيّنات فرقيّة كونيّة يجمعها آدم جمعا عينيّا ، والآخر أعيان جمعيّة وجوديّة يجمعها الخاتم جمعا شهوديّا ؛ فالخاتم له أحديّة بين التعيّنات الفرقيّة والأعيان الوجوديّة من حيثيّتي آدميّته وخاتميّته ، ولاجمعيّة فوق هذه الكلّيّة الإحاطيّة ، فله الكمال الأحديّ ، الذي ليس كمثله شيء ، ومن هاهنا يتمّ الدليل عين المدلول ، كما أشار إليه .

إذا عرفت هذا فاعلم إنّ لكلّ جزء من العالم - كونيّا كان أو وجوديّا - رقيقة ارتباطيّة إلى أصله ، (فإنّ كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربّه) وتتفاوت الأجزاء في دلالته على ذلك الأصل بحسب الحيطة والجمعيّة .

(فافهم) ، فقد نُبّهت على ما به يُفهم ، فلا نعيده .

[شوق الربّ إلى مربوبه]

وإذ قد عرفت وجه كلّية محمد بالنسبة إلى باقي أجزاء العالم (فإنما حبّب إليه النساء ، فحنّ إليهن لأنّه من باب حنين الكل إلى جزئه)، و بيّنٌ أنّ حكم الخاتم كلّيّ يشمل[1] أحكام سائر المراتب ، فإنّها قوانين كلّية و أُصول راسخة تنطبق على سائر الجزئيّات والفروع ؛ (فأبان بذلك) البيان (عن الأمر في نفسه من جانب الحقّ) بالنسبة إلى العبد (في قوله في هذه النشأة الإنسانيّة العنصريّة : ﴿ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي ﴾) [١٥/٢٩] فإنّه معرِب عن الارتباط المذكور بين الكل والجزء .

(ثمّ وصف نفسه بشدّة الشوق إلى لقائه ، فقال للمشتاقين) الذين من جملتهم داود ، مخاطبا إيّاه في بساط قربه وحريم [2]مباسطته :(« يا داود إني أشدّ شوقا إليهم » - يعني للمشتاقين إليه) .

[الشوق واللقاء]

ثمّ إنّ الشوق في عرف أهله ما يكون للمحبّ في غيبة المحبوب ،كما قيل[3] : « الشوق يسكن باللقاء ، والاشتياق يزيد » .

ففي الكلام هاهنا نوع تدافع حيث أنّه قال من جهة المقرّبين المشتاقين

---

١) د : يشتمل .

٢) ظهور تو بمنست ووجود من از تو * فلست تظهر لولاى ، لم أكن لولاک
پرتو معشوق اگر افتاد برعاشق چه شد * ما به اومحتاج بوديم اوبه ما مشتاق بود
عاشقيت حضرت حق تقدم دارد برمعشوقيتش .كيف لا وقد قال تعالى : ﴿يحبهم ويحبونه﴾ .
تاكه ازجانب معشوق نباشد كششى * كوشش عاشق بيچاره به جائى نرسد + نوري

٣) لم أعثر على القائل ، ويحتمل كونه بيت شعر .

الذين من جملتهم داود : « إنّي أشدّ شوقا إليهم » ، ولذلك قال : (وهو لقاء خاصّ) دفعا لما يتوهّم من التدافع[١] ، وهو اللقاء الخالص عن شوائب الحُجب المحفوفة بها هذه النشأة العنصريّة الإنسانيّة ، (فإنّه قال في حديث الدجال[٢]: « إنّ أحدكم لن يرى ربّه حتّي يموت ») و يتحقّق بالجمعية الكماليّة ، خالصة عن شوائب الحجب والنسب التي له[٣] في زمان قربه إيّاه .

(فلابدّ من الشوق لمن هذه صفته) وهو أن يكون مع كمال القرب منحجبا غير محظوظ عن المشاهدة ، كما قيل[٤]:

وأبرح مايكون الشوقُ يوما * إذا دنت الخيامُ من الخيام

فاللقاء الحاصل له بعد الموت ، له صفة خاصة من الجمعيّة الكماليّة التي تتبع رفع الحجاب من كمال العزّة والاستغناء مع البذل والعطاء ، فإنّ الحجاب مقتضى العزة [٥] ؛

---

١) لعله أراد من مورث التدافع الجمع بين فحوى قوله تعالى : ﴿ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِى ﴾[٢٩/١٥] حيث يخبر عن وقوع اللقاء وبين قوله : « لله أشدّ شوقاً إليهم » . والشوق في غيبة المحبوب ؛ و رفع التدافع المتوهم هوكون متعلق الشوق - الغير الجامع للشوق - اللقاء الخالص عن الشوائب العنصرية ، والحجب الشواغل البشرية الدنياوية ، وأما اللقاء الواقع بفحوى كريمة : ﴿ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِى ﴾[٢٩/١٥] فهو اللقاء المشوب ، لااللقاء الخالص المطلوب - نوري .

٢) مسلم : كتاب الفتن ح ٩٥ ، باب (١٩) ذكر ابن صياد ، ٢٢٤٥/٤ . الترمذي : ٥٠٨/٤ ، كتاب الفتن ، باب (٥٦) ماجاء في علامة الدجال ، ح ٢٢٣٥ .

٣) د : - له .

٤) استشهد بالبيت القشيري (الرسالة القشيرية : باب الشوق : ٤٦١) ولم يسم القائل .

٥) إن الجلال يقتضي الاحتجاب والاستتار ، و إن الجمال يقتضي الشهرة والاشتهار . و أما الكمال فهو الجمع بين مقتضى الجلال والجمال . فهو سبحانه عال في دنوه ، دان في علوه ؛ باطن في عين ظهوره ، ظاهر في عين بطونه . فيامن خفي في فرط ظهوره واحتجب بشعاع نوره - نوري .
ولكن في المقام بعد كلام لبعد إسناد الاحتجاب إليه تعالى ، إذ الشواغل البشرية تحجب نفس العبد عن شهود الرب لاغير ؛ فاعلم - يا طالب الحقيقة إن كنت صاحب بصيرة نافذة - ☜

كما أنّ رفعها مقتضى البذل والقبول ، كما قيل[1]:

لبسنَ الوَشيَ لا متجَمّلات * ولكن كي يصُنّ به الجمالا

وتلك الخصوصيّة المرغوبة إليها إنّما نشأت من هذه النشأة الحجابيّة ، لا من الموت ، فإنّ رفع الحجاب عدميّ ، والأثر إنّما هو لما يتبعه من المشاهدة ، فمبدء تلك الخصوصيّة الكماليّة التي في اللقاء بعد الموت من هذه النشأة أيضا - لا من الموت - كما قيل :

فراقٌ ، ولكن فيه قد جمع الشمْل * وهجرٌ ، ولكن منه يكتسب الوصل

[شوق الحق تعالى لما ذا ؟]

(فشوق الحقّ لهؤلاء المقرّبين) في الدنيا المنحجبين عنه بسائر الحجب مطلقا ؛ وبهذه الجمعيّة والإطلاق استحصل القرب ، ولذلك سمّي هذه النشأة الجمعيّة بالدنيا[2]، والقُرب أيضا من الحجب ، كما قيل :

☜ إن الروح المضاف إلى حضرة الرب الأعلى ، لماكان خليفته تعالى في هذه النشأة الأرضية ، كما قال :﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ ﴾[٣٨/٢٦] وكان الخليفة قائما مقام المستخلف ،صح واستقام اسناد احتجابه بالشواغل إلى مستخلفه المنزه المقدس المتعالي عن الاحتجاب وأمثاله ، فإنه تعالى عال في دنوه ودان في علوه﴿ أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] ، و الإحاطة الوجودية يلزمها الجمع بين الأطراف المتقابلة و الأضداد المتباعدة ، لأنه سبحانه محيط بغير محاط ، فلا ضد له ولا ند - نوري .

---

١) البيت للمتنبي من قصيدة أولها :

بقائي شاء ليس هم ارتحالا * وحسن الصبر زموا لا الجمالا

٢) إذ الدنيا من الدنو بمعنى القرب ، ولنعم ما قيل فيه :

حجاب روى تو هم روى توست درهمه حال * نهانى از همه عالم زبسكه پيدائى

كيف لا ! وقد قال عزّ من قائل : ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ [٢/١١٥] - نوري .

گفتم بكام وصلت خواهم رسيد روزى * گفتا كه نيک بنگر شايد رسيده باشى ☜

وفي القرب تبعيدي عن إدراك ذاته * ومالي سوى الذات النزيهة مطلب

فهذا الحجاب هوالذي منَعَ[1] أهلَ هذه النشأة أن يروه (مع كونه يراهم) وهم في غفلة وذهول عن أنهم بمرأى منه ومسمَع ، (فيحب أن يروه ، و يأبى المقام ذلك) ، فإنّ قهرمان الأمر إنّما هو للمقام ، وهو يمنع اللقاء كما عرفت .

[اللقاء لايمكن إلا بالموت]

وفيه إشارة إلى أنّ الحجاب إنّماهولأهل المقام، يختص بهم؛ فإنّ المنخلعين عنه قد ماتوا عنه ، و بما انخلعوا وماتوا عنه حصل لهم اللقاء ، فشوق الحقّ إنّما هولرؤيتهم له ، و إن كان ذلك أيضا رؤيته[2]،(فأشبه) الرؤية هذه بالعلم المشار إليه في (قوله) تعالى :﴿ وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ (حَتَّى نَعْلَمَ) الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَ الصَّابِرِينَ ﴾ [٤٧/٣١] (مع كونه عالما) .

☜ ﴿ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] ، قال :« يا علي التوحيد ظاهره في باطنه ، باطنه في ظاهره . ظاهره موصوف لايرى ، باطنه موجود لايخفى . يطلب بكل مكان ولم يخل عنه مكان طرفة عين ، حاضر غير محدود ، غائب غير مفقود » وبالجملة : وجودك حجابك عن شهوده ، فارفع وجودك من البين .

والحاصل أن الإضافة - إي إضافة الوجود إلى نفسك - وهمية لا أصل لها، فأسقط الإضافة بإسقاط الوهم و إفنائه ، ﴿ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ ﴾ أي بالموت ﴿لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَ وَجَدَ اللهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ ﴾ [٢٤/٣٩]، وهذا هو معنى الرؤية بعد الموت ، وفيه سر ستير مستور عن غير أهله ، سيما عن الأشعريه ومن يحذو حذوهم من الخارجين عن الطريقة المحمدية والمحجة العلوية - نوري .

١) د : - منع .
٢) يعني رؤيته تعالى لهم في عين كون رؤيته لهم رؤيته تعالى لنفسه ، فإنهم مجالي جماله ، ومرايا جلاله وكماله . فلا تغفل - نوري .

(فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لاوجود لها إلاّ عند الموت)- إراديًا كان أو طبيعيًا - أو جامعا بينهما ؛ فالحيّ الذي لم يتحقّق به لم يكن له نصيب من هذا الشوق ، و المتحقّق بقدر ما تحقّق به يحصل له السهم منه ، فأهل حجاب الدنيا قاصرون في الشوق .

(فنبل[1]) الحقّ (بها) - أي بهذه الخاصيّة -(شوقهم إليه)، أي فضل على شوقهم بهذه الصفة ، من قولهم :« نبُل »- بالضم -« ينبُل »: إذا فضل وكبر ؛ وهو إشارة إلى مؤدّى قوله :« أشد شوقا »؛ فعلم إنّ الأحياء - في أيّ مرتبة كانوا - قاصرين[2] في الشوق .

(كما قال تعالى في حديث التردّد - وهو من هذا الباب -[3]:« ماتردّدت في شيء أنا فاعله ، تردّدي في قبض عبدي المؤمن ؛ يُكره الموت و أنا أكره مساءته ، ولابدّ له من لقائي »؛ فبشّره) بماهوغاية الموت من اللقاء ،(وما قال له :« ولابدّ من الموت » ، لئلا يغمّه بذكر الموت) على ما هو مقتضى مقام

---

١) كذا في هذا الشرح . ولكن جاء في سائر الشروح وعفيفي : « فيبل بها »؛ وقال القيصري في شرحه (ص١١٦٢) : « أي يسكن بماء الوصال وارتفاع الحجب نارشوقهم إليه » .

٢) د : قاصرون .

٣) الحديث متفق عليه ، رواه العامة والخاصة مع اختلافات يسيرة لفظية ؛ راجع الكافي : كتاب الإيمان والكفر ، باب من آذي المسلمين واحتقرهم : ٣٥٢/٢ ، ح٧ و٨ و٣٥٤/٢ ، ح ١١ . التوحيد : باب أن الله لايفعل بعباده إلا الأصلح لهم : ٣٩٩ ، ح١ . علل الشرائع : الباب ٩ ، علة خلق الخلق واختلاف أحوالهم : ١٢/١ ، ح٧ . المحاسن كتاب الصفوة والنور ، باب الانفراد : ١٥٩/١-١٦٠ ، ح٩٩. وكتاب مصابيح الظلم ، باب المحبوبات : ٢ م٢٩١ ، ح٤٤٣ . البحار : ٢٨٣/٥ ح٣ . ١٦٠/٦ ، ح٢٤ . ٦٥/٦٧-٦٦ ، ح١٤ و٢٣ . ١٤٨/٦٧ ، ح٥-٦ . ١٥٤/٥٧ ، ح١٥ . ٢٢/٧٠ ، ح٢١ . ١٥٥/٧٥ ، ح١٥٩ . ٧/٨٦ ، ح٧ .

البخاري : الرقاق : باب التواضع ،١٣١/٧٨ . المسند : ٢٥٦/٦ . حلية الأولياء : ٥/١ . المعجم الكبير : ١١٣/١٢ ، ح١٢٧١٩ . الأسماء والصفات : باب ماجاء في التردد : ٢٥١/٢ .

الشوق ؛(ولمّا كان لا يلقى الحقّ إلاّ بعد الموت ،كما قال عليه الصلاة والسلام [١]: « إنّ أحدكم لايرى ربّه حتى يموت » لذلك قال تعالى « ولابدّ له من لقائي »؛ فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة) الجمعيّة التي هي غاية هذه النشأة الكماليّة و منتهى أمرها .

[المحبوب والمحبّ هوالحقّ]

ثمّ ليعلم إنّ الحقّ في لسان الظاهر هو المحبوب ، على ما دلّ عليه هذا المساق ، و إن كان نسبة المحبّية والمحبوبيّة إليه على السواء ،كما هو مؤدّى قوله تعالى : ﴿ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ ﴾ [٥/٥٤] ؛ ولكن إذا تكلّمت بلسان الكثرة العبديّة ، و هو بعد استكمال العبد وجودا ، و شرع [كذا] في طيّ مسالكه شهودا ، فالحقّ هو المحبوب ، ليس إلاّ ، على ما أشار إليه ﴿ يُحِبُّونَهُ ﴾ .

و إذا تكلّمت بلسان الوحدة الحقيقيّة ، متوجّهة في قوس تنزلها الوجودي إلى استكمال العبد ، هو المحبّ ، على ما أُومى إليه ﴿ يُحِبُّهُمْ ﴾ ؛ ولذلك تراه إذ قد أفصح عمّا عبّر عنه اللسان الأول بصورة الحديث القدسيّ ، أشار إلى ما نطق به اللسان الثاني بصورة النظم الكونيّ ، جمعا بين اللسانين و إفصاحا عن مؤداهما ، فلا تغفل ، وهو قوله :

(يحنّ الحبيبُ إلى رؤيتي * وإنّي إليه أشدّ حَنينا)

كما أنّ في اللسان الأول كان الحبيب أشدّ شوقا ، ف « القاف » هذا قاف « القدس » ظاهرا من شين « شعوره » الذي هو من شعائر شاكلته ؛ كما أنّ

---

١) مضى في ص ٩٤٣ .

نون « الحنين » نون « الكون » ظاهرا من حاء « الحيطة » و « الحواية » و « الحيازة » .

(فتفهوا النفوس) أي تخفق ، من « هفا الطير » : إذا خفق للطيران .

(ويأبى القضاء * و يشكو الأنين)

حيث قال أولا :« و إنّي أشدّ شوقا إليهم » ؛ (وأشكو الأنينا)

حيث قال :« و إنّي إليه أشدّ حنينا » . و في التعبير عن المشتكى عنه بالأنين **تلويح** إلى مبدء تلك الشكاية ، يعني الإنيّتين الفارقتين .

[لمّا كان الروح من الحقّ فما اشتاق إلاّ لنفسه]

فمن هذه الحكمة ظهر وجه تسمية محمد ﷺ حبيبا ، وأصل ذلك من قوله : ﴿ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى ﴾ [١٥/٢٩] وستطلع منه على وجه شفاعته أيضا .

(فلمّا أبان أنّه نفخ فيه من روحه ، فما اشتاق إلاّ لنفسه) فإنّ الروح من[١] كلّ شيء هو نفس ذلك الشيء و عينه ، (ألا تراه خلقَه على صورته) ؛ فإنّ الروح من الشيء ، هوالذي يستجلب صورته الخاصّة به ، كما تراه عند ظهور الاعتدال الهوائي الذي هو روح النبات في الربيع ، كيف يستجلب روح كل واحد منه على التفصيل ما يتصوّر به من الصورة الخاصّة به في الحسّ .

وهذا الأصل يقتضي أنّ الإنسان على صورة الله (لأنّه من روحه) .

[للنفخ نسبتان]

ثمّ إنّ النفخ - الذي عبّر به في الكلام المنزل الختمي عن إفاضة الروح ،

---

١) د : - من .

ونسبة تقويمه الأجساد وإخراجها [١] عن مكامن القوّة - نسبتان : له نسبة إلى المنفوخ فيه ، ونسبة إلى النافخ به ؛ قد أشار إليهما مفصلا :

أمّا النسبة الأولى فهي المشار إليها بقوله [الف/٣٢٥] :(ولمّا كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة) العنصريّة المتقوّمة بهاسائر الأمزجة من المواليد المشكّلة في كلّ مزاج بصورته ، (المسماة) عند تقويمها المزاج الإنساني (في جسده « أخلاطا ») فإنّ الأركان الأربعة ما لم يظهر بصور الرطوبات الكيموسيّه [٢] ذوات الطبائع المتقابلة القابلة للتشكّل بالأشكال المتخالفة والصور المتبائنة ، لم يتحصّل منه جسد ذواعتدال حيواني ، فضلا عن الإنسانيّ .

ثمّ إنّ من هذه الرطوبات ما غلب عليه الخفيفان ، ومنه ما غلب عليه الخفيف المطلق فلذلك (حدث) منه (عن نفخه اشتعال بما في جسده من الرطوبة)، لماتقرّر في القوانين الطبيعيّة [٣] وأُصولها أنّ الخفيف المطلق إذا أمدّه الرطوبة الدُهنيّة - التي غلب فيهاحكم الخفيف المضاف - اشتعل بقوّة المناسبة عند النفخ الموجب للاختلاط والامتزاج ، فظهرت تلك الرطوبة بصورة النار المشتعلة .

(فكان روح الإنسان نارا من أجل نشأته) أي من حيث روحه الحيوانيّ ، الذي هوصورة جمعيّة الظهور والإظهار ؛(ولهذا ماكلّم الله موسى إلا في صورة النار)، فإنّ الكلام هو صورة خصوصيّة الإنسان وكماله الخاصّ به في

---

١) كتبت تحت كلمة إفاضة :« ف » ، وتحت النسبة :« ن » ، وتحت إخراجها :« خ » ؛ إشارة إلى كلمة « نفخ » .

٢) د : الكيموسة .

٣) في النسختين : « الطبيعة » . والتصحيح قياسي .

تلك الصورة ، وغايته[1] المطلوبة منه ،(و) لذلك (جعل حاجته فيها) عند التكلّم بها .

فعلم إنّ نشأته الجمعيّة هذه نشأة عنصريّة جسمانيّة ، لا طبيعيّة روحانيّة ، كماهو نشأة الملائكة (فلوكانت نشأته طبيعيّة لكان روحه نورا) لا نارا مشتعلة من رطوبات الأخلاط الجسمانيّة .

هذا بالقياس إلى المنفوخ فيها من النسبة الجمعيّة والجهة الاشتراكية .

[نفخ الروح من نفس الرحمان]

وأمّا بالقياس إلى النافخ : فقد أشار إليها بقوله :

(وكنّى عنه بالنفخ ؛ يشير إلى أنّه من نفَس الرحمان) ، و النفخ حقيقة إنّما هو النفَس الخارج من الإنسان نحو مادّة ، و هو البخارالدخاني الذي أخرجه القلب بحركته الانقباضيّة ، ليتروّح بجذب الهواء الصافي عند حركته الانبساطيّة .

وذلك لأنّ الهواء مهما لبث في القلب تسخّن من نار الحرارة الغريزيّة ، فتدخن لطيفه ، فينقبض القلب بإعصار أجزائه إخراجا له ، ثمّ ينبسط لأن يجذب به الهواء البارد ، تعديلا لمزاج القلب ، وبيّنٌ أنّ النفخ بهذا المعنى إنّما يطلق على النفس الرحماني بضرب من الشبه والمجاز ، و لذلك قال : « وكنّى عنه » في بيان هذه النسبة .

---

١) د : غاية .

أمّا بيان ذلك الشبه (فإنّه بهذا النفَس - الذي هوالنفخة - ظهر عينه) التي هي الكلمة الجامعة الوجوديّة ، كمّا أنّ بذلك النفَس الإنسانيّ ظهر عيون الكلمات الكاملة الإظهاريّة .

ثمّ إنّه من مؤدّى هذا الوجه يلزم أن يكون نشأته هذه - نوريّة - لا ناريّة - فلذلك استدركه بأنّ هذه الجهة باعتباره إلى النافخ ، والنشأة هي الحاصلة له باعتبار استعداد المنفوخ فيه على ما لايخفى .

(و باستعداد المنفوخ فيه كان الإشتعال نارا ، لا نورا ، فبطَن نفس الحق) الذي هو جهة نسبة النفخ إلى النافخ (فيما كان به الإنسان إنسانا) من الجهة التي هي أصل قابليته واستعداده ، وهو جهة نسبة النفخ إلى المنفوخ فيه .

[سبب محبّة الرجل للمرأة]

(ثمّ اشتق له شخصا)؛ هذا إفصاح عمّا هوالمقصود من هذه المقدّمات ، و هو سبب تحبّب الخاتم للنساء أولا ؛ و ذلك إنّه إذ قد بطن نفَس الحقّ في الإنسان - بما هو إنسان - وقد عرفت أنّ الغاية من هذه الحركة الإيجاديّة إنّما هي الظهور والإظهار ، اشتقّ للإنسان من جهة ظهوره تحصيلا للغاية المطلوبة شخصا (على صورته) يظهر به نفسه - ظهورالشيء في المرآة - ولذلك (سمّاه « امرأة » فظهرت بصورته ، فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه ، وحنّت إليه حنين الشيء إلى وطنه)، واتّصل رابطة النسبة من الطرفين ، ودارت ؛ وهي كمال النسبة المعبّر عنها بالمحبّة (فحبّب إليه النساء) إذ كمال النسبة إنّما هو بين الشيء وما هو بمنزلة نفسه ، مما ظهر[1] به صورته الشخصية ، وتعاكس النسبة

---

١) د : يظهر به .

ظاهرة بصورتها الكمالية الدورية ، ولذلك ظهرت المحبّة بينهما .

(فإنّ الله أحبّ مَن خَلَقه على صورته ، وأسجد له ملائكة[١] النوريين) سجود اتّضاع وخضوع (على عِظَم قدرهم ومنزلتهم) في رتبة الوجود (وعلوّ نشأتهم الطبيعيّة) من حيث ظهورهم في أنفسهم .

(فمن هناك وقعت المناسبة)- أي بالصورة وقعت المناسبة بين الله وآدم وكذلك بين آدم و زوجه -(و الصورة أعظم) الوجوه (مناسبةً ، وأتّمها) شبها ،(وأجلّها) قرابة ،(وأكملها) حيطةً ، لما به الاتحاد والاشتراك ، وذلك لأنّ الصورة من الشيء تُماثله في هيأته الجمعيّة ومشخّصاته العينيّة ، (فإنّها زوج - أي شفّعت وجود الحقّ -) فالتامّ في تلك الصورة الخاتم لها- يقال له : « الشفيع »، وقد وعدناك بوجه هذه التسمية عن قريب - فهوشفّع الحقّ (كما كانت المرأةُ شفّعت بوجودها الرجلَ فصيّرته زوجا) .

[ظهور التثليث بين الحقّ والرجل والمرأة ، وظهور الحبّ بينهما]

(فظهرت ثلاثة[٢]) في هذه الصورة الشفعيّة :(حقٌّ ورجلٌ وامرأةٌ) وقد استشعرﷺ هذا[٣] التثليث من عبارة تحبّبه النساء ؛ (فحنّ الرجلُ إلى ربّه الذي هو أصله ، حنين المرأة إليه ،فحبّب إليه ربُّه النساء ، كما أحبّ الله مَن هو على صورته ، فما وقع الحبُّ إلاّ لمن يكون[٤] عنه) على ما هو مقتضى أصل المحبّة ؛ (وقد كان) في (حبّه) الأصل (لمن يكون منه ، وهو الحقّ ؛ فلهذا قال :

---

١) عفيفي : ملائكته .
٢) د : عفيفي : الثلاثة .
٣) د : هذه .
٤) عفيفي : تكوّن (وكذا فيما يلي) .

« حُبّب إليّ » ؛ ولم يقل : « أَحببتُ » من نفسه ، لتعلّق حبه بربّه الذي هو على صورته) .

وذلك الحب منه هوالأصل الذي ينشعب منه سائرجزئيّات المحبّة (حتّى في محبّته لامرأته ، فإنّه أحبّها بحبّ الله إيّاه) حبّ الشخص صورته ونفسه ، (تخلقا إلهيّا) يتفرّع على التحقيق الذاتي الذي هو محبّته لربّه ؛ و هذا من خصائص العبارات الختميّة ودقائق إشاراته اللطيفة حيث نبّه بقوله « حبّب إليّ » على ما هو أصل المحبّة - فلا تغفل .

[النكاح أعظم وصلة في النشأة العنصريّة]

(ولما أحبّ الرجل المرأة طلب الوصلة ، أي غاية الوصلة التي تكون في المحبّة) ، وهو الاتّحاد في الجهة الإدراكيّة ؛ وبيّنٌ أن المدارك البشريّة أتمّها شمولا وأعمّها حيطة وموضوعا هو اللمس الذي ما اختصّ شعوره بعضو دون آخر ؛ وأيضا فإنّه هوالذي ظهرت به النسبة الإدراكيّة بصورتها الكماليّة الدوريّة ، فإنّ الملموس هوالذي يصلح لأن ينعكس منه إلى اللامس صورة شعاع اللمس ، الواقع من اللامس على الملموس بعينها ، حتّى يتمّ الصورة الإدراكيّة في دائرتها الكماليّة الأتحاديّة .

وهذامن خصائص اللمس ، إذ المسموع لايتّصل بالسامع من جهة السماع ولا المبصر بالبصركذلك - إلى غيرهما - فالاتّحاد الإدراكيّ المستحصل من هذا المنهج أتمّ و أكمل ؛ ولذلك ترى الاستغراق الذي فيه و الاستلذاذ الذي منه ، لايوازيه شيء من الإدراكات ، ولا يدانيه غيره من صنوف المستلذّات التي في مرتبة الجسمانيات .

(فلم يكن في صورة النشأة العنصريّة أعظم وصلة من النكاح ، ولهذا تعمّ الشهوة أجزاؤه كلّها) ؛ وقد عرفت أنّ الحيطة من آيات الوحدة الإطلاقيّة ، فلذلك يترتّب عليه الاستغراق الكلّي والفناء التامّ .

[حكمة وجوب الغسل بعد الملامسة]

(ولذلك أُمر بالاغتسال منه ، فعمّت الطهارة كما عمّ الفناء فيها عند حصول الشهوة ، فإنّ الحقّ غيور على عبده أن يعتقد أنّه يلتذ بغيره) ، فإنّ الصور الاعتقاديّة - و إن كانت غير مطابقة للواقع - لها ظهور في مرتبة من مراتب الوجود وسلطان فيها ، فرتّب اعتقاد الالتذاذ بالغير - من المتناكحين[1] على تلك الشهوة الموجبة للالتذاذ المذكور- حدثا لا يتمكّن العبد معه عن أداء العبادات والتزام التقرّبات .

(فطهّره بالغسل ليرجع بالنظر إليه) عند التأمّل فيه و فيما يوجبه من تصوّر الالتذاذ بالغير، والاستغراق فيه ، والفناء (فيمن فنى فيه) حقيقة على ما عليه الأمر ؛ (إذ لايكون إلاّ ذلك) ؛ أي لايمكن أن يكون فناء العبد إلاّ فيه ؛ فإنّ الغير لا حظّ له من الوجود .

[شهود الرجل صورة الحقّ في المرأة]

فإذا عرفت أنّ الملتذّ منه بهذا المدرك وغيره من المدارك مَن هو ، فأراد أن ينبه إلى وجه تعيين الشارع بعض المحالّ بالحلّية -كالنساء وغيرها - بالحرمة قائلا :(فإذا شاهد الرجل الحقّ[2] في المرأة كان شهوده في منفعل) فقط ، (و

١) د : المناكحين .
٢) د : بالحق .

إذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه ، شاهَده في فاعل) ؛ فعلم إنّ الشهود في مشهد استحضر به صورة المرأة كان أكمل وأجمع ، (وإذا شاهَده من نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه) -كالمرأة بالنسبة إلى الرجل - (كان شهوده في منفعل عن الحقّ بلا واسطة) تكون لها منزلة الفاعليّة .

(فشهوده للحق في المرأة أتمّ وأكمل) ، ضرورة احتواء مشهدها طرفي الفعل والانفعال ، اللذين قد عبّر عنهما في الحضرات الإلهيّة بطرفي التشبيه و التنزيه ،(وذلك لأنّه يشاهد الحقّ) في هذه المجلاة العظمى (من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هومنفعل خاصة)؛ وقدعلم من هذاوجه كمال الالتذاذالذي في الوصلة النكاحيّة وفي سائر الازدواجات والمصاحبات الجسمانيّة الموجبة لصنوف الإدراكات وفنون اللذّات .

(فلهذا أحب[1] ﷺ النساء ، لكمال شهود الحقّ فيهنّ ، إذ لا يشاهد الحقّ مجرّدا عن الموادّ أبدا)، أي في سائرالمشاهد والمجالي التي في الحضرات الإطلاقيّة والعوالم التقييديّة ؛ (فإنّ الله بالذات غنيٌّ عن العالمين) .

وكأنّك قد اطّلعت على أنّ الغناء المطلق الذي هوالكمال الذاتي ينفي تغاير الثنويّة والسوائيّة التي لايمكن الشهود بدونه أصلا .

(فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعا ، ولم تكن الشهادة إلاّ في مادّة) - و بيّنٌ أنّ الموادّ متفاوتة بحسب الجمعيّة والكمال ، كما أنّ المرائي متفاوتة في صفائها وضيائها ،(فشهود الحقّ في النساء أعظم الشهود) لاشتماله على الوجهين حسبما عرفت آنفا (وأكمله) لأنّها أكثر جمعيّة من سائرالمشاهد المادّية ، لأنّ

---

١) في النسختين : حب . التصحيح من عفيفي .

الجمعيّة الكماليّة التي اختصّ بها الإنسان قد تفرّدت بها على مزيد منها ، حيث أنّها أنزل أفراده ؛ وقد عرفت من قوانين التحقيق أنّ الأنزل أجمع وأكمل ، و لذلك ترى الشهود فيها قد انطوى على أعظم الوصلة ، وهي التي الشاهد يلتذ فيها بجميع الأجزاء الماديّة ؛ (وأعظم الوصلة النكاح) المنطوي على غاية يلتذّ فيها الناكح بجميع الأعضاء الجسمانيّة ، غيرمختصّ بالمشاعرالروحانيّة والبرزخيّة.

[اللمس أنزل المراتب الإدراكيّة وأكملها]

فإنّك قد عرفت أنّ اللمس أنزل المراتب الإدراكيّة وأكملها ، ولذلك ترى مداركه غير مختصّة بعضو دون آخر ، ولا بظاهرالأعضاء فقط ، فله الإحاطة والجمعيّة بحسب شمول الموضوعات والأفراد ، فإنّه ما من حيوان إلاّ وله هذه القوة - سواء كان تامّ الخلقة أو غير تامّها -

وأيضا هوالذي بين سائر المدارك والمشاعر غير محتاج عند إدراكه إلى الواسطة ، كالهواء والضياء في المشعرين الإلهيّين - على ما عرفت - وكذلك كالهواء والرطوبة في الآخرين .

هذا في المشاعر الحسيّة **الظاهرة** ؛ **وأما الباطنة** منها فمحتاجة أيضا إلى ضرب مّا من الصورة - أو ما يجري مجراها - بواسطتها تدرك ذلك ، بخلاف اللمس ، سيّما في الحالة التي هي غاية النكاح ، فإنّك قد عرفت أنّ الإدراك فيها لظهوره بصورته الكماليّة الدوريّة يستتبع لذّة كماليّة لا يوازيها غيرها .

[توجيه محبّة النساء بلسان التحقيق]

هذا وجه خصوصيّته **بلسان الحكمة** المتعارفة الظاهرة ؛ (و) وجه خصوصيّة ذلك **بلسان التحقيق** - الذي هو منتهى أطوار الحِكَم - (هو) أنّه

(نظيرالتوجّه الإلهيّ على مَن خَلقه على صورته)، يعني الإنسان الذي هوغاية الحركة التوجّهيّة الإيجاديّة التي بيديه قد توجّه الحق إليها (ليخلقه[1] فيرى فيه نفسه) .

ووجه المناسبة بينهما هوأنّ الشاهد - هذا - أخذ مشهوده منفعلا بيديه مقابلا له ؛ (فسوّاه) تسوية قابل بها كل جزء من الفاعل زوجه من مقابله ، فتحصل منها صورة دائرة (وعدّله) عند استواء ميزان التقابل بين جملة أعضائه وأجزائه ، حيث لايكون لإحدى الكفّتين رجحان عند كمال التوجّه والحركة الشوقيّة التي هي عبارة عن السعي في ذلك التعديل ، إلى أن يترتّب عليه غايته ، (ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه) لما عرفت أنّ النفخ هو النفَس الرحماني .

فعلم إنّ النكاح له صورة جمعيّة كماليّة ، (فظاهره خلْق ، وباطنه حقّ) وقد سلف لك مما مهّد من الأُصول ، أنّ الباطن هو الذي له الفعل والتأثير .

(ولهذا وصفه بالتدبيرلهذا الهيكل، فإنّه تعالى[2] ﴿ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ وهو العلو) روحانيّا كان أو جسمانيّا لطيفا ، فهو الذي له منزلة الرَجل (﴿ إلى الأَرْضِ ﴾ [٥/٣٢] وهوأسفل سافلين) فإنّها لو لم يكن كذلك ما كان أسفل مطلقا ، إذ لوكان تحتها أسفل ، كان عاليا بالنسبة إليه ، فما كان أسفل مطلقا ، ولايترتّب عليها حكمها الخاصّ بها ، وهوحكم الأُنوثة والأُمومة ، وهوفي الأجسام يختصّ به ركن الأرض (لأنّها أسفل الأركان كلها) .

---

١) عفيفي ، د : ليخلفه .
٢) عفيفي : فإنه تعالى به .

[وجه التعبير في الحديث بالنساء دون المرأة]

ثمّ إنه قد أشار إلى وجه خصوصيّة عبارة « حبّب إليّ » هاهنا ، فأراد أن يبيّن وجه خصوصيّة عبارة « النساء » ، قائلا :(وسمّاهن بـ« النساء » ، وهو جمع لاواحد له من لفظه)، كما أنّ مرتبة الأُمومة هي طرف الكثرة الجمعيّة التي لا يقابلها الواحد ، وتلك الكثرة هي التي باعتبار آخر يقال له الواحد بالوحدة الحقيقيّة ، و هو طرف الأبوّة ؛ و الأول مولد النسب ، والثاني مسقطها - كما عرفت - .

(ولذلك قال ﷺ :«حبّب إليّ من دنياكم ثلاث : النساء») مبيّنا للثلاث به (ولم يقل :« المرأة » فراعى) في اعتبارمفهوم الاشتقاق اللغوي (تأخّرهن في الوجود عنه ، فإنّ « النساءة » : هي التأخير ؛ قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ ﴾)[٩/٣٧]؛ وهو الستر الذي من مقتضى أمرالإظهار والظهور ، وإنّماكان زيادة في الكفر، لأنّ حكم التعيّن الذي به الكفر ومنه الستر، قد غلب على النساء بفضل منه و زيادة ، ولذلك ترى [الف/٣٢٦] الشرع قد أمر عليهن بزيادة من الستر، وذلك من مقتضى أمرالقبول والانفعال الذي يستتبع التأخّر عن الفاعل وما يقبله منه - على مادلّ عليه لفظ النساء - و إليه أشاربقوله : (والبيع بنسيةٍ : تقوّل بتأخير) .

(فلذلك ذكر النساء ، فما أحبّهن إلاّ بالمرتبة) ، ولذلك تراهنّ مغلوبة تحت حكم الرجال ، إذ حكم المرتبة له قهرمان في هذه النشأة الجمعيّة ؛ وذلك لأنّ مرتبتهن التأخّر ؛ (فإنّهن محل الانفعال) ممّن هو في صدد النكاح بهن ؛ (فهنّ له كالطبيعة للحقّ ، التي فتح فيها صور العالم بالتوجّه الإراديّ ، والأمر

الإلهيّ) ، و ازدواجهما عند سراية حكم الجمعيّة فيهما ، و ذلك الازدواج هو (الذي) في هذه النشأة الجمعيّة له وجوه ثلاثة ، قد عبّر عنها في الحديث المذكور بالصور الثلاث .

وذلك (هو نكاح في عالم الصورالعنصريّة)- وقد عبّر عنه بالنساء -(و همّة في عالم الأرواح[١] النوريّة)- و قد عبّر عنه بالطيب ، باعتبار نشر نفحات الآثار منه ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ ﴾ [٥٨/٧] (وترتيب مقدّمات في المعاني للانتاج) وهذا من صورالإظهار . وقد عبّر عنه بالصلاة ، ولانقهار حكم التعيّن في المعاني لظهورسلطان حضرات الاطلاقية فيها طوى عن ذكر العالم في هذه الصورة .

(وكلّ ذلك نكاح الفرديّة الأُولى) ، التي هي مؤدّى الكلمة الختميّة و مقتضى حكمتها الجمعيّة ، وذلك النكاح هو الساري (في كل وجه من هذه الوجوه) الثلاثة ، وأبين الوجوه وأجمعها هو النساء ، لانطوائها على غيرها من الوجهين ، ولذلك قدّمها .

[حبّ النساء ذو وجهين : إلهيّ وشهوي]

(فمن أحبّ النساء على هذا الحد فهو حبٌّ إلهيّ ، ومن أحبّهن على جهة الشهوة الطبيعيّة خاصة) غير عاثر على ذلك الوجه وحدّه (نقصه علم هذه الشهوة) ، فشهوته خاليةٌ عن معناها ، (فكانت صورة بلا روح عنده ، و إن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح ، ولكنّها غير مشهودة لمن جاء لامرأته أولأُنثى، حيث كانت لمجرّد الالتذاذ، ولكن لايدري لمن) ذلك الالتذاذ

---

١) م : العالم الارواح .

وممّن ذلك ،(فجهل من نفسه ما يجهل الغيرمنه ، ما لم يسمه هو بلسانه) الذي هو مصدر الإظهار (حتى يعلم)؛ فالحقّ حينئذ في مكمن الجهل والخفاء ظهورا و إظهارا ، فإنّه ما لم يسمّ محل التذاذه لم يظهر ذلك عند الغير، بقي على ماعليه من الخفاء .

والحاصل أنّ العارف بمحلّ الالتذاذ يظهر ذلك عند نفسه ويظهر للغير ، والجاهل به يخفى عنده ذلك ويخفى للغير ، و إن كان الالتذاذ نفسه ظاهرا له ولغيره (كما قال بعضهم) :

(صحّ عند الناس أنّي عاشقٌ * غير أن لم يعرفوا عشقي لمن ؟) .

وهذا خفاؤه بالنسبة إلى الغير ؛ وأمّا بالنسبة إلى نفسه فكذلك ، و إليه أشار بقوله : (كذلك هذا أحبّ الالتذاذ ، فأحبّ المحلّ الذي يكون فيه - وهو المرأة - ولكن غاب عنه روح المسألة) وهوالعلم بالمرأة ، (فلو علمها لعلم بمَن التذّ ، و مَن التذّ ، فكان كاملا) لجَمعه بين مرتبتي الظهور و الإظهار ، الكاشفين عن الشعور والإشعار .

[نزول درجة المرأة عن الرجل ، والمخلوق عن الخالق]

(وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل- بقوله :﴿ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ [٢/٢٢٨] - نزل المخلوق على الصورة) - يعني الإنسان الكامل ، الذي صورة[١] تمامه الخاتم - (عن درجة من أنشأه على صورته) يعني الحقّ ، وتفاوت الدرجتين في الرتبة يقتضي تباين الحكمين (مع كونه على صورته) .

---

١) د : صور .

(فتلك الدرجة التي تميّز بها عنه)- أي عن المخلوق على الصورة بها - (كان غنيًا عن العالمين) ؛ فإنّ تلك الدرجة هي مبدء خصوصيّته الامتيازيّة وذلك المبدء هو المعبّر عنه بالغناء[1] المطلق .

ولما كان الغناء[2] إذا اعتبر مقيدا بأن يكون عن العالمين أثبت العالَم في مقابلة الحقّ ، ولا يكون غنيًّا عنه حينئذ إلاّ به ، فظهر الفاعليّة له أولاً ، و لذلك قال : (وفاعلا أولا ، فإنّ الصورة) أيضا لها الفعل ، إلاّ أنّه (فاعل ثانٍ ، فما له الأولية التي للحقّ) وهو التقدّم الرتبي الذي هو مبدء الخصوصيّة الامتيازيّة .

(فتميّزت الأعيان بالمراتب)، والعارف هو الذي يعلم الأعيان بعلاماتها الخاصّة بها ، وتعرف كلا بسيماهم - على ما عليه أهل الأعراف من الرجال - (فأعطى كل ذي حقّ حقّه)، وهو وجهه الخاص به على ما يراه به (كلّ عارف)؛ وقد عرفت أنّ أصل هذه النسبة المؤلفة إنّما هو من الحقّ ، حيث أنّه الفاعل الأول من الصورتين المتماثلتين .

(فلهذا كان حب النساء لمحمد ﷺ عن تحبّب إلهيّ ، و إنّ الله ﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾ [٢٠/٥٠] وهو عين حقّه) الذي أعطاه العارف .

وهاهنا نكتة **تلويحية** حيث أن ذلك الإعطاء إذا نسب إلى العبد العارف يكون حقّه ، و إذا نسب إلى الحق يكون خلقه .

---

١) د : بالفناء .
٢) د : الفناء .

(فما أعطاه إلاّبما استحقه بمسمّاه ، أي بذات ذلك المستحق) كما للخاتم[١] بالنسبة إلى الفرد الأول .

(و إنما قدّم النساء لأنّهنّ محالّ الانفعال) الذي هو من مقتضى القابليّة الأُولى ، فلها رتبة التقدّم (كما تقدّمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة) إذ لا يتقدّم الطبيعة على الموجود بالمادّة ، فإنّها مادة الكلّ ، علويّات كانت أو سفليّات ، وذلك لأنّ للطبيعة - على عرفه الخاصّ - لها العموم ، وهوالمطابق لإطلاق أساطين الحكمة من القدماء - كما عرفت تحقيقه - و إليه أشاربقوله :

[ليست الطبيعة إلا النفَس الرحماني]

(و ليست الطبيعة على الحقيقة إلاّ النفَس الرحماني ، فإنّه فيه) أي في النفس الرحماني- المعبّرعنه بالنفخة في بعض موارده القرآنية المعربة -(انفتحت صورالعالم ، أعلاه وأسفله) أي الأجرام الكثيفة الهيولانيّة ، والأرواح اللطيفة النورانيّة ومابينهما من الأعراض؛ وكذلك ينبغي أن يفهم من عبارة ﴿ السماوات والأرض وما بينهما ﴾ على تخالف صيغها وتباين نسبها ، و إلى ذلك المعنى أشار بقوله : (لسريان النفخة من[٢] الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام) تعليلا لما ذكر من التعميم الذي للطبيعة ، المعبّرعنها حقيقة بالنفس الرحماني[٣] ؛ والنفخة أيضا عبارة عنها .

ثمّ إنّ السماوات العُلى والأرضين السفلى وإن كان كلّهامجالي الحقّ ومظاهره

١) د : كالخاتم .
٢) عفيفي : في .
٣) د : حقيقة بالنفس النفس الرحماني .

بلسان الجمع الوجوديّ ، ولكن بلسان التفصيل الكتابيّ فيه تفرقة وتمييز ؛ فإنّ طرف الأجرام الهيولانيّة السفليّة الأرضيّة له جهة اختصاص بتلك المظهريّة ، حيث أن الأحديّة الجمعيّة به ظهرت على مجالي العيان ، ولذلك ترى الفاتحة التي هي أُمّ الكتاب ، الكاشف عن التفصيل بما عليه ، قد ورد فيها - على ما ستطلع عليه -:« إنّه منصَّف بنصفين، أحدهما للحقّ خاصّة ، والآخرللعبد » و إلى ذلك أشاربقوله : (خاصة) أي سريان النفخة لظهور الأجرام الهيولانيّة والعوالم الكيانيّة ، له خصوصيّة خاصة به .

(وأما سريانها لوجود الأرواح النوريّة والأعراض) التي هي الواسطة بين الطرفين - كما قد اطلعت على وجه تحقيقه في المقدّمـة (فذلك سريان آخر) غير ما له خاصّة .

[رجوع إلى التأمّل في لفظ الحديث]

(ثم) إنّه من جملة غرائب حِكَم هذا التركيب البديع الختمي (إنّه عليه السلام غلّب في هذا الخبرالتأنيث على التذكير ، لأنّه قصد التهمّم بالنساء) المكنى بها هاهنا عن الطبيعة التي هي أصل صور العالم ، (فقال : « ثلاث »[1] ولم يقل : « ثلاثة » بالهاء الذي هولعدد الذكران ، إذ فيها[2] ذكر الطيب - وهو مذكّر- وعادة العرب أن يغلّب التذكيرعلى التأنيث، فتقول :« الفواطم وزيدخرجوا » ولا يقول :« خرجن » ؛ فغلّبوا التذكير - و إن كان واحدا - على التأنيث - و إن كنّ جماعة ؛ وهو عربي) قدأبكم مصاقع الصفحاء ببلاغة عربيّته المبين وبيانه المتين (فراعى - عليه الصلاة والسلام - المعنى الذي قصدبه في التحبّب

١) كما ذكرنا لم يرد كلمة « ثلاث » في جوامع الحديث فلايصح ما يبني عليه الماتن من الوجوه .
٢) عفيفي ، د : إذ وفيها .

إليه) بدون اختيارمنه في ذلك ، حيث أُسند إليه حبّب ، دون « أحببت » ليدلّ على أنّ ذلك التهمّم والتحبّب بالنساء من أُصل الخلقة الإلهية؛ فإنّ ذلك (مالم يكن يؤثّر) بنفسه (حبّه) على ما هو مؤدى قوله : « حبّب إليّ » ، و يكون سلطانه مستوليا عليه ، حيث جمع منهن غاية ما يجمع[1] من الكثرة - يعني أنهاها ، وهي التسعة - فلابدّ وأن يكون من أصل جبلّته الختمية ،كما علم تحقيقه و وجه لميّته في **المفاحص**[2] - .

فتأمّل ما استشعر منه الخاتم - صلوات الله عليه - بهذا التركيب المعرِب والكلام الكامل ، على ما نبّهت على خصائص مفرديه أولا ، يعني « حبّب » و « النساء » ، وعلى خصوصيّة التركيب والنسبة الإسناديّة بينهما ثانيا ؛ من لطائف الحكم الإلهية الختميّة ، الدالّة على علوّ مرتبة كاشفها في الأكمليّة .

وذلك أيضا من مقتضى أصل الجبلّة ، كما أشار إليه بقوله : (فعلّمه الله مالم يكن يعلم ، وكان فضل الله عليه عظيما[3]) وذلك الخصوصيّة أنّه عرف رتبة النساء في أمرالإظهار، الذي هو بصددتكميله ،(فغلّب التأنيث على التذكير) ظاهرا ، وما أهمل في ذلك التغليب حكم التذكير أيضا ، حيث عبّر عن صورة التغليب (بقوله :« ثلاث »- بغير« ها ») وهوعلامة التأنيث في لغة العرب .

[تأمّل في ترتيب المذكورات في الحديث]

(فما أعلمه ﷺ بالحقائق) عند الإبانة عن مراتبهم في مدارج الإظهار و

---

١) د : غاية بالجمع .
٢) يراجع الورقة (٦١) من مخطوطة المفاحص .
٣) ﴿ وَ أَنْزَلَ الله عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَ الحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ الله عَلَيْكَ عَظِيماً ﴾ [١١٣/٤] .

مكامن الخفاء (وما أشدّ رعايته للحقوق) حيث[1] أعطى كل شيء ما هو حقه في مراقي كماله عند الإنباء عنه بكلامه .

[وجه تقديم ذكر النساء]

(ثمّ إنّه) من جلائل خواصّ هذا التركيب أنّه (جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث) موافقا لما في الوجود من القابليّة الأولى والصورة الخاتمة لها[2] (وأدرج بينهما المذكر) إدراج المعنى في الصورة المحيطة به من الطرفين ، و إدراج[3] المتكلم به بين أُمّه والكلمة الكاملة المنبئة عن الرسالة الختمية ؛ (فبدأ بالنساء) التي هي صورة القابليّة الأُولى ، التي هن مولد الكلّ ظهورا (وختم بالصلاة) التي هي الصورة الخاتمة التي هي مجمع الجميع ، من الفاتحة إلى الخاتمة إظهارا .

(وكلتاهما تأنيث ، والطيب بينهما كهو في وجوده ، فإنّ الرجل مدرج بين ذات ظهرعنها وبين امرأة ظهرت عنه ، فهوبين مؤنّثين)، فإنّ التأنيث قد يكون من نفس الجمعيّة الكماليّة والإحاطة الذاتيّة ، التي لايمكن أن يكون في مقابلته شيء - فضلا عن الذكَر- وهو المعبّر عنه بـ« غير الحقيقي » في عرف النحو و أدب العربيّة ، وقد يكون باعتبار مقابلته للذكر الذي هو من نوعه ، و هو المسمّى بالحقيقيّ في ذلك العرف ، وذلك لأنّ « النون » الذي هو مظهر العين إذا قورن « بالتاء » الذي منه ثوران موادّ الثنويّة لكثرة تفرقتها ، يقتضي إنفاذ حكم الجمع والكثرة ، وهو أن يتولّد من أكمام الجمعيّة ذات الكثرة ثمرة جمعيّة

---

١) د : فحيث .
٢) د : - لها .
٣) د : وادرج .

أُخرى ، إذ ما من كثرة اجتمعت إلاّ ولابدّ وأن يتولّد منها شيء آخر ؛ ومن هاهنا قيل : « كلّ جمع مؤنث » .

وقد عرفت أن الكثرة قد تطلق على ما يكون في الوحدة الحقيقيّة ، وهي التي بها تسمى « كلا » ، وبهذا الاعتبار نسب إليه الأنوثة ، وهو كثرة اعتباريّة غير حقيقيّة ، فكذلك الأُنوثة التي تتفرّع عنها ؛ وقد تطلق الكثرة على ما في مقابلة الوحدة وهي الكثرة الحقيقيّة [١]، فكذلك الأُنوثة المتفرّعة عليها ؛ وعرف العربيّة هاهنا طابق التحقيق، ولذلك بيّن المؤنثين بقوله :(تأنيث ذات وتأنيث حقيقي) ، وجعل التأنيث الحقيقي في مقابلة تأنيث الذات .

(كذلك النساء) في العبارة الختميّة التي هي الصورة الكاملة للكلّ (تأنيث حقيقي ، والصلاة تأنيث غير حقيقي ، والطيب مذكّر بينهما[٢]) فوقوع الطيب هاهنا في هذه الصورة الإظهاريّة الكلاميّة (كآدم بين الذات الموجود هوعنها ، وبين حوّا ، الموجودة عنه) في الصورة الظهوريّة الوجوديّة ، هذا على مذهب من جعل الذات مصدرا بدون توسّط ولا تسبّب .

(وإن شئت قلت : الصفة) ، على ما ذهب إليه المتكلّمون ، ممّن جعل الصفة زائدة على الذات (فمؤنّثه أيضا ، وإن شئت قلت : القدرة) على ما هو راى جمهور العامة ، فمؤنثة أيضا ، (فكن على أيّ مذهب شئت ، فإنّك لا تجد إلاّ التأنيث يتقدّم ، حتى عند **أصحاب العلّة**)- يعني الفلاسفة - وفي التعبير عنهم بهذه العبارة لا يخلو عن نكتة ، وذلك لأنّهم (الذين جعلوا الحق علّة في وجود العالم ، والعلّة مؤنثة) .

---

١) « فكذلك الانوثة التي ... الكثرة الحقيقية » تكررت في د .

٢) د : هيهنا .

ومن اللطائف الكاشفة عن هذا السرّ أنّه لا يمكن أن يشار إلى الهويّة الإطلاقيّة إلاّ في طيّ الثنويّة التقابليّة وصورتها الكاشفة عنها ، وتلك الثنويّة هي التي بها ظهرت الكثرة بمحوضتها ، بدون نسبة جمعيّة ولا سمة وحدة ، إذ لو اعتبرت النسبة معهما كان ثلاثة بالضرورة ، وذلك كما تراه في عبارة الإله و العبد ، والخالق والخلق ، والحقّ والعالم ، والمعشوق والعاشق ، والعلّة والمعلول وغير ذلك .

فمن لم يكن له قوّة الوصول إلى المشهد الجمعيّ وطوى الإطلاق الذاتي بما اعتاد عند السلوك في مسالك ترقّيه من التلبّس بنعلي التقابل ، والتوسّل لدى الانتهاج فيها بهما، فإنّهم قدضعف أقدام سعيهم على طيّ[1] ذلك الطوى الكماليّ ، مجرّدا عن ذينك النعلين ، فلذلك لا يعبّرون عن مشهدهم إلاّ بصيغة التأنيث ، والتأنيث والتثنّي من وادٍ واحد عند من تصفّح **الألواح الحرفيّة** ؛ وفي قوله تعالى :﴿ إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثًا ﴾[٤/١١٧] إشارة جليّة إليه لمن تدبّرفيه .

ومن تلك اللطائف أيضا : أنّ القابليّة الأصليّة - التي هي [الف/٣٢٧] أُمّ التعيّنات كلّها - قد ظهر سلطانها فيمن انتسب إليها من أولادها المتشبّهين بها ، المائلين إليها من جهة سفليّتها ، دون المتشبّهين منهم إلى الآباء العلى، وقد عرفت فيماسلف لك إنّ أولاد آدم ، منهم من استفاض من الصورالوجوديّة الكاشفة ، وهم **أصحاب الكشف** والوجود ، وهم أبناؤه المماثلون لآبائهم ؛ ومنهم من استفاض من الصور الكونيّة الحاجبة ، وهؤلاء **أهل العقل** والبرهان ، وهم بناته المماثلات لأُمّهاتهم .

---

١) د : ملى .

و إذا تقرّرهذا ظهر أنّ المنتسبين إلى الأمّ[١] إنّما يشيرون أبدا إلى محتد نسبتهم لا يتجاوزون عنه أصلا .

[وجه ذكر الطيب بعد النساء]

(وأمّا حكمة الطيب وجعله بعد النساء) - وهما حكمتان - (فلما في النساء من روائح التكوين) والفعل ، فإنّ أصل ما هي عليه إنّما هو التكوّن والانفعال ، والكلمة الجامعة لابدّ وأن تكون مع جمعيّتها للأطراف متناسبة الأحكام ، والنساء - مع أنّها في أصل طبيعتها لها الانفعال - فيها رائحة الفعل[٢] أيضا ، بتلك الرائحة تناسب الطيب ،(فإنّه « أطيب الطيب عناق الحبيب ») أي أشدّه تأثيرا (- كذا قالوا في المثل السائر -) الذي به يتكلّم لسان الوقت في كلّ زمان .

فظهر من هذا الكلام وجه المناسبة بينهما ، وحكمة التعرّض للطيب ، و هو **الأول** من الحكمتين .

وأمّا بيان ترتيبه - **وهوالثاني** منهما - فهوأنّ النساء عبارة عمّا عليه الأصل من القابليّة والانفعال ، المعبّر عنه في لسان الشريعة بالعبوديّة .

(ولما خلق عبدا بالإصالة) ، أي قدّره على ما عليه في أصل جبلّته و خلقته (لم يرفع قطّ رأسه إلى السيادة) التي هي مقتضى الفعل والظهور،(بل لم يزل ساجدا) على جهة عبودته و وجهة عبادته (واقفا مع كونه منفعلا)

---

١) د : الى الدم .
٢) د : رائحة لفعل .

غير متجاوز عنه أصلا (حتّى كوّن الله عنه ما كوّن ، فأعطاه) الله (رتبة الفاعليّة) و الظهور بها (في عالم الأنفاس) ، بصورها المظهرة[١] الكلاميّة ، الكاشفة عن سيماء الكلّ[٢] .

فعلم إنّ عالم الأنفاس والمرتبة الكلاميّة (التي هي الأعراف الطيّبة) متأخّرة عن العبد ، متكوّنة عنه بالكون الإلهي ، (فحبّب إليه الطيب) الذي هو آخرالمراتب ، فإنّه إشارة إلى مرتبة النفَس الرحماني ، الذي هو مادّة الكلام و هو صورته ، (فلذلك جعله بعد النساء) التي هي كناية عن القابليّة الأُولى ، فهما صورتا الأول والآخر ، والصلاة هي صورة الجمعيّة التي بها يصل الأول بالآخر .

(فراعى) ﷺ في قوله هذا (الدرجات التي للحقّ في قوله : ﴿ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ ﴾) [١٥/٤٠] فإنّك قد عرفت أنّ النفس الرحماني - الذي قد عبّرعنه في بعض الاعتبارات بالطبيعة - جامع لجميع الدرجات والمراتب ، و﴿ ذُوالعَرْش ﴾ إشارة إلى ذلك النفس ، المنتسب إلى الرحمان (لاستوائه عليه باسمه الرحمان ، فلايبقى فيمن حوى عليه العرش) - من الصور الجسمانيّة والجسدانية والروحانيّة ، والمعاني الأسمائيّة والحقائق الإلهيّة - (من لاتصيبه الرحمة الإلهيّة ؛ وهو) الذي أشار إليه (قوله : ﴿ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾[١٥٦/٧] والعرش وسع كل شيء ، والمستوى الرحمان) .

فملخص هذا الكلام أنّ الخاتم - صلوات الله وسلامه عليه - هو الذي

---

١) د : المطهرة .

٢) السيماء : العلامة والهيأة . د : سيما لكل .

كان عبدا بالإصالة ، ما فيه غير محض القابليّة وكمال الانفعال ، حتّى كوّن الله فيه ما كوّن[1] ، إلى أن ظهر صورة شخصه من العرب ، وأعرب عن الكلّ بكلامه (فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم ، كما قد بيّناه في غير موضع من هذا الكتاب ، ومن **الفتوح المكي**) .

(و) مما يدلّ على ما ذكرناه في معنى الطيب وأنّه صورة الالتحام الذي في النكاح الساري في جميع الذراري ، إنّه (قد جعل الطيب تعالى في هذا الالتحام النكاحي) الذي[2] لشخص الخاتم (في براءة عايشة)[3] التي هي أقرب النساء والزوجات إليه (فقال : ﴿ الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَ الْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَ الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّأُونَ مِمَّا يَقُولُونَ ﴾)[٢٤/٢٦] من

---

١) فمن هاهنا قالت أئمة أهل البيت صلوات الله عليهم بلسان الختمية المحمدية ما محصله أن لهم عليهم السلام مقامات أربعة : **مقام البيان** ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [٤٢/١١]، فإنهم لهم مَثَل الله الأعلى ، ومَثَل الشيء هو صورته الكاشفة عنه ، ثم **مقام المعاني** ، فإنهم عليهم السلام لهم عين الله الناظرة ، وأذنه الواعية ، ويده الباسطة ، ولسانه الناطق ، ووجهه المضيء ، و ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله ﴾ [٢/١١٥]، وجنبه العلي ، واسمه الرضي - إلى غير ذلك من معانيه تعالى ؛ ثم **مقام الأبواب** ﴿ وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ ﴾[٦/٥٩] والمحمدية المطلقة تخصيصه الكلية الواسعة مفتاح المفاتيح ؛ ثم **مقام الإمامة** ، والإمام من الأمومة والأُمية ؛ فانهم لهم مولد الكل في الكل ، كما قال صلى الله عليه وآله :« ياعلي أنا وأنت أبوا هذه الأمة »، يعني من الأمة كلية الخليقة ؛ فسائرالأنبياء والأولياء الأوصياء عليهم السلام - فضلاعن غيرهم من الأولياء والورثة وعلماء السادة والحكماء ذوي العلم والمعرفة والفقهاء القادة - إن هم إلا مجالي مقاماتهم ومظاهر كمالاتهم عليهم السلام ، فهم صلى الله عليهم نور الله تعالى ، هم الكل في الكل وسادة الجل والقل . فمن هاهنا صار معرفتهم بالنورانية و طاعتهم بالنورانية معرفة الله وطاعته ، تعالى عن الشبه والشريك وحده وحده لاشريك ولاشبيه ولانظير له - نوري .

٢) د : الذي .

٣) لا يخفى أن كون قضية الإفك ومانزل فيها من القرآن في شأن عايشة ممارواه العامة ، ولكن الوارد في أحاديث أهل بيت العصمة عليهم السلام أنها كانت في شأن مارية القبطية .

الخباثة التي قد نسبوها إليهم ؛ إذ الطيّب لايخرج منه إلاّ الطيّب ، (فجعل روائحهم طيّبة) والأقوال المتعلّقة بهم ، الدالّة[1] على أحوالهم مبرأة عن النقص والخبث (لأنّ القول نفس ، وهوعين الرائحة ، فيخرج بالطيّب ، وبالخبيث ، على حسب ما يظهر به في صورة النطق) من الدلالة على الأعيان وأحوالها ، صدقا كان أو كذبا .

[وجه كون شيء طيّبا أو خبيثا]

(فمن حيث هو إلهيّ بالإصالة) وأنّه صورة من صورالنفَس الرحماني (كله طيّب فهو) بهذا الاعتبار (طيّب ، ومن حيث ما يحمد و يذمّ) بلسان التفصيل (فهو طيّب وخبيث) ، وهذا التفصيل لا يتعلّق بالأعيان أنفسها ، بل إنما يتعلّق ذلك بأحكامها المترتّبة عليها ؛ (فقال ﷺ في خبث الثوم [2]:« هي شجرة أكره ريحها » ، ولم يقل : « أكرهها » ؛ فالعين لا يُكره ، و إنما يُكره ما يظهر منها) مما يخالف العرف أو طبعه أو غرضه المطلوب ، أو الشرع الذي في زمانه ، أو يكون ناقصا عن كماله وغايته المطلوبة منه ، فمبدء الكراهة منحصر في هذه الصور الخمس ، لا مزيد عليها ، كما لايخفى أمره على الذكيّ ، و إليه أشار[3] بقوله :

[مبدء الكراهة محصور في خمسة]

(والكراهة لذلك إمّا عرفا ، أو بعدم ملائمة طبع[3]، أو غرض ، أو شرع)

---

١) د : الدلالة .
٢) مسلم : كتاب المساجد ، باب (١٧) نهى من أكل ثوما ...، ٣٩٥/١ . المسند : ١٢/٣ . كنز العمال : ٢٦٨/١٥ ،ح٤٠٩١٥ .
٣) د : اشارة . ٣) عفيفي : أو بملاءمة طبع .

والظاهر من السياق أن يكون « الشرع » منصوبا ، و يكون عطفا على قوله : « عرفا » ، ولكن إنّما جعل كذلك ليدلّ على أنّ العرف إنّما يحكم على الأشياء بما ظهر عنها كراهة وقبولا بمجرّد الاعتياد ، ليست له غاية صحيحة تكون مبدء لذلك الحكم .

وأمّا غير ذلك ، فلابدّ وأن يكون ذا غاية صحيحة ، راجعة إلى الحاكم - وهو الكاره هاهنا - أو إلى المحكوم عليه - وهوالمكروه - أمّا الأول فمنحصر في الصور الثلاث : أعني الطبع والغرض والشرع ؛ فغاية حكم الكراهة ومبدؤه في هذه الثلاثة المذكورة تتعلّق بصاحب الكراهة ، وهوالكاره .

وقد تتعلّق مبدء الكراهة بالمكروه ، وهوالرابع ، و إليه أشار بقوله : (أو نقص عن كمال مطلوب) عطفا على عدم ملائمة .

وهذه الوجوه لها **حصر عقلي** : وهو أنّ مبدء ذلك الحكم إمّا أن يكون مما يتعلّق بالمكروه ، وهوالنقص عن الكمال المطلوب منه - وهوالقسم الأخير - أو ممّا يتعلّق بالكاره .

وذلك إنّما يتحقّق في أربع صور : فإنّ مايتعلّق بالكاره من مبدء الكراهة إمّا أن يكون مجرّد الاعتياد ومشاهدة أبناء زمانه من المشاركين له في مرتبته على ذلك الكراهة ، ليس له غاية صحيحة وراء ذلك ، كما هوالمشاهَد من تلبّس كلّ صنف بضرب من اللباس - يكره غيره .

أو يكون له غاية صحيحة وراء ذلك ، وهي لاتخلو عن الوجوه الثلاثة ، فإنّه إمّا أن يكون من طبعه كالاستراحات البدنيّة التي تأبى الطبيعة خلافها ؛ أومن النواميس المنزلة الشرعيّة كمافي المكاره الشرعيّة ؛ أومن النفس وعلوّها التجوّهيّة

كالقناعة بالأوضاع المتّصفة ، وذلك هوالمعبّر عنه بالغرض ؛ و إلى ذلك الحصر أشار بقوله : (وما ثمّ غير ما ذكرناه) .

[تقسيم الخبيث والطيّب إلى مابالذات وما بالنسبة]

(ولما انقسم الأمر) بحسب ما يظهر من الأعيان (إلى خبيث وطيّب - كماقررناه) من أنّ الأعيان أنفسها لا يكره ، و إنّما يكره ما يظهر منها - ولذلك (حُبب إليه) يعني إلى الخاتم ، الذي بيده أزمّة أمرالإظهار (الطيّب ، دون الخبيث) ، تحبّبا إلهيّا على ما هومقتضى ختمه الكمالّي ، وهوغير الحبّ الطبيعي الذي له من حيث أنّه إنسان ، فإنّ طبيعة الإنسان من حيث هي مائلة إلى الطيّب والخبيث .

وهذا أيضا من خصائص عبارة «حبّب إليّ»، فإنّ الإنسان قد يكون الخبيث عنده هوالطيّب ، و يميل إليه ميل حبّ طبيعيّ ، حسبما له من المناسبة الطبيعيّة التي في هذه النشأة العنصريّة الامتزاجيّة ؛ التي لابدّ له من التعفّن ، حتى يحصل المزاج ، والملأ الأعلى - المفارق عن الهيولانيات - هو المائل إلى الطيّب بالذات .

(و) لذلك تراه (قد وصف الملائكة بأنّها تتأذّى بالروائح الخبيثة) التي تتبع المزاج الإنساني ، لما (في هذه النشأة العنصريّة من التعفين ، فإنّه مخلوق ﴿ مِنْ صَلْصَالٍ ﴾)- وهوالطين الجافّ[1] المنتن - وأشار به إلى المزاج الأول النباتيّ الذي له ،﴿ مِنْ حَمَإٍ ﴾ وهوالطين المنتن الأسود ، وأشار به إلى المزاج

---

١) م : الحاف .

الحيوانيّ الذي له في ثاني الحال ، وذلك إذا تغيّر بضرب آخرمن الطرق المسنونة الواضحة الاعتداليّة حصل المزاج الإنساني الذي هوالثالث من المراتب ، و إليه أشار بقوله : ﴿ مَسْنُونٍ ﴾ [١٥/٢٦] .

وفي سائر المراتب لابدّ له من التغيير ، و إليه أشار بقوله : (أي متغيّر الريح) ، والملائكة لصفاء روحانيتها عن التغيّر المذكور جملة يتنفّر عنها بالطبع ، (فتكرهه الملائكة بالذات) و لا يدلّ على كراهته في نفسه ؛ فإنّ الطبائع متخالفة ، والكراهة بحسب الملائمة التي مبدؤها الطبيعة .

(كما إنّ المزاج الجُعَلي يتضرّر برائحة الوَرد ، وهي من الروائح الطيّبة) في نفسها ، (فليس الورد عند الجُعَل بريح طيّبة) ، فالذي يكره بطبعه من ميله[1] الذاتي وحبّه المزاجي - لا التحبّب الإلهي - سبيله في كراهة الأشياء سبيل الجعَل ، و إليه أشار بقوله :(ومن كان على مثل هذا المزاج صورةً ومعنىً)- يعني في المكاره الحسيّة الجسمانيّة التي تخالف طبعه صورة ، والعقليّة الروحانيّة التي تخالف أغراضه معنى ، كما لذوي العقائد التقليديّة من أصحاب الأغراض النفسانيّة -(أضرّ به الحقّ إذا سمعه)- كما أضرّ بالجُعَل رائحةُ الوَرد -(وسرّ بالباطل) سروره بالرائحة الخبيثة .

(و) الذي يدلّ على ذلك في القرآن (هو قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ ﴾ ووصفهم بالخسران فقال : ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ [٢٩/٥٢] ﴿ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ ﴾) [٦/٢٠] في عدم الإدراك والكمال العلمي الذي هو أصل بضاعة السفر الوجوديّ ، والحركة الحبّية ؛ (فإنّه مَن لم يدرك

١) د : ميل .

الطيّب من الخبيث فلا إدراك له) - إذ من شأن الإدراك التمييز- .

(فما حبّب إلى رسول الله ﷺ) بالتحبّب الإلهيّ دون حبّه الطبيعيّ و النفسانيّ (إلاّ الطيّب من كلّ شيء ، وما ثمّ) في مشهده الختميّ ومقامه المحمود (إلاّ هو) ، يعني الطيّب من كلّ شيء بالتحبّب الإلهيّ ؛ لا الحبّ المزاجيّ .

[هل يمكن رفع الخبيث عن العالم]

(وهل يتصوّر أن يكون في العالم مزاج لايجد إلاّ الطيّب من كلّ شيء ولا يعرف الخبيث) من حيث المزاج والطبيعة ، لا بالتحبّب الإلهيّ ،(أم لا) ؟

قلنا : هذا لايكون ، فإنّا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر منه العالم ، و هو الحقّ ، فوجدناه يكره ويحبّ) بهويّته[1] الإطلاقيّة المحتوية على الأضداد و تعانق الأطراف ،(وليس الخبيث إلا مايكره والطيّب إلاما يحبّ ، والعالم على صورة الحقّ ، والإنسان على الصورتين): صورة العالم وصورة الحقّ ؛(فلا يكون ثَمّ) في الإنسان وعالمه الجمعي (مزاج لايدرك إلاّ الأمر الواحد من كلّ شيء ، بل ثمّ مزاج يدرك الطيّب من الخبيث ، مع علمه بأنّه خبيث بالذوق ، طيّب بغير الذوق ؛ فيشغله إدراك الطيّب منه عن الإحساس بخبثه) .

(هذا قد يكون ؛ وأمارفع الخبَث من العالم - أي من الكون) الذي هو منشأ حدث الحدوث وخبث الخبث - (فإنّه لا يصحّ ، ورحمة الله في الخبيث والطيّب) على السواء من حيث الوجود (والخبيث عند نفسه طيّب ، والطيّب عنده خبيث)، ضرورة أنّ أحد المتقابلين بالقياس إلى مقابله في نقص وخبث

١) د : بهوية .

عند منعه ظهور أحكامه الخاصّة به ، (فما ثَمّ شيء طيّب إلاّ وهو من وجه في حقّ مزاج مّا خبيث ، وكذلك بالعكس) .

ثمّ إنّ هاتين المرتبتين - المشار بهما الى القابل والفاعل - قد احتوتا على سائر مراتب الظهور .

[الصلاة]

(و أمّا الثالث الذي به كملت الفرديّة) الختميّة[١] (فالصلاة) التي هي الجامعة لأمرالإظهار، والقائمة بتفصيل أحكامه كلّها ؛ وإذ كان مرتبة الإظهار[٢] الكماليّ الفرديّ هي التي انبسط بها عين الحقيقة الختميّة بعد جعل من الخاتم عندوضعه الصورالكاشفة عن ذلك (فقال «وجعلت قرّة عيني في الصلاة ») .

و إنما خصّ انبساط عينه الختميّة بالصلاة (لأنّها مشاهدة) وذلك أنهى مراتب الإظهار ، المثبت للعبد المشاهد والحق المشهود ؛ (وذلك لأنّها مناجاة بين الله وبين عبده ، كما قال :﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴾) [١٥٢/٢] ، وما لم يتمّ ظهور الطرفين - كلّ منهما على الآخر- لا يتحقّق الإظهار بكماله .

[الصلاة مقسومة بين العبد والمعبود]

والصلاة هي العبادة الجامعة بين الظهورين ، المستتبع للإظهارين الكماليّين أعني إظهار العبد والحقّ في المرتبة الكلاميّة الذكريّة ، التي هي أنهى مدارج الإظهار وأتمّها ؛ (و) ذلك لأنّها (هي عبادة مقسومة بين الله و بين عبده

---

١) « الختمية » مشطوب عليه في د .
٢) د : + الختمية .

بنصفين : فنصفها لله ، ونصفها للعبد) ؛ فإن الإظهار إنّما يتحقّق كذلك ، إذ لابدّ له من مظهر وظاهر ؛ فالصلاة - التي هي الدعوة التامّة للحق ، والصورة الكاملة لإظهاره - لابدّ وأن تكون منصّفة بنصفين .

(كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى إنّه قال[1]: « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين : فنصفها لي ونصفها لعبدي ، ولعبدي ما سأل ») ؛ فإنّ أمر الإظهار راجع إلى طلب العبد وسؤاله ، والصلاة هي غاية ذلك الطلب ، و قصارى قصده وحركته ؛ فللعبد زيادة نصيب وسهم في هذه القسمة ، حيث أنّه [الف/٣٢٨] قد اختصّ فيه بإجابة سؤاله و إنجاح مطلوبه .

هذا لسان الإجمال وأما **لسان التفصيل** في ذلك التقسيم ، فهو الكاشف عنه قوله :(يقول العبد :﴿ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾. يقول الله : « ذكرني عبدي»)؛ فإنّه مشتمل على اسم الله الجامع ، مصرّحا فيه بالرحمتين -كما سبق بيانه - وهو غاية الإظهار الذكري .

(يقول العبد ﴿ الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾؛ يقول الله «حمدني عبدي») فإنّ الحمد تعريف للمحمود ، وأتمه ما هو بصفات الأُلوهيّة والربوبيّة في صورة العالمين (يقول العبد ﴿ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ يقول الله :« أثنى عليّ عبدي ») فإنّ الثناء ما يُذكر من المحامد ، فيثنّى حالا فحالا ذكره ، فهو إشاعة الحمد و التعريف وتكراره ، وبهذا الاعتبار تسمّى سورالقرآن « مثاني » ، لأنّها تكرر وتثنّى على مرور الأيّام .

---

١) الترمذي : كتاب التفسير ، سورة البقرة ، ٥/٢٠١ ، ح٢٩٥٣ . وجاء مايقرب منه في أمالي الصدوق : الحديث الأول من المجلس الثالث والثلاثون ، ٢٣٩ .

(يقول العبد :﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ يقول الله :« مجّدني عبدي ، فوّض إليّ عبدي ») على ما هو مؤدّى المالكيّة ومقتضاها من العظمة و الاختيار ، (فهذا النصف كلّه له خالصا ؛ ثمّ يقول العبد :﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يقول الله : « هذا بيني وبين عبدي ») ؛ لما قد تقرّرأن بين كلّ من المتقابلين لابدّ أن يكون جامع يحويهما ، فهذه الآية من أمّ[1] الكتاب هو الجامع بين الله وعبده ، والأول مؤدّى الكاف[2] ، والثاني مؤدّى النون ، وهو ﴿كُنْ ﴾ الذي به ظهر ما ظهر- فلا تغفل عن **تلويحه** . وبيّنٌ أنّ سائر مراتب الظهور- كيانيّة أو إلهيّة - إنّما هو على مقتضى سؤال العبد وطلبه - كما وقفت عليه غير مرّة - و إليه أشار بقوله : (« ولعبدي ما سأل » فأوقع الاشتراك في هـذه الآية) فهو البرزخ الجامع[3] كما عرفت .

(يقول العبد : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

---

١) د : امة .

٢) إذ الكاف حرف المشيئة ، و المشيئة تتعلق بالكون والوجود . و النون حرف الإرادة ، و الإرادة متعلقها العين والماهية ؛ و« ﻜـ » هذه صورة « رب » فمعناها معنى الرب والربوبية . و«ن» هذه صورة العمق الأكبر والبحر الأخضر ، باعتبار كون الممكن زوجا موجّها بوجهين : وجه به يلي ربه ، ووجه به يلي نفسه . وهما مخروطان وضعا بالوضع الطبيعي على التعاكس، قاعدة كل عند رأس الآخر . قاعدة الوجوب هو بحر النور ، وقاعدة الإمكان هو البحر المسجور ﴿ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ ﴾ [١٩/٥٥] - بحر الفعل والانفعال -﴿ يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجَانُ ﴾ [٢٢/٥٥] ؛ لؤلؤ الروح ومرجان الطبيعة . ﴿ بينهما برزخ ﴾ النفس صفرته روحانية وجودية ، خضرته كونية عدمية . كل بموجب عنصره الغالب حكمه الدرة الصفرا دهرية ، والدرة الخضرا زمانية [..] - نوري .

٣) كما أن كلمة « كن » هي البرزخ الأول ، المسمى ببرزخ الكل وببرزخ البرازخ الجامع بين الوجوب والإمكان والعبد والرب ؛ « والعبودية جوهرة كنهها الربوبية » - فافهم فهم نور ، لا وهم جور . نوري .

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لاَ الضَّالِّينَ ﴾ . يقول الله :« فهؤلاء لعبدي ، ولعبدي ما سأل »[١] .فخلص هؤلاء لعبده ، كما خلص الأول له تعالى) وجمع بينهما في الآية المشتركة في الوسط .

وبيّنٌ أنّ صورالعبادات التي وضعها الأنبياء مراقي للعباد ومراصد للمنتهجين إلى مسالك الرشاد[٢]، أكملها وأتمّها نظما هوالذي طابق الجمعيّة الوجوديّة بمبدئها ومعادها، حتّى يمكن أن يستكشف بتلك الصورة الجعليّة عن الجمعيّة الوجوديّة و يترتّب علىالوضع المذكور ما هو غايته المطلوبة منها ، وهو الكشف عن كنه ما عليه الأمرمطلقا ، من المبدء إلى المعاد .

(فعلم من هذا وجوب قراءة : ﴿ الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾) في العبادة الكاملة ، يعني الصلاة الختميّة ، لما عرفت من المطابقة التي لها إلى مراتب الوجود ، من الإلهيّة المطلقة والعبديّة المطلقة والجامعة بينهما ، (فمن لم يقرأها فما صلّى - الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده) .

[الحقّ بمرأى ومسمع المصلي]

(ولما كانت) الصلاة المذكورة لقسمتها بين الله وبين العبد (مناجاة)- على ما ورد[٣]:« المصلي يناجي ربَّه » -(فهي ذكرٌ) ضرورة ، (ومن ذكَرَ الحقَّ فقد جالس الحقَّ وجالسه الحقُّ ، فإنّه صحّ عن خبر إلهي أنّه تعالى قال : « أنا

---

١) في الترمذي : وآخر السورة لعبدي ولعبدي ما سأل .
٢) د : مساكن الرشاد .
٣) المسند : ٣٤٤/٤ . وفي البخاري (مواقيت الصلاة ، باب (٨) المصلي يناجي ربه ، ١٤١/١) : إن أحدكم إذا صلى يناجي ربه .

جليس من ذكرني »[١]) ؛ وهو الحضور في مستقرّ التمكّن على مجلى السمع و البصر .

أمّا الأول فظاهر ، لأنّ الذكر إنّما يتحقّق في السمع .

وأما الثاني : فلأنّ (مَن[٢] جالَس مَن ذَكَره - وهوذو بصر- رأى جليسَه) بالضرورة ، و إلاّ لم يكن جليسه ؛ (فهذه مشاهدة) وهوالحضور بجوامع الحواسّ - ولهذا يسمّى عالم المحسوسات : عالم الشهادة -(ورؤيةٌ ، فإن لم يكن ذوبصر لم يره) و إن سمع كلامَه .

(فمن هنا يعلم المصلّي رتبتَه : هل يرى الحقَّ هذه الرؤية في هذه الصلاة ، أم لا ؟ فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنّه يراه) وهوالمسمّى بـ « الإحسان » و هو دون المشاهدة وأعلى من الإيمان الغيبي ، لأنّه مشبه بالرؤية ، وهوالصورة

---

١) في الكافي (٤٩٦/٢ ، كتاب الدعاء ، باب ، مايجب من ذكرالله ...) : «عن أبي جعفر عليه السلام - قال : - مكتوب في التوراة التي لم تغير : إن موسى عليه السلام سأل ربه فقال : يارب أقريب أنت مني فأُناجيك ، أم بعيد فأُناديك ؟ فأوحى الله عز وجل إليه : ياموسى - أنا جليس من ذكرني... » . ويقرب منه مافي عيون أخبارالرضا عليه السلام : ٤٦/٢ ، باب ٣١ فيما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المجموعة ، الحديث ١٧٥ .

وأورد الغزالي في الإحياء (كتاب آداب الألفة والاخوة ، ٢٩٧/٢) : « قال كعب : قال موسى عليه السلام : يارب ، أقريب أنت فأُناجيك ، أم بعيد فأُناديك ؟ فقال : أنا جليس من ذكرني ...» . وقال الزبيدي في تخريجه (إتحاف السادة : ٢٧٨/٦) : « وأما حديث - أنا جليس من ذكرني - فأورده الديلمي بلاسند من حديث عائشة مرفوعا ، والقصة المذكورة أوردها البيهقي تماما في الذكرمن شعب الإيمان [٤٥١/١] عن كعب ، قال : قال موسى عليه السلام - فذكره - ونحوه عند أبي الشيخ في الثواب من طريق عبدالله بن عمير ، وهو في سابع عشر المجالسة من طريق ثوربن يزيد عن عبيدة ... » . وفي كنزالعمال (٤٣٣/١ ، ح١٨٧١) : « ... ياموسى أنا جليس عبدي حين يذكرني » .

٢) د : ومن .

الخياليّة ، كما ورد في الحديث[1] :« اعبد ربّك كأنّك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك » (فيخيّله في قبلته عند مناجاته) ، فإنّ الصورة الخياليّة هي التي بمنزلة الصورة المبصرة ؛ هذا أقلّ ما للعبد في مجلى البصر في صلاته .

وأما السمع ، فقد ظهرأمره في الصلاة أيضا (و) ذلك لأنّه (يلقي السمع لما يرد به عليه الحق) ، فالصلاة الكاملة هي الجامعة بين المشهدين الكماليّين الختميّين[2]، على ما نُبّهت عليه غير مرّة في معنى قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [١١/٤٢] .

[المصلّي في مقام الرسالة]

هذا ما يتعلّق بباطن الصلاة من أحكام الولاية ، وأمّا ما يتعلّق بالظاهر منها : (فإن كان إماما لعالَمه الخاصّ به) من الأشخاص المشتركين معه في ذلك العالم - هذا إن كان إماما -(وللملائكة المصلّين معه) إن لم يكن إماما لعالَمه الخاصّ به ، (فإنّ كل[3] مصلٍّ فهو إمامٌ بلا شكّ ، فإنّ الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلّى وحده - كماورد في الخبر[4]- فقدحصل له رتبة الرسول في الصلاة ، وهي النيابة عن الله) في الإنباء عمّا عليه الحقُّ من الصفات الثبوتيّة

---

١) مسلم : كتاب الإيمان ، ح الأول ، ٣٧/١ . أبو داود : كتاب السنة ، باب في القدر ، ح٤٦٩٥ ، ٢٢٤/٤ . ابن ماجة : المقدمة ، باب (٩) في الإيمان ، ح٦٣ ، ٢٤/١ . الترمذي : كتاب الإيمان ، باب (٤) ، ح٢٦١٠ ، ٧/٥ . .

٢) د : الكمالين الختمين .

٣) د : كان .

٤) . في الكافي (كتاب الصلاة ، باب بدء الأذان والإقامة ، ٣٠٣/٣) : (عن أبي عبد الله عليه السلام : قال : إذا أذّنت وأقمت صلى خلفك صفان من الملائكة ؛ وإذا أقمت صلى خلفك صفّ من الملائكة » .

التي له عند ما حمده الحامدون ، (إذ قال : « سمعَ الله لمن حَمِدَه » ، فيُخبر نفسَه ومَن خلفه) - من أهل عالمه والملائكة المصلّين معه - (بأنّ الله قد سمعه ، فيقول الملائكة والحاضرون) عند مابلغهم ذلك النبأ الكريم من المصلّي : (« ربَّنا لك الحمد ») تصديقا للمبلّغ و إيمانا به ، (فإنّ الله قال على لسان عبده : « سمعَ الله لمن حمدَه ») فلسان العبد في هذا القرب آلة لقول الحق الذي به يفصل ، وهو المسمّى بقرب الفرائض .

[المصلّي إذا لم يحصل الدرجة المطلوبة ...]

(فانظر علوّ رتبة الصلاة) ظاهرا و باطنا (و إلى أين تنتهي بصاحبها) ، حيث أنّه قد أوصله في مواطن الولاية بمشهدي السمع والبصر ، الذي هو أنهى مدارج الكمّل في التقرّب بقرب النوافل ، و في مواقف النبوّة برتبة الرسالة ، المنطوية على إبلاغ قربي الفرائض والنوافل حقّهما [1].

أمّا الأول فلما مرّ . وأمّا الثاني فإليه أشار بقوله : (فمن لم يحصّل درجة الرؤية في الصلاة) تحصيل جعل منه واختيار (فما بلغ [2] غايتها) المطلوبة منها (ولا كان له فيها قرّة عين ، لأنّه لم ير مَن يناجيه ، فإن لم يسمع ما يردُّ به الحق عليه فيها)- أي في الصلاة من الكلام عند القُربين المذكورين -(فما هو ممن ألقى السمعَ ؛ و من لم يحضر فيها مع ربّه) بالمشاهدة الحسّية التي هي مواطن القرب ، وأقلّها الموطن الخيالي ، المعبّر عنه بـ « الإحسان »، وهو المشهد الذي يحضر فيها العبد مع ربّه (مع كونه لم يسمع ولم يرَ فليس بمصلٍّ أصلا) ، لعدم وصوله إلى المشهد الخيالي ، المعبَّر عنه بقوله :« كأنّك تراه » ،(ولا هو ممّن ألقى السمع وهو شهيد) .

---

١) د : حقها .   ٢) د : فلما بلغ .

[الصلاة هي العبادة الكاملة الجامعة]

فعُلم من هذا أنّ الصلاة - هذه - هي الجامعة في العبادات بين قُربي النوافل والفرائض ،(و) لذلك تراه (ما ثَمَّ عبادة تمنع من التصرّف في غيرها مادامت ، سوى الصلاة) التي لايسع بالقرب الوقتيّ الذي هي تنطوي عليه في الباطن ملكٌ مقرّب ، ولا في الظاهر نبيٌّ مرسَل .

(وذكر الله فيها[1])- وهوالذي قال الله به على لسان عبده المسمى بقرب الفرائض -(أكبر ما فيها) من القربات النافلة التي للعبد ،(لما يشتمل عليه) الذكر (من أقوال) في الذكر اللفظيّ (وأفعال) في الذكر الذي يتعلّق بباقي الجوارح ، باطنة وظاهرة ؛ والعبادة الكاملة هي الجامعة بين الأقوال والأفعال باطنة وظاهرة ، على ما عليه الصلاة ، كما حقّق أمره في **الرسالة المعمولة في أسرارها** .

(وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في **الفتوحات المكية**[2] ،كيف يكون ؛ لأنّ الله يقول :﴿ إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنكَرِ ﴾ [٢٩/٤٥] ،

١) إن الصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر وهي بطونهما الممنوعة رؤية الملك القرب [ظ : المقرب] والنبي المرسل ومشاهدتهما والحضور معهما ، المكنى عنها بسعة الملك المقرب والنبي المرسل اذا كان ذكرالله اكبر منها ـ أي عن الصلاة الناهية المانعة عن مصاحبتهما ومشاهدتهما وعن الالتفات إليهما؛ فيجب أن تكون غايتها القصوى وأقصى غاياتها البالغ في السعادة والتقرب إليه تعالى هو إلقاء السمع المستمع لذكره تعالى ولكلامه وتكلمه مع عبده الناجي مع ربه ، إذ ذلك الإلقاء مقام لا يتصور للمصلي مقام فوقه ؛ إذ يتكلم الحق مع العبد المطلق المسمى بالقابلية الأُولى ظهر [ظ : مظهر] كل ما ظهر من مكمن حضرة غيب الغيوب وكنز الكنوز . كما قال بلسان القدسي :«كنت كنزا مخفيا» الحديث - تبصرحتى تتحقق بسركون ذكرالله أكبر-نوري . فافهم من هاهنا سرّ كون النهاية عين البداية فإن البداية لهي قوله وذكره تعالى ؛ والنهاية لابد من أن يكون ذلك ، قال تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [١٥/٩] منه + نوري .

٢) راجع الفتوحات المكية : الباب التاسع والستون ، ١/٣٨٦ .

لأنّه شرع للمصلّي أن لايتصرّف في غير هذه العبادة مادام فيها ، ويقال له : مصلٍّ)، فالصلاة بين العبادات هي الحاصرة للعبد أن لايتصرّف فِعلا ولا قولا في غير ما شرّع فيها من الأذكار ، فهو أكبر العبادات ، ما انفكّت شريعة منها ، وإن اختلفت صورها بحسب شرع فشرع ، ﴿ إِنَّ الصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴾[٤/١٠٣](﴿ وَ لَذِكْرُ الله أَكْبَرُ ﴾[٢٩/٤٥] يعني مافيها[1]) من العبادات والقُربات المودعة فيها (أي الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله والثناء عليه أكبرمن ذكرالعبد ربّه فيها ، لأنّ الكبرياء لله تعالى) إذ العلوّ له في ذاته ،(ولذلك قال :﴿ وَ الله يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾)[٢٩/٤٥] ، وروح الذِكر هو العلم ، فإنّ الصورة العلميّة هي أصله المقوّمة له[2]، و بيّنٌ أنّ الذكر القائم بروحه العلميّ أكبر من الذكر الذي لاروح له .

ثمّ إنّه كما لايتمّ وجوده إلاّ بعدالعلم القائم بالمتكلّم ، فلا يمكن أيضا إلاّ بعد إلقاء السمع القائم بالسامع ،(و) من ثمّة (قال) :﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ يعلم - فإنّه مصدرالعلم الكماليّ الذي يختص بالإنسان -(﴿ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ ﴾) [٥٠/٣٧] فوقع إلقاء السمع في مقابلة العلم ، فهوأيضا روحه وغايته الكماليّة (و إلقاؤه السمع هو لما يكون من ذكرالله إيّاه فيها) .

[شمول الصلاة لجميع أقسام الحركات]

(ومن ذلك) الوجوه الدالّة على كمال الصلاة بين سائر العبادات (أنّ الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود) والحركات منحصرة حصرا عقليّا - من حيث ما إليه الحركة الوجوديّة التي هي المركز- إلى

١) عفيفي : يعني فيها .   ٢) د : - له .

ثلاث حركات ، وذلك لأنّها إمّا أن يكون منه أو إليه أو عليه - لا مزيد على ذلك عقلا- (عمّت الصلاة جميع الحركات) ، تطبيقا لها بأصل الوجود عند سريانه في المراتب ، و توفيقا بين الصورة الإظهاريّة الختميّة و بين الصورة الوجوديّة الظهوريّة .

(وهي ثلاث : حركة مستقيمة ، وهي حال قيام المصلّي ؛ وحركة أُفقيّة : و هي حال ركوع المصلّي ؛ وحركة منكوسة ، و هي حال سجوده) .

(فحركة الإنسان مستقيمة) ولذلك ترى الشارع قد طوّل فيه وأوجب قراءة الفاتحة المنبئة عن الصلاة الحقيقيّة والسبع المثاني في هذا الركن ،(وحركة الحيوان أُفقيّة) ، وهوأنزل رتبة من الإنسان الذي هو المصلّي ، إلاّ أنّها أجمع وأعظم ظهورا ، لوقوعها برزخا بينهما ، ولذلك شرّع فيه التسبيح بـ« سبحان ربي العظيم » ،(وحركة النبات) أيضا كذلك (منكوسة) إنما يختصّ بماهوأنزل رتبة من المصلّي وهي أقصى نهاية لتلك الحركة المنزلة ، وهوالأسفل مطلقا ، و لذلك شرّع فيه ذلك التسبيح بما يفصح عن أنّه الأعلى .

ثمّ إنّ قيام الإنسان بلوازم هذين المرتبتين اللتين[1] ليستا له ، إنما هو لاشتمال نشأته عليهما وقيامها بهما من حيث أنّهما الجزءان المحاطان لصورته الاعتداليّة الكماليّة ، كما عرفت في غير هذا المجال ؛ ولذلك ترى كلا من تينك الحركتين في الوضع الختميّ متخلّلا بين الحركة المستقيمة الاعتداليّة التي للمصلّي بالذات ، وهي محيطة بكلّ منهما - إحاطة الكلّ بالأجزاء - ولهذا البحث مبادٍ كثيرة طويلة الأذناب ، قد بيّن شطر منها في **الرسالة المعمولة في أسرارالصلاة** .

---

١) د : - اللتين .

[الحركة الطبيعيّة والقسريّة]

ثمّ إنّ الحركة التي تنقسم بهذه الحركات الثلاث ، هو الحركة الطبيعيّة الأصليّة التي هي مادّة الكلّ ، لأنّ هذه الأقسام كلّها هي صورة تنوّعات تلك الحركة ، فإنّ كل نوع من الأنواع الكماليّة مختصٌّ بقسم من تلك الأقسام الحاصرة .

ومما يدلّ على أنّ هذه الحركة من الطبيعة الأصليّة و ينبوع[1] إطلاقها أنّ المتحرك بها جمَع نوعين من الحركة ، مختلفتين بالحقيقة : أحدهما من مقولة الكمّ والآخر من مقولة الأين . أما الأول فظاهر ؛ وأمّا الثاني فلأنّ المتحرّك بتلك الحركة في الزمان السابق جزء للمتحرّك بها في الزمان اللاحق ، وبيّنٌ أنّ مكان الكلّ مغائر لمكان الجزء بالضرورة ، فحصل له بها نقلَة مكانيّة .

(و) ظهر من هذا أنّه (ليس للجماد حركة من ذاته) يختصّ به ، فإنّ حركته في الجسد[2] الإنساني إنما هو الحركة إلى المركز ، فإنّ الغالب عليه هو الثقيلان وذلك هوالحركة المنكوسة التي للنبات .

وأيضا فإنّ المتحرك بذاته إنما يقال لما يتحرّك إذا خُلّي وطبعه بدون طريان حالة غريبة ، أو سنوح أمرخارج عن ذاته ، وبيّنُ أنّ تينك الحركتين اللتين من الجماد ، أحدهما من المركز للخفيفين ، والآخر إليه للثقيلين ، وهما اللتان سميتا بالحركة الطبيعيّة في صناعة الحكمة الرسميّة - ليستا كذلك ؛ فإنّ الأجسام الجماديّة المذكورة إنما تتحرّك بتينك الحركتين إذا أخرجت عن أحيازها بقسر ، وعرض لها هذه الحالة الغريبة .

---

١) د : ينبوع .　　٢) د : جسد .

فظهر أنّ تسمية هذه الحركة التي نحن نتكلّم عليها بالطبيعة أولى من ذلك ، فإنّ تلك الحركة إنّما عرَضَ لها باعتبار حالة غريبة ، خارجة عن طبيعته[1] ؛ و إليه أشار بقوله :(فاذا تحرّك حجرٌ ، فإنّما يتحرك بغيره)، فإنّ الحركة الطبيعيّة الأصليّة منحصرة في الصورالثلاث ، وهذا أيضا من سريان سرّ الفرديّة الختميّة - فتأمّل .

[رجوع إلى تفسير قوله ﷺ : وجعلت قرة عيني في الصلاة]

(وأما قوله : « وجُعِلتْ قُرَّةُ عَينِي في الصلاةِ » ولم ينسب الجَعْل إلى نفسه - فإنّ تجلّي الحق للمصلّي إنّما هوراجع إليه تعالى ، لا إلى المصلّي) ولذلك قيل له : « المصلّي » ، إذ الحقّ في ذلك المضمار هوالسابق (فإنّه لو لم يذكر هذه الصفة) الكاشفة له عن تجلّي الحقّ - وهوالذكر الذي من الله أكبر- (عن نفسه ، لأمَرَه بالصلاة على غير تجل منه)- أي من الله -(له ، فلما كان منه ذلك) التجلّي (بطريق الامتنان كانت المشاهدة)- المعبّر عنها بقرّة العين -(بطريق الامتنان ، فقال : « وجُعلت قرّة عيني في الصلاة ») وما قال : « جَعلتُ »، ليدلّ أنّ المشاهدة مجعولة بطريق الامتنان في حقّه ، و إن كانت الصلاة من موضوعات النبيّ ومجعولاته ، لأنّ النبيّ من حيث أنّه نبيٌّ جعلها .

(وليس) تلك القرّة (إلا مشاهدة المحبوب التي تقرُّ بها عينُ المحبّ - من الاستقرار- فتستقرّ العين عند رؤيته) استقرار تمكّن ، وأصل ذلك من القرّ ، وهوالبرد ، لأن البرد يقتضي السكون ، كما أنّ الحرارة تقتضي الحركة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ ﴾ [٢٥/٧٤] وهي ما يسكّن به العين ، فلا يطمح إلى غيره ؛ وكذلك فيما نحن فيه .

---

١) د : طبيعة .

[الملتفت إلى غير الحقّ في الصلاة لاصلاة له]

(فلاينظر معه إلى شيء غيره في شيء ، وفي غير شيء)- أي سواء كان في مظهر موجود مما يتعلّق به المشيئة ، أو في غير ذلك من [الف/٣٢٩] النسب الاعتباريّة الكونيّة .

وبالجملة فالغير في صلاة المشاهدة غير منظور مع المحبوب في مظهر عينيّ تشبيهيّ ، أو في غيره من المواطن الغيبيّة التنزيهيّة ، فإنّ النظر إنّما يقع في الكلّ على المحبوب فقط ، (ولذلك نهى عن الالتفات في الصلاة ، فإنّ الالتفات شيء يختلسه الشيطان)- الذي هو مادّة البُعد والتفرقة -(من صلاة العبد ، فيحرمه مشاهدة محبوبه) في صلاة المناجاة والمناداة مع الحقّ .

فإنّ المحبوب - بماهو محبوب - لايمكن أن ينحرف عنه نظرالتفات المحبّ، فإذا التفت العبد إلى غير الحقّ في صلاته لا يكون الحقّ محبوب هذا العبد الملتفت ضرورة (بل لوكان محبوب هذا الملتفت ما التفت في صلاته) الكاشفة عن النسبة الجمعيّة الاتحاديّة (إلى غير قبلته) بوجهة قلبه المعبّرعنها (بوجهه) .

(والإنسان) وإن يظهر حاله عند الناس على أحسن وضع وأتمّ نظم ، ولم يزل يُلقى معاذيره فيما ظهرلديهم من الذنوب ، ولكن (يعلمُ حالَه في نفسه : هل هوبهذه المثابة في هذه العبادة الخاصّة) الجامعة لفنون العبادات وصنوف أركانها جملة -

- من الصوم الذي هو الإمساك ، و الزكاة التي هي عبارة عن التطهير و الحجّ الذي هوتوجّه القبلة ، والجهاد الذي هو القيام بمخالفة الهوى والشيطان فيما يأمران به ؛ وذلك هو المعبّر عنه في الشريعة **بالجهاد الأكبر** ؛ وبيّنٌ أنّ كلّ

أحد يعرف من نفسه عند ما خُلّي و إيّاها أنّ له[1] من هذه الصورة الجامعة حظّ الجمعيّة الكماليّة -

-(أم لا ؟ فإنّ ﴿ الإنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَ لَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ ﴾[٧٥/ ١٥-١٤] فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه ،لأنّ الشيء لا يجهل حاله) بناء على الأصل الممهّد : « إنّ العلم يلازم الوجودَ ، ولا يفارقه أصلا » فكل شيء له عِلم بحسب مدارج دزكه ومداركه المختصّة به ، ولذلك يجهل الآخرعن وجه ظهور العلم فيه و إظهاره منه ، كما نصّ عليه قوله تعالي : ﴿ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾[١٧/٤٤] .

و بيّنٌ أنّ مدرجة الذوق من كلّ شيء هي جهة خصوصيّته التي له إلى أصله ، ولذلك يرتبط به اليقين ، و إليه أشار بقوله : (فإنّ حاله له ذوقي) .

[الصلاة لها قسم آخر]

ثمّ إنّ هذا الكلام في حقيقة الصلاة ذات الأركان ، واسم الصلاة قد يطلق عليها و[2]على غيرها بحسب تخالف الأوضاع ، والكلّ مسمى الصلاة ، ولذلك قال :

(ثمّ إنّ مسمّى الصلاة له قسمة أُخرى ، فإنّه تعالى أمرنا أن نصلّي له ، و أخبَرنا أنّه يصلّي علينا)، وخبره صدق وكلامه حقٌّ ، (فالصلاة منّا ومنه) ، ولابد من تحقيق الصلاتين وتبيين أمرها في الطرفين ؛ (فإذا كان هو المصلّي ، فإنّما يصلّي باسمه الآخر) الذي هو من أسمائه الكليّة التي[3] تحقّقت بها الهويّة الإطلاقيّة ، (فيتأخّر عن وجود العبد) عند ما يكون مسمّى ذلك الإسم

١) د : له .   ٢) د : - و .   ٣) د : - التي .

ضرورة ، لأنّه إضافة ونسبة ، وما ثمّ غير الحقّ والعبد ، والمتأخّر (هوعين الحقّ الذي يخلقه العبد في قلبه ، بنظره الفكريّ) - إن كان ذا رأي و نظر - (أو بتقليده) إن لم يكن له ذلك الرتبة ، و كأنّك قد اطّلعت فيما تقدّم على تحقيق من هذا الكلام وزيادة بسط فيه ، فلا يحتاج إلى الإعادة .

(وهو الإله المعتقَد) الذي يختلف صورة بحسب استعداد المعتقِد و مبلغ كماله (و يتنوع) صورة ذلك المعتقد (بحسب ما قام بذلك المحلّ من الاستعداد) تنوّع صورة الماء مثلا بحسب ماقام بمحلّه من الأعراض المحسوسة التي أجلاها اللون .

(كما قال الجنيد حين سُئل عن المعرفة بالله والعارف) يعني عن النسبة التي بينهما و إذ [1] كان النسبة المسؤول عنها إنّما هي ما بين الصورة المعتقدة و المعتقد لها ، قال : « عن المعرفة بالله »، لا « عن الله »[2]، إشعارا بذلك المعنى (فقال : « لون الماء لون إنائه » ؛ وهو جواب سادّ) حيث طابَق النسبة المسؤول عنها بطرفيها سالما عن خلل النقص والزيادة ، كاشفا عن أمر النسبة و تبيين حالها بما لا مزيد عليه ، مشيرا إلى ذلك بقوله : (أخبر عن الأمر بما هو عليه) حيث خصّص بالإله المعتقد على ما هورتبة السائل ، وعمّم ذلك بحيث يشمل جميع المعتقدات ، كما قال الشيخ نظما :

عقد الخلائق في الإله عقائدا * وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

وهذا كلّه موطن أرباب العقائد - تقليديّة كانت ، أو فكريّة برهانيّة - وصاحب الذوق الإحاطيّ له في هذا الموطن رتبة الجمع ، والسابق في تلك

---

١) د : و إذا .   ٢) د : - لا عن الله .

الرتبة هو الحق ، والعبد هو المصلّي ، كما قيل :

يقولون: لون الماء لون إنائه ، * أنا الآن من ماء إناء بلا لون

كما أنّ العبد في الأُولى له رتبة التقدّم ، ولذلك قال :

(فهذا هو الله الذي يصلّي علينا) في صورة اسمه الآخر ، (و إذا صلّينا نحن كان لنا الاسم الآخر) وهو الأول ، (فكنّا فيه كما ذكرناه في حال من له هذا الاسم) كما ظهر أمره في الصورة الأُولى ،(فنكون) نحن (عنده بحسب حالنا) التي نتحوّل عليها في طيّ الأطوار والأدوار ،(فلا ينظر) الحقّ (إلينا إلاّبصورة ما جئناه بها) في كلّ لحظة ولمحة من تلك الأحوال السريعة الزوال .

ثمّ هاهنا نكتة خفيّة لابدّ من الاطلاع عليها ، وهي أنّ مقتضى العبوديّة والتقيّد الأسمائي هوالحصر في صورة معيّنة ، كما أنّ مقتضى الأُلوهيّة والإطلاق الذاتي إنّما هو عدم الحصر في صورة والتقيّد بحال .

إذا عرفت هذا ، فإذا كان الحقّ هو المصلّي و السابق ، إنّما يكون العبد حينئذلابدّ وأن يكون قبلة التوجّه في تلك الصلاة ، صورة عقديّة عقليّة معيّنة - كما سبق بيانه .

و إذا كان العبد هو المصلّي ، يكون السابق حينئذ الحقّ لاغير ، فيكون قبلة التوجه في تلك الصلاة صورة علميّة انشراحيّة غيرمعيّنة بحال، ولا محصورة في صورة[1].

---

١) كما قال تعالى : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [٢٩/٥٥] ؛ وقال مخاطباً لنبيه ﷺ : ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ - السورة -[١/٩٤] - نوري .

وقد أشار في طيّ عبارته إلى هذه الدقيقة إشارة خفيّة ، إنّما يتفطّن لها اللبيب من قوله : « بحسب حالنا » وقوله : « جئناه بها »، أي بتلك الصور المتحوّلة التي جاء العبد حقيقة معها ، فإنّ السابق في مثل تلك الصورالمتحوّلة [1] إنّما هو الحق ، والمصلّي هو العبد .

(فإنّ المصلّي هو المتأخّر عن السابق في الحَلبة) ؛ فصلاة العبد هو الذي[2] لكل واحد من الصورالمتحوّل عليها العبد في كلّ وقت ،مماهومن أصل الإطلاق الذاتيّ ، وذلك أولا وبالذات للحقّ ، وثانيا وبالعرض للعبد ؛ وما للعبدبحسب ذاته هومايعطيه استعداده الأصليّ من التنزيه الصِرف الثابت ، الذي لا تحوّل فيه ولا تغيّر عنه بحال .

(وقوله تعالى : ﴿ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ ﴾) [٤١/٢٤] إشارة إلى تينك المرتبتين ؛ فإنّ قوله : ﴿ صلاته ﴾(أي رتبته في التأخّر عن عبادة ربّه) عند التحوّل معه في شؤونه ؛ فإنّ العبد **تلويحه** كاشف عن أنّه هوالعين الدائر بربّه[3] فيما هو فيه من الشؤون في كلّ يوم .

(وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده) ، فإنّ أصل الاستعداد إنما يعطي التنزيه ، فإن كان ذلك الاستعداد متوقّفا عند الرسوم ، ما يعطي إلاّ

---

١) د : - التي جاء العبد ... الصور المتحولة .

٢) د : فصلاة العبد هو العبد هو الذي .

٣) عين العبد ناظرة إلى عينه الناظر إلى ربه المنقطعة عن غيره ، وداله اشارة الى دورانه بربه فيدور معه أينا دار ربه ، كما قال : ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ [١١٥/٢] ولا يتمكن العبد في نفس الأمر والحقيقة الواقعية من الانحراف والالتفات إلى غير وجه الله المحيط . ﴿ أَلاَ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] ، و بائه الواسطة بين العين والدال هو حرف الرب وهو المركز المحدد للدائرة الدائرة حوله و عليه ، فإنه لله وفيه و إليه .

التنزيه الرسمي ، و إن كان من السالكين مسالك الحقيقة فتنزيهه تنزيه حقيقي - كما عرفت .

ثمّ إنّ لكلّ من الموجودات علمين : أحدهما وجوديّ إطلاقي ، وهو الذي يتعلّق بحاله المتحوّلة بها لحظة فلحظة ، وهوالذي به يصلّي و يحمد . والآخر عدميّ نسبيّ ، وهو الذي يتعلّق بخصوصيّته الخاصّة الثابتة التي يعطيها أصل استعداده ، وهوالذي به يسبّح ؛ وبيّنٌ أنّ هذه الخصوصيّة أيضا من جملة تلك الأحوال عند التحقيق .

[ما من شيء إلا وهو مسبّح لربّه]

(فما من شيء إلاّ وهو يسبّح بحمد ربّه) أي تنزّهه عن الخصوصيّة التي أظهره بتلك الخصوصيّة تعيّن تلك الخصوصيّة ، على ماهوحقّ التسبيح والتنزيه، يعني التسبيح بعين الحمد والتنزيه في نفس التشبيه . هذا إذا أُعيد ضمير بحمده إلى « الرب » ، أي بحمد ربّه .

(الحليم) وهوالذي تنزل إلى رتبة مَن دونه في القَدر ، وهومقتضى الحمد الذي هو ظهور الحقّ بصور الأشياء و إظهارها له ، فإنّ الحمد إنّما هو الإظهار و التعريف .

(الغفور) وهوالذي يستر ذلك التنزّل ،كما هو مقتضى التنزيه والتسبيح .

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ مبدء ذينك الحمد والتسبيح هوالخصوصيّة من كلّ أحد ، إذ بها يسبّح بالحمد ،كما لايخفى على الواقف بالأُصول الممهّدة قبل ،(و لذلك لايفقه تسبيح العالم واحدا واحدا) على التفصيل ؛ فإنّ خصوصيّة كلّ أحد لا دخل للآخر فيه ، و إلاّ لا يكون خصوصيّة له .

[إله المعتقد مصنوع معتقده]

هذا كله في التسبيح والحمد اللذين في صلاة العبد ، فأمّا إذا أُخذا على ما هو في صلاة الحقّ ، فالضمير المذكور حينئذ إنّما يعود إلى الشيء ، و إلي ذلك أشار بقوله :

(وثَمّ مرتبة يعود الضمير إلى العبد المسبّح فيها)، أي في تلك المرتبة ، فإنّ أصل التسبيح في صلاة الحقّ إنّما هوللعبد والحقّ فيهاتابع مصلٍّ ؛ وذلك الضمير هوالذي (في قوله :﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾[١٧/٤٤] أي بحمد ذلك الشيء ، فالضميرالذي في قوله :﴿ بِحَمْدِهِ ﴾ يعودعلى الشيء ، أي بالثناء الذي يكون عليه)؛ فإنّ الحمد هوالثناء بالجميل ، وبيّنٌ أنّ كلّ أحد إنّما يحمد و يثنى الصورة[١] الاعتقاديّة التي جعلها إلها لنفسه ،(كما قلنا في المعتقِد إنّه إنّمايثنى على الإله الذي في معتقَده) عند مايصلّي بالصلاة العبدانيّة ،(فتربط به[٢] نفسه) ربط العبيد بالإله ، والفروع بالأصل ؛ وبيّنٌ أنّ تلك الرابطة لقرب المَربطين وثيقة جدّا ، فإنّ تلك الصورة عمل المعتقِد ،(وما كان من عمله فهو راجع إليه فما أثنى إلاّ على نفسه ، فإنّه مَن مدَح الصنعة فإنّمامدَحَ الصانع بلاشكّ ، فإنّ حُسنها وعدم حُسنها راجع إلى صانعها) والمدح والذمّ راجعان إليه .

(والإله المعتقَد مصنوع للناظر فيه) إن كان ذا نظر ، وأمّا المقلّد فهو إنما يقلّد ذا نظر ، فإلهه أيضا مصنوع للناظر فيه (وهو صنعته[٣]) المعمولة بيدي مقدّمتيه ،(فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ، ولهذا يذمّ معتقد غيره)

---

١) د : الصورة .

٢) عفيفي : وربط به .   ٣) عفيفي : وهو صنعه .

فإنّه على خلاف ما صنعه ، (ولو أنصف) إنصاف عارف بالأمر (لم يكن له ذلك) فإنّ الكلّ مجالي صور المعبود الحقّ .

(إلاّ أنّ صاحب هذا المعبود الخاصّ جاهل بلا شكّ في ذلك) ضرورة أنّ نظره إنّما هو على الخصوصيّة المصنوعة المعمولة (لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله) الجامع لجميع الأسماء بحقيقته الكليّة الجمعيّة الأحديّة ،(إذ لو عرف ما قال **الجنيد** -« لون الماء لون إنائه »- لسلّم[1] لكل ذي اعتقاد ما اعتقده) ؛ فإنّ اللون الذي اكتسبه الحقّ في ذلك المعتقَد عين لون الحقّ ، و تلك الصورة صورة الحقّ ،(وعرف الله في كل صورة وكل معتقَد ؛ فهو ظانّ ، ليس بعالم) ضرورة أن صاحب الاعتقاد فيماعقده عليه ماوصل إلى مرتبة العلم اليقيني والانشراح الصدري ، فإنّه بعد في مرتبة العقد العقلي ، فهو داخل في مرتبة الظنّ ؛ (فلذلك قال) : تطمينا لجميع أرباب العقائد :(« أنا عند ظنّ عبدي بي[2]» ؛ أي لا أظهر له) ظهور ما تبيّن عند الشخص (إلاّ في صورة معتقَده ، فإن شاء أطلق) في سائرالصورالاعتقاديّة ، كما هوعند **أهل الذوق** والكشف ،(و إن شاء قيّد) بصورة خاصّة فيها على ما هوعند **أصحاب النظر** والتقليد . وبيّنٌ أنّ الحقيقة ما لم تكن محصورة تحت انضباط الصورة لايقبل الحدّ أصلا ، على ما لايخفى عند الواقف بأساليب طريق العقل وميزانه ، و إليه أشار بقوله :

(و إله المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده)

---

١) د : يسلم .

٢) الكافي : كتاب الإيمان والكفر ، باب حسن الظن بالله عزوجل ، ٧٢/٢ .
المسند : ٣١٥/٢ ، ١٠٦/٤ .

باعتبار إحاطته إيّاه وحصره صورتَه المحصورة به[١] فيه ، (فإن الإله المطلق) من حيث أنّه مطلق (لايسعه شيء ؛ لأنّه عين الأشياء ، وعين نفسه ، والشيء لا يقال فيه : « يسَع نفسَه » ، ولا « لايسَعه[٢] »)؛ فإنّك قد نبّهت من قبل في المقدمة أنّ من شأن الهويّة الإطلاقيّة جمعيّة الأضداد وتعانق الأطراف ؛ وبيّنّ أنّ صدق الضدين معا يستلزم كذبهما معا ، فهو قد آثر صورة النفي هاهنا في التعبير عن هذه اللطيفة لما في النفي من المناسبة إلى الإطلاق .

(فافهم) فإنّه مَن فهم هذه الدقيقة فهو
على أبين السبل وأقرب الطرق
من فهم الإطلاق الذاتي .

(والله يقول الحق) بالقول الثابت القرآنيّ
الختميّ (وهو يهدي السبيل) إلى
مدارك لطائفه الختميّة .

فبلطائف نقوش الختم انختم الكتاب ونجز التعليقات
عليه في يوم الجمعة ، عشرين من الصفر، ختم
بالخير والظفر، بسنة أربع عشر و
ثمانمأة[٣] ؛ حامدا لله و
مصليا على الخاتم
والسلام .

---

١) د : وحصره وصورة المحصورة به .
٢) عفيفي : لايسعها .
٣) د : اربع وعشر وثمانماة .

وقد نجز الكتابة يوم الأحد ٣ من ربيع الأول بسنة ٨٣١ والسلام [1]

وكتب في هامش (م) :

« والمراجعة لتصحيحه وتنقيحه في يوم الجمعة ١٩ ذي حجة ٨١٧ بمحروسة فارس ، ثمّ اتّفق قراءة الأخ مولانا شمس الدين محمد المازيار، بسماع الأخ الأعزّ مولانا شرف الدين علي - متعني الله تعالى بطول بقائهما - قراءة بحث وإيقان في سلخ رجب المرجب سنة عشرين وثمانمأة ، بمقام هراة - صانها الله وإيّانا من الآفات - حامدا لله ومصلّيا على نبيّه محمد عليه الصلاة والسلام » .

وهذه الفقرات - كما يظهر - حكاية عن خط المؤلف ؛ ثم كتب المؤلف في ذيل الصفحة بخط يده :

« قوبل بمحضر منّي بقراءة الكاتب ، وفّقه الله لسائر السعادات ظهيرا ، و لأهل الكمال عونا ونصيرا .

حرره أقل الفقراء على بن محمد بن محمد تركه - بيمينه - في أواخر صفر - ختم بالخير والظفر- لسنة اثنين وثلاثين فثمانمائة ، بمنزل جالو من طبرستان . . . [2] حامدا لله ومصليا على محمد »

* * *

* *

*

١) د : وقد نجز الكتابة في ٢٠ من جمادي الأول لسنة ٨٣٩ .

٢) هنا ثلاث كلمات لم نتمكن من قراءتها .

الفهارس :

(١)

فهرس الآيات

١- سورة الفاتحة

٢- سورة البقرة

٣- آل عمران

رقم الآية	الآية	الصفحة
	أُحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وَ أُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَكُم إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ	٥٧٩
٥٤	وَ مَكَرَ اللهُ	٣٢١
٥٩	إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ	٢٣٠-٥٨٩-٦٠٣
٥٩	إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ	٥٦٥
٨٨	لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَ لاَ هُمْ يُنظَرُونَ	٣٩٦
١٠٣	اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ	٩١٣
١١٧	مَا ظَلَمَهُمُ اللهُ	٥٤٣
١٤٢	أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ	٦٠٣
١٨١	لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَ قَتْلَهُمُ الأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ نَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ	٣٣٤

٤- النساء

رقم الآية	الآية	الصفحة
١	اتَّقُوا رَبَّكُمُ	١٥٥
١	يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ	١٥٠
١	يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِن نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا	٣٠٥
١	يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِن نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَ نِسَاءً	١٥٣-١٨٣
١١	وَ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ	٥٨١
٥٦	كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ	١٥٣
٧٨	كُلٌّ مِنْ عِندِ اللهِ	٢٢٥-٤٠٣
٧٨	قُلْ كُلٌّ مِنْ عِندِ اللهِ فَمَا لِهَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا	٢١٨-٣٧٠
٧٩	مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَفْسِكَ	٢١٨-٣٦٩-٤٠٣
١٠٣	إِنَّ الصَّلوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا	٩٨٤
١١٣	وَ أَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا	٩٦٤

٥- المائدة

٦- الأنعام

٩- التوبة

١٠- يونس

١١- سورة هود

١٢- سورة يوسف

١٣- الرعد

١٤- ابراهيم

١٨- الكهف

١٩- مريم

٢٠- طه

٢١- الأنبياء

٢٢- الحج

٢٣- المؤمنون

٢٤- النور

٢٥- الفرقان

٢٦- الشعراء

رقم الآية	الآية	الصفحة
٥٦	إِنَّكَ لاَ تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللّهَ يَهْدِى مَنْ يَشَاءُ	٥٤١
٨٨	كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ	٥٧٠-٥٣٢-٢٩٤-٢٩٠-٢٨٠-٢٧٧-١١٧-٨٤-٧٧-٧٢-٦٣

٢٩- العنكبوت

رقم الآية	الآية	الصفحة
٤٥	إِنَّ الصَّلَوةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ	٩٨٣
٤٥	وَ لَذِكْرُ الله أَكْبَرُ...............	٩٨٤
٤٥	وَ الله يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ	٩٨٤
٤٧	وَ مَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ الْكَافِرُونَ	٤٧٤
٥٢	وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَ كَفَرُوا بِالله أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ	٩٧٤
٦٤	إِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ	٢٢٠
٦٩	وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا	٧٨٩

٣٠- الروم

رقم الآية	الآية	الصفحة
٦-٧	وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ * يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ	٥٣٨
٣٠	فطرت الله التي فطر الناس عليها	٨٤٨
٥٤	اللّهُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَ شَيْبَةً	٥٣٥

٣١- لقمان

رقم الآية	الآية	الصفحة
١٢	وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ	٨٠٥
١٦	يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِى صَخْرَةٍ أَوْ فِى السَّمَوَاتِ أَوْ فِى الأَرْضِ يَأْتِ بِهَا الله	٨٠٦
١٦	إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ	٨١٥
١٦	فِى السَّمَوَاتِ أَوْ فِى الأَرْضِ	٨٠٧

٣٢- السجدة

٣٣- الأحزاب

٣٤- سبأ

٣٥- فاطر

٣٦- يس

٣٧- الصافّات

٣٨- ص

٣٩- الزمر

٤٠- غافر

٤١- فصّلت

٤٢- الشورى

٤٣- الزخرف

٤٥- الجاثية

٤٦- الأحقاف

٥٣- النجم

٥٤- القمر

٥٥- الرحمن

٥٦- الواقعة

٥٧- الحديد

٥٨- المجادلة

٥٩- الحشر

٦٥- الطلاق

رقم الآية	الآية	الصفحة

٦٦- التحريم

٦٧- الملك

٦٨- القلم

٦٩- الحاقة

٧٠- المعارج

٧١- نوح

٧٣- المزمل

٧٤- المدثر

٧٥- القيامة

٧٦- الإنسان



(٢)

﴿ فهرس الحديث الشريف ﴾

وأقوال المعصومين عليهم السلام

ب

ت

ث

ج

ح

خ

ق

ك

ل

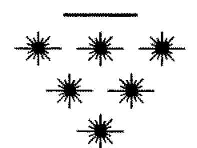
م

ن

هـ

و

ي



(٣)

﴿ فهرس الآثار ﴾

✻ ✻ ✻

(٤)

﴿ فهرس الأشعار العربية ﴾

أنصاف الأبيات :

* * *

* *

*

٥

﴿ فهرس الأشعار الفارسية ﴾

الواردة في الحواشي

۹۴۲-۱۵۰-۱۳۸ ظهور تو به منست و وجود من از تو
فلستَ تظهر لولای ، لم أکن لولاک

۱۰ در بتکده و دیر و حرم گردیدم * از هر معدن سیم زری برچیدم
۱۰ دربوته امتحان چوبردم همه را * خالص شده جام حق نمائی دیدم

۶۲۳-۳۸۷ این جان عاریت که بحافظ سپرده دوست
روزی رُخش ببینم و تسلیم وی کنم

۱۲۳ من وتو عارض ذات وجودیم * مشبکهای مشکات وجودیم

۹۴۴-۱۹۱ حجاب روی توهم روی توست درهمه حال
نهانی از همه عالم زبسکه پیدائی

۶۹۵-۵۲۹ درهرچه بنگرم توپدیدار بوده ای * ای نانموده رخ توچه بسیاربوده ای
۵۲۲ دیده بدل میبرد صورت محبوب * دیده نداری که دل به مهر نبستی

۳۲۸ ای مگس عرصه سیمرغ نه جولانگه تُست
عِرض خود میبری وزحمتِ ما میداری

۹۴۴-۴۵۱-۱۰ گفتم بکام وصلت خواهم رسید روزی
گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

* * *

۲۱۸ تسبیح وحمد کشف جلال وجمال اوست
۵۱۲-۴۸۵ غیرتش غیر در جهان نگذاشت
۴۵ أی مکس عرصه سیمرغ نه جولانکه تست
۸۳۷ یک نکته ازاین دفتر گفتم وهمین باشد

*

* * *

٦

﴿ فهرس الأعلام والفرق ﴾

(م :) يعني مقدمة المحقق

ب

ص

ط

ن

هـ

♋ ♋ ♋
♋ ♋
♋

٧

﴿ فهرس أسماء الكتب ﴾

الواردة في المتن والشرح

٨

﴿ فهرس الأماكن ﴾

(م :) يعني مقدمة المحقق

٩

﴿ فهرس الإصطلاحات والموضوعات ﴾

الأبتثية

﴿ ب ﴾

﴿ ح ﴾

﴿ خ ﴾

﴿ د ﴾

﴿ ذ ﴾

﴿ ص ﴾

﴿ ض ﴾

﴿ ع ﴾

﴿ غ ﴾

﴿ ف ﴾

﴿ ق ﴾

﴿ ك ﴾

﴿ ل ﴾

﴿ م ﴾

﴿ ي ﴾

١٠

﴿ فهرس التلويحات الحرفية ﴾

١١

فهرس العناوين

تقديم



فهرس الكتاب

مقدمة الشارح -٣

فص [١] حكمة إلهيّة في كلمة آدميّة

فص [٢] حكمة نفثيّة في كلمة شيثيّة

فص [٣] حكمة سبوحيّة في كلمة نوحيّة

فص [٤] حكمة قدوسية في كلمة إدريسية

فص [٥] حكمة مهيّميّة في كلمة إبراهيمية

فص [٦] حكمة حقّيّة في كلمة إسحاقيّة

فص [٦] حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة

فص [٨] حكمة روحيّة في كلمة يعقوبيّة

فص [٩] حكمة نوريّة في كلمة يوسفيّة

فص [١٠] حكمة أحدية في كلمة هودية

فص [١١] حكمة فاتحيّة في كلمة صالحيّة

فص [١٢] حكمة قلبيّة في كلمة شعيبيّة

فصّ [١٣] حكمة ملكيّة في كلمة لوطيّة

فصّ [١٤] حكمة قدريّة في كلمة عزيريّة

الجزء الثاني

فص [١٥] حكمة نبويّة في كلمة عيسويّة

فصّ [١٦] حكمة رحمانيّة في كلمة سليمانيّة

فص [١٧] حكمة وجودية في كلمة داودية

فص [١٨] حكمة نفسية في كلمة يونسية

فص [١٩] حكمة غيبيّة في كلمة أيوبيّة

فص [٢٠] حكمة جلالية في كلمة يحيوية

فصّ [٢١] حكمة مالكيّة في كلمة زكرياويّة

فص [٢٢] حكمة إيناسية في كلمة إلياسيّة

فص [٢٣] حكمة إحسانيّة في كلمة لقمانيّة

فص [٢٤] حكمة إماميّة في كلمة هارونيّة

فص [٢٥] حكمة علوية في كلمة موسوية

فص [٢٦] حكمة صمديّة في كلمة خالديّة

فص [٢٧] حكمة فرديّة في كلمة محمديّة





﴿١٣﴾

فهرس مراجع المقدمة والتعليقات

اسم الكتاب	المؤلف	المحقق	الناشر	التاريخ ومحل النشر
اتحاف السادة المتقين	محمد بن محمد الزبيدي	مصورة عن طبعة المطبعة الميمنية بمصر	دارالفكر	بيروت
أثولوجيا	فلوطين	عبدالرحمان بدوي	بيدار	قم ١٤١٣ ق
إحقاق الحق وملحقاته	القاضي نورالله الشهيد		المكتبة الإسلامية	طهران ١٣٧٦ ق
إحياء علوم الدين	محمّد الغزالي	الطبعة القديمة مصورة عن الطبعة المصرية		دار المعرفة بيروت
إحياء علوم الدين	محمد الغزالي		دارالهادي	بيروت ١٤١٢ ق
الاختصاص	محمد بن محمّد بن النعمان	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٣٧٩ ق
الإرشاد	محمد بن محمد النعمان المفيد	مؤسسة آل البيت	مؤتمر الشيخ المفيد	قم ١٤١٣ ق
الإسفار عن نتائج الأسفار	محيي الدين ابن عربي			راجع رسائل ابن عربي
الأسماء والصفات	أحمد بن حسين البيهقي	عمادالدين أحمد حيدر	دارالكتاب العربي	بيروت ١٤٠٥ ق
اصطلاحات الصوفية	محيي الدين ابن عربي			راجع رسائل ابن عربي
الأعلام	خيرالدين الزركلي		دارالعلم للملايين	بيروت ١٩٨٦ م
أعيان الشيعة	السيد محسن العاملي	حسن الأمين	دارالتعارف	بيروت ١٤٠٣ ق
الإشارات والتنبيهات	ابن سيناء	شرح الخواجة نصيرالدين الطوسي	المطبعة الحيدرية	طهران ١٣٧٧ ق
الأمالي	الشريف المرتضى	محمد أبوالفضل إبراهيم	عيسى البابي الحلبي	القاهرة ١٣٧٣ ق
الأمالي	محمد بن بابويه الصدوق	مؤسسة البعثة		قم ١٤١٧ ق
الأمالي	محمد بن الحسن الطوسي	مؤسسة البعثة	دارالثقافة	قم ١٤١٤ ق
الأمالي	القالي البغدادي			القاهرة ١٤١٣ ق
إنشاء الدوائر	محيي الدين ابن عربي	H. S. NYBERG		ليدن ١٣٣٦ ق

اسم الكتاب	المؤلف	المحقق	الناشر	التاريخ ومحل النشر
إيمان أبي طالب	فخار بن معدالموسوي	السيد محمد بحرالعلوم		النجف ١٣٨٤ ق
بحار الأنوار	محمد باقر المجلسي		دارالكتب الإسلامية	طهران
بصائرالدرجات	محمد بن الحسن الصفار		شركة الطبع	تبريز ١٣٨١ ق
تاريخ ادبيات درايران ج٤	ذبيح الله صفا		فردوس	طهران ١٣٦٦ ش
تاريخ بغداد	الخطيب البغدادي	مصورة عن الطبعة المصرية	دارالكتب العلمية	بيروت
التجليات الإلهية	محيي الدين ابن عربي		راجع رسائل ابن عربي	
تحف العقول	ابن شعبة الحراني	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٣٧٦ ق
تذكرة الحفاظ	الذهبي		دائرة المعارف العثمانية	حيدر آباد ١٣٨٨ ق
ترجمان الأشواق	محيي الدين ابن عربي		دار صادر	بيروت ١٣٨٦ ق
ترجمة الملل والنحل	أفضل الدين صدر تركه	السيد محمد رضا جلالي النائيني		طهران ١٣٣٥ ش
تفسيرالقرآن الكريم	محمد صدرالدين الشيرازي	محمد خواجوي	منشورات بيدار	قم ١٣٦٦ ش
تفسيرالقمي	علي بن إبراهيم القمي	السيد طيب الموسوي	دارالسرور	بيروت ١٤١١ ق
تمهيد القواعد	صائن الدين علي التركه	السيد جلال الدين الآشتياني	معهد الحكمة	طهران ١٣٩٦ ق
التنزلات الموصلية	محيي الدين ابن عربي		عالم الفكر	القاهرة ١٤٠٦ ق
التوحيد	محمد بن بابويه الصدوق		مكتبة الصدوق	طهران ١٣٨٧ ق
ثواب الأعمال	محمد بن بابويه الصدوق	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٣٩١ ق
جامع البيان	محمد بن جرير الطبري	مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢٨ ق		بيروت ١٣٩٨ ق
الجامع الصحيح	محمد بن عيسى الترمذي	أحمد محمد شاكر		١٣٥٧ ق
الجامع الصغير	جلال الدين السيوطي	مصورة عن الطبعة المصرية ١٣٧٣ ق	دارالكتب العلمية	بيروت
جامع بيان العلم وفضله	يوسف بن عبدالبر	عبدالرحمان محمد عثمان	المكتبة السلفية	المدينة ١٣٨٨ ق
جامع مفيدي ٣/١	محمد مفيد مستوفي بافقي	ايرج افشار	اسدي	طهران ١٣٤٠ ش
جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض		أمين الخوري	مكتبة الآداب	بيروت ١٩٠٤ م
حبيب السير	خواند مير	محمد دبير سياقي	خيام	طهران ١٣٥٣ ش
حروفيه	يعقوب آژند		نشر ني	طهران ١٣٦٩ ش
الحكمة المتعالية	صدرالدين الشيرازي		المصطفوي	قم ١٣٧٩ ق
حلية الأولياء	أبونعيم الإصبهاني		دارالكتاب العربي	بيروت ١٣٨٧ ق
الخصال	محمد بن بابويه الصدوق	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٤٠٣ ق

اسم الكتاب	المؤلف	المحقق	الناشر	التاريخ ومحل النشر
دائرة المعارف بزرك إسلامي	هيئة المؤلفين			طهران
الدرالمنثور	جلال الدين السيوطي		دارالفكر	بيروت ١٤٠٣ ق
دلائل النبوة	أحمد بن الحسين البيهقي	عبد المعطي قلعجي	دارالكتب العلمية	بيروت ١٤٠٥ ق
ديوان المتنبي	مع شرح اليازجي			مصورة عن طبعة بيروت
ديوان قيس ين الملوح المجنون		شوقية إناجلق	جامعة أنقرة	أنقرة ١٩٦٧ م
الذريعة إلى تصانيف الشيعة	آغابزرك الطهراني		دار الأضواء	بيروت
الرسائل	جلال الدين السيوطي		المكتبة العلمية	بيروت
الرسائل	صائن الدين علي التركه	السيد إبراهيم الديباجي		طهران١٣٥١ ش
الرسائل	محيي الدين ابن عربي	مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية	دارإحياء التراث	بيروت
الرسالة القشيرية	عبدالكريم القشيري	عبدالحليم محمود ومحمود بن شريف	بيدار	قم ١٣٧٤ ش
رسالة المسائل	محيي الدين ابن عربي			راجع الرسائل لابن عربي
الرسالة النيروزية	ابن سينا			المطبوعة ضمن تسع رسائل
روضات الجنات	محمّد باقرالموسوي	أسد الله الإسماعيليان	إسماعيليان	قم
روضات الجنان/٢	حافظ حسين الكربلائي	جعفر سلطان القرائي	بنكاه ترجمه ونشركتاب	طهران ١٣٤٩ ش
روضة الصفا	مير خواند		خيام	طهران ١٣٣٩ ش
رياض العلماء	عبد الله أفندي البحراني	السيدأحمد الحسيني	مطبعة الخيام	قم ١٤٠١ ق
ريحانة الأدب	محمد علي مدرس		مكتبة خيام	طهران ١٣٤٦ ش
زبدة التواريخ	حافظ أبرو	كمال الدين حاج سيد جوادي	نشر ني	طهران ١٣٧٢ ش
سلم السماوات	أبوالقاسم الكازروني	يحيى قريب	محمد علي علمي	طهران ١٣٤٠ ش
السنن	أحمد بن الحسين البيهقي		دارالمعرفة	بيروت ١٤٠٨ ق
السنن	عبد الله بن عبدالرحمان الدارمي	محمد أحمد دهمان	دار إحياء السنة النبوية	
السنن	محمد بن يزيد ابن ماجة	محمد فؤاد عبدالباقي	دارإحياء التراث العربي	بيروت ١٣٩٥ ق
السنن	أبوداود سليمان السجستاني	محمد محيي الدين عبدالحميد	دارإحياء السنة النبوية	
سير أعلام النبلاء	محمد بن أحمد الذهبي		مؤسسة الرسالة	بيروت ١٤١٣ ق
شذرات الذهب	ابن العماد		دار إحياء التراث العربي	بيروت
شرح الإشارات				راجع الإشارات والتنبيهات
شرح السنة	البغوي	عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض	دارالكتب العلمية	بيروت ١٤١٢ ق

اسم الكتاب	المؤلف	المحقق	الناشر	التاريخ ومحل النشر
شرح شواهد المغني	جلال الدين السيوطي		أدب الحوزه	قم
شرح فصوص الحكم	داود بن محمود القيصري	السيد جلال الدين الآشتياني		طهران ١٣٧٥ ش
شرح فصوص الحكم	عبد الرزاق القاساني	مصورة عن الطبعة المصرية	منشورات بيدار	قم ١٣٧٠ ش
شرح فصوص الحكم	مؤيد الدين الجندي	السيد جلال الدين الآشتياني	جامعة مشهد	مشهد ١٣٦١ ق
شعب الإيمان	أحمد بن الحسين البيهقي	محمد السعيد زغلول	دارالكتب العلمية	بيروت ١٤١٠ ق
الشفاء	ابن سينا	قنواتي وسعيد زايد	المرعشي	قم ١٤٠٤ ق
الشمائل النبوية	محمد بن عيسي الترمذي	فوّاز أحمد زمرلي	دارالكتاب العربي	بيروت ١٤١٧ ق
صحاح اللغة	إسماعيل بن حماد الجوهري	أحمد عبد الغفور عطار	مصورة عن طبعة القاهرة	١٣٧٦ ق
الصحيح	محمد بن إسماعيل البخاري	مصورة عن طبعة السلطان عبدالحميد		بيروت
صحيح مسلم	مسلم بن الحجاج	محمد فؤاد عبدالباقي	دار إحياء التراث الإسلامي	بيروت
الصحيفة السجادية	الإمام السجاد عليه‌السلام			
طبقات أعلام الشيعة القرن التاسع	آغا بزرك الطهراني		جامعة طهران	طهران ١٣٦٢ ش
طبقات الصوفية	ابوعبدالرحمان السلمي	نورالدين شريبة	مكتبة الخانجي	القاهرة ١٩٦٩ ق
الطبقات الكبري	ابن سعد		داربيروت	بيروت ١٤٠٥ ق
عرائس المجالس	الثعلبي		المكتبة الثقافية	بيروت
عطف الألف المألوف		J. C. VADET	المعهد العلمي الفرنسي	القاهرة ١٩٦٢ م
عقلة المستوفز	محيي الدين ابن عربي		المطبوعة مع إنشاء الدوائر	
علل الشرائع	محمد بن بابويه الصدوق		المكتبة الحيدرية	النجف ١٣٨٥ ق
العمدة	حسن بن رشيق القيرواني	محمدمحيي الدين عبدالحميد	المكتبة التجارية	القاهرة ١٣٧٤ ق
عوارف المعارف	السهروردي		الطبعة الملحقة بإحياء علوم الدين	
عوالم الأخبار	عبد الله البحراني		مؤسسة الإمام المهدي	قم ١٤٠٨ ق
عوالي اللئالي العزيزية	ابن أبي جمهور الأحسائي	مجتبى العراقي		قم ١٤٠٥ ق
عيون أخبار الرضا	محمد بن بابويه الصدوق	مهدي الحسيني اللاجوردي	دارالكتب الإسلامية	طهران ١٣٧٧ ق
الغدير	عبدالحسين الأميني		مكتبة أميرالمؤمنين عليه‌السلام	طهران ١٣٩٦ ق
الفتوحات المكية	محيي الدين ابن عربي		دارصادر	بيروت
فرائد السمطين	إبراهيم بن محمّد الجويني	محمّد باقرالمحمودي	مؤسسة المحمودي	بيروت ١٣٩٨ ق
فصوص الحكم	محيي الدين ابن عربي	أبو العلا عفيفي	دارالكتاب العربي	بيروت ١٤٠٠ ق

اسم الكتاب	المؤلف	المحقق	الناشر	التاريخ ومحل النشر
فهرس مكتبة سبهسالار	منزوي ودانش پژوه			طهران ١٣٤٠ ش
فهرس مخطوطات المكتبة المركزية لجامعة طهران ج١-١٨			جامعة طهران	طهران ١٣٢٢ش
فهرست متون حروفيه	عبد الباقي گولپنارلی	ترجمه توفيق سبحاني	وزارة الإعلام	طهران ١٣٧٤ ش
فهرس المكروفلم	دانش پژوه		جامعة طهران	طهران ١٣٤٨ ش
قصص الأنبياء				راجع عرائس المجالس
قوت القلوب	أبوطالب محمد المكي	مصورة عن طبعة المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٠ ق		دارصادر بيروت
الكافي	محمد بن يعقوب الكليني	علي أكبر الغفاري	دارالكتب الإسلامية	طهران ١٣٨١ ق
كتاب سليم	سليم بن قيس الهلالي	محمد باقر الأنصاري	الهادي	قم ١٤١٥ ق
كشف المعنى	محيي الدين ابن عربي	بابلو بينيتو	منشورات بخشايش	قم ١٤١٩ ق
كمال الدين وتمام النعمة	محمد بن بابويه الصدوق	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٣٩٠ ق
كنزالعمال	علي المتقي الهندي	بكري حياني -صفوة السقا	مؤسسة الرسالة	بيروت ١٣٩٩ ق
لسان العرب	محمد بن مكرم ابن منظور	مصورة عن الطبعة اللبنانية		قم ١٤٠٥ ق
لسان الميزان	ابن حجر العسقلاني	مصورة عن طبعة دائرة المعارف حيدرآباد		بيروت ١٣٢٩ ق
لغت نامه	هيئة المؤلفين			طهران
مؤلفات ابن عربي	عثمان يحيى	ترجمة أحمد محمد الطيب	دار الصابوني دار الهداية	القاهرة ١٤١٣ ق
مجالس المؤمنين	القاضي نورالله التستري		المكتبة الإسلامية	طهران ١٣٧٦ ق
مجمع الأمثال	أحمد بن محمد الميداني	محمد محيي الدين عبدالحميد	مطبعة السنة المحمدية	مصر ١٣٧٤ ق
مجمع البيان	فضل بن الحسن الطبرسي	أبوالحسن الشعراني	المكتبة الإسلامية	طهران ١٣٧٣ ق
مجمل ج٣	فصيح بن أحمد الخوافي	محمود فرخ	باستان	مشهد ١٣٣٩ ش
مجموعة رسائل	صاين الدين علي تركه	مخطوطة مكتبة المجلس الشوري الإسلامي بطهران رقم ٨٥٠٣		
مجموعه سخنرانيها ومقاله ها	سيد علي موسوي بهبهاني		مؤسسه مطالعات اسلامي	طهران ١٣٤٩ ش
محيي الدين بن عربي	محسن جهانگيرى		جامعة طهران	طهران ١٣٧٥ ش
مرصاد العباد	نجم الدين الرازي	محمد أمين رياحي	بنگاه ترجمه ونشر كتاب	طهران ١٣٥٢ ش
المستدرك علي الصحيحين	الحاكم النيسابوري	مصورة عن طبعة دائرة المعارف النظامية حيدر آباد		بيروت
المسند	أحمد بن حنبل		دار صادر	بيروت ١٣٨٩ ق
مصباح الأنس	محمد بن حمزة الغناري	محمد خواجوي	مولى	طهران ١٤١٦ ق
مصابيح السنة	حسين بن مسعود البغوي		دارالمعرفة	بيروت ١٤٠٧ ق

اسم الكتاب	المؤلف	المحقق	الناشر	التاريخ ومحل النشر
مصباح الشريعة		حسن المصطفوي	مركز نشرالكتاب	طهران
معاني الأخبار	محمد ين بابويه الصدوق	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٣٧٩ ق
معجم الأُدباء	ياقوت الحموي	مرجليوث	دارالفكر	بيروت
المعجم الصغير	سليمان بن أحمد الطبراني	محمّد سليمان سمارة	دار إحياء التراث العربي	بيروت
المعجم الكبير	سليمان بن أحمد الطبراني	حمدي عبد المجيد الساعي	دارإحياء التراث	بيروت ١٤٠٥ ق
معجم المؤلفين	عمر رضا كحالة	مكتب تحقيق التراث	مؤسسة الرسالة	بيروت ١٤١٤ ق
المناظرات الخمس	صائن الدين علي التركه	أكرم جودي نعمتي	ميراث مكتوب	طهران ١٣٧٥ ش
المغني عن حمل الأسفار	عبدالرحيم العراقي		المطبوعة في ذيل الطبعة القديمة من إحياء علوم الدين	
المفاحص	صاين الدين علي تركه		مخطوطة مكتبة المجلس الشوري الإسلامي بطهران رقم ٨٥٠٣	
من لايحضره الفقيه	محمد بن بابويه الصدوق	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٣٩٢ ق
مناقب آل أبي طالب	محمد بن علي بن شهرآشوب		المطبعة العلمية	قم
منتهى الإرب	عبد الرحيم صفي پور		سنائي	طهران
نص النصوص	السيد حيدر الآملي	عثمان يحيى	توس	طهران
نفحات الأنس	نورالدين الجامي عبد الرحمان	محمود عابدي	منشورات اطلاعات	طهران ١٣٧٠ ش
نقش الفصوص	نورالدين الجامي عبد الرحمان	ويليام جيتيك	معهد الحكمة	طهران ١٢٩٢ ق
نهج البلاغة	الشريف الرضي	المطبوعة مع المعجم المفهرس	مؤسسة النشر الإسلامي	قم ١٤٠٦ ق
هداية العارفين	إسماعيل باشا البغدادي		دار الفكر	بيروت ١٤٠٢ ق

تم الكتاب

والحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيد الرسل

محمّد و آله الطاهرين

الأطيبين

